HANDBOUND
AT THE

UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

34

I 6123

# Zeitschrift

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

---

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**,
Dr. **Praetorius**,

in Leipzig Dr. **Fischer**,
Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

---

**Neunundfünfzigster Band.**

---

8112 9
7/1 1906

**Leipzig 1905,**
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

PJ
5
D4
Bd.59

# Inhalt

des neunundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.


Seite

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . . . I
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1905 . . . IV
Schriftenaustausch der D. M. G. . . . . XVI
Verzeichnis der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke . XX
Personalnachrichten . . . . . XXVIII XXXIX LXIII LXXX
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w XXIX XL LXIV LXXXI
Allgemeine Versammlung der D. M. G. zu Hamburg . . . XXXVII
Antrag auf einen Zusatz zu den Satzungen der D. M. G. . . XXXVIII
Bibliotheksordnung der D. M. G. (Entwurf) . . . . . XLVII
Protokollarischer Bericht über die zu Hamburg abgehaltene allgemeine Versammlung . . . . . LXXI
Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1904 . . . . . LXXVIII
Bibliotheksordnung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft . LXXXIX


## *Aufsätze.*


Eine zweite Rezension des Tantrākhyāyika. Von *Johannes Hertel* . 1
Das syrische Alte Testament der Londoner Bibelgesellschaft. Von *Eberhard Nestle* . . . . . 31
Zur Inschrift des Mēša'. Von *Franz Praetorius* . . . . . 33
Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Von *Carl Meinhof* . 36
Ibn Chwērmandād, note additionnelle, par *E. Fagnan* . . . . 90
Musikalische Studien in Westtibet. Von *A. H. Francke* . . . 91
The Pahlavi texts of the Yasna Haptaŋhāiti, Yasna XXXV—XLI (XLII) edited with all MSS. collated. By *L. H. Mills* . . . . 105
*Qalmīqārā* in den syrischen Wörterbüchern. Von *Eberhard Nestle* . 116
On some Facts connected with the Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar. By *Sten Konow* . . . . . 117
The Meaning and Etymology of the Pāli word *abbūḷhesika-*. By Dr. *Truman Michelson* . . . . . 126
Kehrverspsalmen? Von *Eberhard Baumann* . . . . . 129
Zur Hammurabi-Kritik. I. Von *D. H. Müller*. II. Von *H. Zimmern* 145
Zu Matth. VII, 6. Von *J. Oestrup* . . . . . 155
Zum semitischen Demonstrativ *d* . . Von *J. Barth* . . . . 159
Miszellen. Von *J. Barth* . . . . . 163

Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat? Von *Ed. König* . . . . 233
Zu Zeitschrift 58, S. 954 Z. 6. Von *Siegmund Fraenkel* . . . 252
Noch einmal der vedische Savitar. Von *H. Oldenberg* . . . . 253

Seite

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Richard Schmidt* und *Johannes Hertel* . . . . . 265
Über „Jesus" und ähnliche hebräische Eigennamen. Von *Fr. Praetorius* 341
Die semitischen Glossen der Alten. Von *Eb. Nestle* . . . . 343
Saifuddīn Bākharzī. By *S. Khuda Bakhsh* . . . . . 345
Vedische Untersuchungen. Von *H. Oldenberg* . . . . . 355
Zu Kumait's Hāšimijjāt. Von *Josef Horovitz* . . . . . 375
Zu Matth. VII, 6 . . . . . 376

Der phönizische Gott Esmun. Von *Wolf Wilhelm Grafen Baudissin* 459
Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Richard Schmidt* und *Johannes Hertel* . . . . . 523
Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Von *Ernst Leumann* . . . . . 578
Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten. Von *Joseph Hell* . . 589
Der zweite Elul. Von *Berthold Cohn* . . . . . 622
Altindisches und Christliches. Von *H. Oldenberg* . . . . 625
Haplologische Silbenellipse im Semitischen. Von *C. Brockelmann* . 629
Ursemit. *e*, zum Demonstrativ *d.*, *tī* und Verwandtes. **I.** Von *J. Barth* 633
**II.** Von *A. Fischer* . . . . . 644
Erklärung. Von *G. Jahn* . . . . . 672
Erwiderung. Von *Georg Beer* . . . . . 672

Die Mesha-Inschrift und ihr neuester Vertheidiger. Von *G. Jahn* . 723
Mesa-Inschrift, Sprachgeschichte und Textkritik. Von *Ed. König* . . 743
Uralische Anklänge in den Eskimosprachen. Von *C. C. Uhlenbeck* . 757
Die gegenseitigen Beziehungen der Verbalformen im Grundstamm des semitischen Verbs. Von *A. Ungnad* . . . . . 766
Das AirWb. im Lichte von ZDMG. 59. 686 ff. Von *Chr. Bartholomae* 769
Antwort auf Herrn Prof. Bartholomae's vorstehenden Artikel. Von *I. Scheftelowitz* . . . . . 780
Sabäisch 𐩱𐩧𐩣𐩲𐩺 | 𐩱𐩺𐩲𐩣 „sie selbst". Von *Fr. Praetorius* . 791
Zu Kalīla waDimna. Von *Th. Nöldeke* . . . . . 794

Arab. أيش. Von *A. Fischer* . . . . . 807
Erklärung. Von *Johannes Hertel* und *Richard Schmidt* . . . 819
Erwiderung auf die obige Erklärung. Von *Ernst Leumann* . . . 820

## *Anzeigen.*

Horae Semiticae. Nr. III. IV. Acta Mythologica apostolorum. By Agnes Smith Lewis. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . 166
The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr Îshô'-Yahbh of Kûphlânâ in Adiabene. The Syriac text edited with an English translation by Philip Scott-Moncrieff. Part I. Angezeigt von *C. Brockelmann* . . . . . 178
Eduard Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf. Zur hundertjährigen Feier seiner Geburt herausgegeben von K. Budde und H. J. Holtzmann. Angezeigt von *I. Goldziher* 180
Max van Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. Angezeigt von *M. Sobernheim* . . . . . 187

Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften im Verein mit C. Brockelmann, Königsberg; J. Horovitz, Berlin; J. Lippert, Berlin; B. Meißner, Berlin; E. Mittwoch, Berlin; F. Schwally, Gießen, und

Seite

K. Zetterstéen, Lund, herausgegeben von Eduard Sachau. Bd. III. 1. 2 und Bd. VIII. Angezeigt von *M. J. de Goeje* . . . 377

Le Comte de Landberg. La langue arabe et ses dialectes. Communication faite au XIVe Congrès international des Orientalistes à Alger. Angezeigt von *Th. Nöldeke* . . . . . 412

The Bṛhad-devatā, attributed to Saunaka, a summary of the deities and myths of the Rig-Veda: critically edited in the original Sanskrit with an introduction and 7 appendices, and transl. into English with critical and illustrative notes, by A. A. Macdonell. Angezeigt von *J. Scheftelowitz* . . . . . 420

Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Angezeigt von *Georg Beer* . . . . . 427

Schmidt, Richard, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-, Hinter- und Niederländisch-Indien). Angezeigt von *Friedrich S. Krauss* 434

Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Von Albert Thumb. I. Teil: Grammatik. Angezeigt von *Ernst Leumann* . . . 438

Hans Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule. — Johannes Flemming und Hans Lietzmann: Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . . 674

Bartholomae, Chr., Altiranisches Wörterbuch. Angezeigt von *I. Scheftelowitz* 686

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632) par J. Labourt. — De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat Hieronymus Labourt. Angezeigt von *C. Brockelmann* . 712

Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri. Series secunda — tomus XCIII. Dionysius bar Ṣalībī, Expositio Liturgiae ed. et interpretatus est H. Labourt. Angezeigt von *C. Brockelmann* 714

Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften herausgegeben von Alfred Levy. Angezeigt von *M. Ginsburger* . . . . 715

Alfonso Cimino, ufficiale coloniale. Vocabolario italiano-tigrai e tigrai-italiano. Angezeigt von *Fr. Praetorius* . . . . . 822

The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin. Edited by J. N. Reuter. Part I. Angezeigt von *Kurt Klemm* . . 831

Aus Notwehr. Von *Paul Horn* . . . . . 230

Redakteurglossen. Von *A. Fischer* . . . . . 442

## *Kleine Mitteilungen.*

Zur Etymologie von Gaza. Von *Eb. Nestle* . . . . . 718

Zu den hebräischen Vokalzeichen. Von *Eb. Nestle* . . . . . 719

أَبْلِ وَأَخْلِفْ. Von *A. Fischer* . . . . . 720

Zu Hell, Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten. Von *Siegmund Fraenkel* 833

Drei Versehen in Lane's Lexicon und eins in Wright's Grammar. Von *A. Fischer* . . . . . 834

Seite

## *Wissenschaftlicher Jahresbericht.*

Das Semitische, mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien. Von *C. Brockelmann* 192
Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische). Von *Franz Praetorius* . . . . . 196
Alttestamentliche Studien. Von *Georg Beer* . . . . . 198
Ägyptologie. Von *A. H. Gardiner* . . . . . 209
Iranistik. Von *Paul Horn* . . . . . 216
Indologie. Von *Kurt Klemm* . . . . . 221
Nachwort . . . . . 227

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . 231 457 721 839

Autoren- und Sachregister . . . . . 841

# Aufsätze und Anzeigen des Bandes

nach den verschiedenen Disziplinen geordnet.

## Allgemeineres.


Seite

Eduard Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf. Zur hundertjährigen Feier seiner Geburt herausgegeben von K. Budde und H. J. Holtzmann. Angezeigt von *I. Goldziher* . 180

Zu Matth. VII, 6. Von *J. Oestrup* . . . . . 155

Zu Matth. VII, 6 . . . . . 376

Altindisches und Christliches. Von *H. Oldenberg* . . . . . 625

Hans Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule. — Johannes Flemming und Hans Lietzmann: Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . . 674

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632) par J. Labourt. — De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat Hieronymus Labourt. Angezeigt von *C. Brockelmann* . 712

Zu Kalīla waDimna. Von *Th. Nöldeke* . . . . . 794


## Semitisch.

### *Allgemeines und vergleichendes.*


Das Semitische, mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien. Von *C. Brockelmann* 192

Redakteurglossen. Von *A. Fischer* . . . . . 442

Miszellen. Von *J. Barth* . . . . . 163

Zum semitischen Demonstrativ *d* . . Von *J. Barth* . . . . . 159

Ursemit. *e*, zum Demonstrativ *d̄*., *tī* und Verwandtes. **I.** Von *J. Barth* 633

**II.** Von *A. Fischer* . . . . . 644

Haplologische Silbenellipse im Semitischen. Von *C. Brockelmann* . 629

Die gegenseitigen Beziehungen der Verbalformen im Grundstamm des semitischen Verbs. Von *A. Ungnad* . . . . . 766

Die semitischen Glossen der Alten. Von *Eb. Nestle* . . . . . 343

Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Angezeigt von *Georg Beer* . . . . . 427

Horae Semiticae. Nr. III. IV. Acta Mythologica apostolorum. By Agnes Smith Lewis. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . . 166


### *Babylonisch-Assyrisch.*


Zur Hammurabi-Kritik. **I.** Von *D. H. Müller*. **II.** Von *H. Zimmern* 145

Seite

### *Hebräisch-Phönizisch.*

Alttestamentliche Studien. Von *Georg Beer* . . . . . 198
Zu den hebräischen Vokalzeichen. Von *Eb. Nestle* . . . . . 719
Über „Jesus“ und ähnliche hebräische Eigennamen. Von *Fr. Praetorius* 341
Zur Etymologie von Gaza. Von *Eb. Nestle* . . . . . 718
Kehrverspsalmen? Von *Eberhard Baumann* . . . . . 129
Erklärung. Von *G. Jahn* . . . . . 672
Erwiderung. Von *Georg Beer* . . . . . 672
Der zweite Elul. Von *Berthold Cohn* . . . . . 622
Zur Inschrift des Mēša'. Von *Franz Praetorius* . . . . . 33
Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat? Von *Ed. König* . . . . . 233
Die Mesha-Inschrift und ihr neuester Vertheidiger. Von *G. Jahn* . 723
Mesa-Inschrift, Sprachgeschichte und Textkritik. Von *Ed. König* . . 743
Der phönizische Gott Esmun. Von *Wolf Wilhelm Grafen Baudissin* 459

### *Aramäisch.*

Zu Zeitschrift 58, S. 954 Z. 6. Von *Siegmund Fraenkel* . . . 252
Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften herausgegeben von Alfred Levy. Angezeigt von *M. Ginsburger* . . . . 715
*Qalmaqāra* in den syrischen Wörterbüchern Von *Eberhard Nestle* . 116
Das syrische Alte Testament der Londoner Bibelgesellschaft. Von *Eberhard Nestle* . . . . . 31
Horae Semiticae. Nr. III. IV. Acta Mythologica apostolorum. By Agnes Smith Lewis. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . . 166
Hans Lietzmann: Apollinaris von Laodicea und seine Schule. — Johannes Flemming und Hans Lietzmann: Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . . 674
Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632) par J. Labourt. — De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—832) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat Hieronymus Labourt. Angezeigt von *C. Brockelmann* . 712
The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr Îshô'-Yahbh of Kûphlânâ in Adiabene. The Syriac text edited with an English translation by Philip Scott-Moncrieff. Part I. Angezeigt von *C. Brockelmann* . . . . . 178
Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri. Series secunda — tomus XCIII. Dionysius bar Ṣalībī, Expositio Liturgiae ed. et interpretatus est H. Labourt. Angezeigt von *C. Brockelmann* 714

### *Arabisch (und Islam).*

Le Comte de Landberg, La langue arabe et ses dialectes. Communication faite au XIVe Congrès international des Orientalistes à Alger. Angezeigt von *Th. Nöldeke* . . . . . 412
Redakteurglossen. Von *A. Fischer* . . . . . 442
Drei Versehen in Lane's Lexicon und eins in Wright's Grammar. Von *A. Fischer* . . . . . 834
أَبَلَ وَأَخْلَفَ. Von *A. Fischer* . . . . . 720
Arab. أَيِشَ. Von *A. Fischer* . . . . . 807
Al-Farazdaḳ's Lieder auf die Muhallabiten. Von *Joseph Hell* . . 589

Seite

Zu Hell, Al-Farazdak's Lieder auf die Muhallabiten. Von *Siegmund Fraenkel* 833
Zu Kumait's Haŝimijjāt. Von *Josef Horovitz* . . . . . 375
Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften im Verein mit C. Brockelmann, Königsberg; J. Horovitz, Berlin; J. Lippert, Berlin; B. Meißner, Berlin; E. Mittwoch, Berlin; F. Schwally, Gießen, und K. Zetterstéen, Lund, herausgegeben von Eduard Sachau. Bd. III, 1. 2 und Bd. VIII. Angezeigt von *M. J. de Goeje* . . . 377
Zu Kalīla waDimna. Von *Th. Nöldeke* . . . . . 794
Horae Semiticae. Nr. III. IV. Acta Mythologica apostolorum. By Agnes Smith Lewis. Angezeigt von *Hugo Greßmann* . . . . 166
Max van Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. Angezeigt von *M. Sobernheim* . . . . . 187
Ibn Chwermandād, note additionnelle, par *E. Fagnan* . . . . 90

### *Sabaeo-Minäisch und Abessinisch.*

Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische). Von *Franz Praetorius* . . . . . 196
Sabäisch ΦЧΧ٩Π | ٦٥ΠЖ „sie selbst". Von *Fr. Praetorius* . 791
Alfonso Cimino, ufficiale coloniale. Vocabolario italiano-tigrai e tigrai-italiano. Angezeigt von *Fr. Praetorius* . . . . . 822

## Ägyptologie.

Ägyptologie. Von *A. H. Gardiner* . . . . . 209

## Indologie.

Indologie. Von *Kurt Klemm* . . . . . 221
Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Von Albert Thumb. I. Teil: Grammatik. Angezeigt von *Ernst Leumann* . . . 438
Vedische Untersuchungen. Von *H. Oldenberg* . . . . . 355
Noch einmal der vedische Savitar. Von *H. Oldenberg* . . . . 253
The Bṛhad-devatā, attributed to Śaunaka, a summary of the deities and myths of the Rig-Veda: critically edited in the original Sanskrit with an introduction and 7 appendices, and transl. into English with critical and illustrative notes, by A. A. Macdonell. Angezeigt von *I. Scheftelowitz* . . . . . 420
The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin. Edited by J. N. Reuter. Part I. Angezeigt von *Kurt Klemm* . . 831
Eine zweite Rezension des Tantrākhyāyika. Von *Johannes Hertel* . 1
Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Richard Schmidt* und *Johannes Hertel* . . . . 265. 523
Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Von *Ernst Leumann* . . . . . 578
Erklärung. Von *Johannes Hertel* und *Richard Schmidt* . . . 819
Erwiderung auf die obige Erklärung. Von *Ernst Leumann* . . . 820
The Meaning and Etymology of the Pāli word *abbūḷhesika-*. By Dr. *Truman Michelson* . . . . . 126
Altindisches und Christliches. Von *H. Oldenberg* . . . . 625
Schmidt, Richard, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-, Hinter- und Niederländisch-Indien). Angezeigt von *Friedrich S. Krauss* 434

## Iranistik.

Iranistik. Von *Paul Horn* . . . . . 216
Bartholomae, Chr., Altiranisches Wörterbuch. Angezeigt von *I. Scheftelowitz* 686
Das AirWb. im Lichte von ZDMG. 59. 686 ff. Von *Chr. Bartholomae* 769

Seite

Antwort auf Herrn Prof. Bartholomae's vorstehenden Artikel. Von *I. Scheftelowitz* . . . . . 780
Aus Notwehr. Von *Paul Horn* . . . . . 230
The Pahlavi texts of the Yasna Haptaŋhāiti, Yasna XXXV—XLI (XLII) edited with all MSS. collated. By *L. H. Mills* . . . . . 105
Saifuddīn Bākharzī. By *S. Khuda Bakhsh* . . . . . 345

## Ural-Altaisch.

Uralische Anklänge in den Eskimosprachen. Von *C. C. Uhlenbeck* . 757

## Tibetanisch und Himālaya-Sprachen.

On some Facts connected with the Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar. By *Sten Konow* . . . . . 117
Musikalische Studien in Westtibet. Von *A. H. Francke* . . . 91

## Eskimosprachen.

Uralische Anklänge in den Eskimosprachen. Von *C. C. Uhlenbeck* . 757

## Afrika-Sprachen.

Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Von *Carl Meinhof* . 36

# Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

# Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

# Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1905.

## I.

### Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Prof. a. d. Univ. Bonn, Schumannstr. 21 (67).
- Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausböll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres Legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris, 2 rue de Sfax (55).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 3 (66).
- Em. Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rat, Prof. in München, Öttingenstr. 36 (51).
- Dr. Whitley Stokes, in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Wilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

## II.

### Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Carl von Arnhard, in München, Wilhelmstr. 16 (990).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern proklamiert worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Oskar Ásbóth, Prof. a. d. Univ. Budapest (1368).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).
- Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainer Str. 3 (1281).
- Dr. theol. et phil. Friedrich Baethgen, Konsistorialrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Rohrbach b. Heidelberg (961).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburger Str. 6 (835).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alicestr. 13 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, Hohenzollernstr. 22 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark, in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
- Dr. C. H. Becker, Privatdocent a. d. Univ. Heidelberg, Klosestr. 9 (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
- Dr. theol. Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck, in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
- Cecil Bendall, Prof. in Cambridge (England), 105 Castle Street (1360).
- Dr. Max van Berchem, in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Alser Str. 25, 2. Stiege, 1. Stock (573).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, C, An der Schleuse 5 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier, in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edvard Brandes, in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).

The Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).

Herr Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhesastr. 9 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
- Ernest Walter Brooks, in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Dr. Rudolf Ernst Brünnow, in Bonn, Coblenzer Str. 96 (1009).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D., F. S. A., Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London, WC (1033).

Herr Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland, Lektor a. d. Univ. Utrecht, Buys Ballotstr. 17 (1239).
- Guido Freiherr von Call, k. u. k. Wirkl. Geh. Rat und k. k. Handelsminister, in Wien, I, Postgasse 8 (822).

The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).

Herr Abbé Dr. J. B. Chabot, in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litt. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Grammatik a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. am Bryn Mawr College in Bryn Mawr, Pa., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig (1141).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. phil. et jur. Graf Heinrich Coudenhove-Kalergi, k. u. k. Legationssekretär a. D., Schloss Ronsperg i. Böhmen (1337).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am Theol. Seminary in Chicago, Ill., U. S. A., 45 Warren Avenue (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, 30 avenue Henri-Martin (666).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle, in Firma Dietterle & Logan, Kairo und Alexandrien (1364).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung a. d. Univ. Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).

The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).

Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, 11 rue de Sontay (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III, 44, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Privatdocent a. d. Univ. in München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent f. Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. Kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).

Herr Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. theol. et phil. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Heisstr. 2a (703).
- Dr. Richard Fick, Bibliothekar der kgl. Bibliothek zu Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 28 rue Vauquelin, Paris, 5e arrt (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Bonn, Weberstr. 3 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Rolandstr. 82 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).
- Missionar August Hermann Franke, in Leh, via Kashmir, Indien (1340).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Mittelhufen, Hermannallée 5 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminar-Oberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, Grande Boissière (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder, in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Lübecker Str. 40 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Direktor C. E. Gernandt, in Stockholm, Strandvägen 43 (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek u. Privatdocent a. d. Univ. Wien, XIX/1, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedrich Giese, Oberlehrer in Constantinopel, Deutsche Realschule (1313).
- Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Theresienstr. 93 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-uteza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, 169 West 93rd Street (1050).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 53 Second Ave., Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. phil. Hugo Grimm, Vikar in Tübingen, Wilhelmstr. 2 II (1357).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilhelm Grube, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 57 (991).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, II, Gerstengasse 17 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).

Herr Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier, in Osnabrück, Uhlandstr. 17 I (1354).
- stud. phil. or. Přemysl Hájek, in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 26 rue Aumaire (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof., Lehrer d. Arabischen am Seminar für Orient. Sprachen zu Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Görlitz) (1328).
- Jakob Hausheer, Prof. am Gymnasium in Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. Aug. Heider, in Greifswald, Steinbecker Str. 14 (1330).
- stud. rer. orient. Adolph H. Helbig, in Berlin, NW 7, Dorotheenstr. 36 III (1350).
- Dr. Joseph Hell, Privatdocent a. d. Univ. München, Wolfratshausener Str. 24a II (1358).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln, Wiesenstr. 13 (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Docent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichow, Palackystr. 40 (1287).
- A. Heusler, V. D. M., von Berlin verzogen, derz. Aufenthalt unbek. (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. Univ. von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R. in Wien, III/3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent a. d. Univ. London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

The Rev. Prof. P. Holler, B. D., Dean of the Oriental Seminary, Lyceum Hall, Harvard Sq., Cambridge, Mass., U. S. A. (1321).

Herr Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
- Lic. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-Gasse 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, NW, Altonaer Str. 33 (1230).
- Dr. M. Horten, in Bonn, Schlossstr. 45 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, 43 rue Madame (1036).

Herr Dr. Heinrich Hübschmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allee 31 (779).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 78 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Bismarckstr. 30 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. Alfred Jahn, Prof. in Brünn, 1. deutsches Staatsgymnasium (1347).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Seydelstr. 26 (820).
- Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Parkallee 53 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Frankfurter Str. 54 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- cand. phil. Theodor Jordanescu, in Halle a/S., Friedrichstr. 7 (1365).
- Dr. Ferdinand Justi, Geheimrat, Prof. a. d. Univ. Marburg i H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Lic. Dr. Paul E. Kahle, Pastor in Kairo, Deutsche Schule (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Privatdocent a. d. Univ. Halle a /S., Advokatenweg 48 (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
- Dr. Felix Kauffmann, in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Friedrich Kern, in Berlin, Potsdamer Str. 121 b (1285).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Prof. a. d. Univ. Greifswald, Langestr. 72 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. G. Klein, Prof., Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Kurt Klemm, in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 44 West 58th Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
- Dr. Sten Konow, Docent a. d. Univ. Christiania, Munkedamsveien 55 B (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. phil. F. Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern in Sachsen (1303).
- Dr. J. Krcsmárik, Reichstagsabg., in Budapest, II, Ilona 6 (1159).
- Dr. Johannes Krengel, Rabbiner in Böhmisch-Leipa (1288).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).

Herr Rich. G. Krüger, in Kanea (Kreta) (1326).
- Dr. Ernst Kuhn, Prof. a. d. Univ. München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Docent a. d. Univ. u. Direktor d. Orient. Akad. in Budapest, V, Lipótkörut 13 (1283).
- Dr. Hermann Kurz, Vikar in Reutlingen, Burgstr. 7 (1322).
- Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Exc., k. u. k. Geheimrat, auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. d. Sanskrit a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat u. Schulrat in Stade (1013).
- Dr. Berthold Laufer, in Cöln a/Rh., Hohestr. 25 (1308).
- Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W. 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vice-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 71 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Kaiser Wilhelmstr. 53 (1110).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdocent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Univ. Library of Princeton, N. J., U. S. A., 14 Nanau Street (1271).
- stud. phil. Rudolf Löbbecke, in Leipzig, Grassistr. 28 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock i/M., St. Georgstr. 4 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusgasse 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Custos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Dr. Oskar Mann, Prof. u. Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N 58, Weissenburger Str. 28 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann, in Bielefeld (1345).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Ernst C. Marré, Schriftsteller, in Leipzig, Brandvorwerkstr. 22 (1311).

Herr Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, in Nymegen, Barbarossastraat 76 (270).
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, ord. Honorarprof. in Göttingen, Hanssenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. of Zend Philology a. d. Univ. Oxford, 19 Norham Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch, in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
- stud. phil. Paul Camillo Möbius, in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV. r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Konsul in Smyrna (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 53 (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh, Dean Park House (473).

Herr Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. zu Palermo, Piazza Valverde 1 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Julius von Negelein, Privatdocent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II. l. (1361).
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Prof. in Delft (547).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, N, Elsasser Str. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Docent d. semit. Sprachen a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) (1286).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin, W, Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. F. E. Peiser, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Schönstr. 18a I (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelgasse 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp, in Berlin, SW, Kleinbeerenstr. 20 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 47 (796).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdocent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak, in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański, in Warschau, Plomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelder Str. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Johann Preuss, Geistl. Lehrer am Grossherzogl. Gymnasium in Karlsruhe i/B., Bürklinstr. 5 III (1359).
- Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Prinz Albrechtstr. 5 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, in Ongole, Madras Presidency, Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt, in Baden b. Wien, Neugasse 23 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Prof. in Wittenberg (871).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Docent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1306).
- Peter Rheden, Prof. am Collegium Vincentinum in Brixen (Tirol) (1344).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. d. Theol. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Grindelallée 188 (1331).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdocent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. a. d. Univ. Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüsserthor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent a. d. Univ. Bern (857).
- Baron Victor von Rosen, Exc., Prof. a. d. Univ. u. Akademiker in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Gymnasial-Oberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenburg, in Nyiregyhaza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudlof, Superintendent in Wangenheim b. Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).

Herr Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Berlin, W, Kurfürstendamm 25 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. d. Arabischen a. d. Univ. Rom, 5 Piazza dell' Esquilino (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y., u. Director of the American School of Archæology in Jerusalem (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. d. Theol. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Lic. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Frankfurter Str. 40 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Charlottenburg b. Berlin, Berliner Str. 60 (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent a. d. Univ. München, Kaulbachstr. 87 II (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. am Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, the Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Prof. in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim, in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Dr. Wilhelm Spiegelberg, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Twingerstr. 16 (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, in Vufflens-la-Ville, Canton de Vaud (Schweiz) (1065).

Herr Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarewschen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein, in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Inspector-General of Education and Archæological Surveyor, NW. Frontier Province and Baluchistan, in Peshawar, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin, O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Lic. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Lic. Dr. Carl Steuernagel, Privatdocent a. d. Univ. Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).
- Curt Steyer, Gymnasial-Oberlehrer in Chemnitz, Enzmannstr. 8 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, SW, Nostizstr. 13 (1259).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Connewitz, Südstr. 115 (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- Dr. A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Rbzk. Münster (568).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmuhr bei Gunzenhausen in Mittelfranken, Bayern (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent a. d. Univ. Münster i/W., in Crefeld, Oberdiessemer Str. 136 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Arthur Venis, M. A., Principal, Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).

Herr Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Tragheimer Kirchenstr. 8 (1234).
- Lic. Dr. Karl Vollers, Prof. a. d. Univ. Jena, Westendstr. 33 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Oscar Wassermann, in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins, in Durham, The College (827).

Herr Dr. phil. Gotthold Weil, in Berlin, Lessingstr. 16 (1346).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Privatdocent a. d. Univ. zu Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Lic. Dr. Gustav Westphal, Privatdocent a. d. Univ. Marburg i/H., Ritterstr. 13 (1335).
- Dr. Karl Fr. Weymann, Lehramtspraktikant in Hagsfeld b. Karlsruhe i/B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Wagnergasse 11 I (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, in Wilmersdorf b. Berlin, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrat, Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moriz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Chodengasse 5 (1121).
- U. Wogihara, z. Z. in Strassburg i/Els., Schochstr. 11 III (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in London, SW, 90 Bolingbroke Grove, Battersea (553).

Herr W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- stud. jur. Arthur v. Wurzbach, in Laibach, Rain 10 (1351).
- Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsgasse 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1315).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Johannisallee 11 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

---

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).
„ Bodleiana in Oxford (5).
The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).
Die Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
Die Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelgasse 3 (48).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
„ Owens College in Manchester, England (30).
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).

## Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmässig erhält.

* bedeutet, dass die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert. † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift. Mit den Gesellschaften u. s. w., die in [ ] eingeschlossen sind, schweben z. Z. Verhandlungen über die von ihnen an die D. M. G. zu liefernden Schriften.[1])

*1. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
Verhandelingen. Bb 901n. $4^0$.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. $4^0$.

*2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. $4^0$.
Sitzungsberichte. Ae 165. $4^0$.

1) Die Liste ist nach dem Stande der augenblicklichen Ermittelungen gegeben. Ergänzungen und Verbesserungen bleiben vorbehalten.

3. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.

*4. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, C 2, Am Zeughaus 1.
Mittheilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

[5. Die Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen in Berlin, W 35, Potsdamer Str. 42. — Bb 935. 4°.]

6. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.

*7. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.

8. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

9. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

10. Die Redaktion der „Revue Orientale", Herrn Dr. Bernhard Munkácsi, in Budapest, VI. Szondy-utcsza 9.
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.

11. The Khedivial Library in Cairo.

*12. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Proceedings. Bb 725c.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

13. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
Journal. Bb 760.

14. Das R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
Accademia orientale. Bb 1247. 4°.
Collezione scolastica. Bb 1247a.

*15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
Giornale. Bb 670.

16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
Nachrichten. Ae 30.

17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200a).
Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.

*18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.

19. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.

20. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner, Wien XV, Turnergasse 22.
Mitteilungen. Oc 1000.

*21. Die École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
Bulletin. Bb 628. 4°.

22. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.

23. Die Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.

*24. Das Curatorium der Universität in Leiden.
Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.

25. Die Zeitschrift T'oung-pao in Leiden. — Bb 905. 4°.]

26. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.

27. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. — Ia 140.
Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140a.

†28. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.

29. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
Journal. Oc 175. 4°.

30. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
Proceedings. Ic 2290.

*31. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
Journal. Bb 750.

*32. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
The Geographical Journal. Oa 151.

33. Das Athénée oriental in Löwen.
Le Muséon. Af 116.

*34. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.

*35. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.

*36. Die Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb $\frac{1119}{50}$.

37. Das Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4°.
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4°.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.

38. Die Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.

39. Die Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Redaktion z. Z. in Fresnes-les-Rungis (Seine). — Ia 126.

[*40. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.]

41. Die Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.

*42. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4°.
Mémoires. Ae $\frac{70}{30}$. 4°. [Bisher nicht vollständig.]
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
*Βυζαντινα Χρονικα.* Eg 330. 4°.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

*43. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42.
Отчетъ. Oa. 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.

[44. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.]

45. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.
Proceedings. Af 124.

*46. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.

*47. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4°.

48. Die Zeitschrift Bessarione in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.

49. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.

50. The Director General of Archæology in India in Simla.

*51. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.
Calendar. Ae 74.

52. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.

*53. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
Sphinx. Ca 9.
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.

*54. The Bureau of Ethnology in Washington.
Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
Annual Report. Oc 2380. 4°.

55. The Smithsonian Institution in Washington.
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.

*56. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.

57. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
Monatsblatt. Mb 135. 4°.
Numismat. Zeitschrift. Mb 245.

58. Die Mechitaristen-Congregation in Wien, VII, Mechitaristengasse 4.
Handēs amsoreay. Ed 1365. 4°.

*Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:*

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

## Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—LIX. Band. 1847—1905. 824 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.* LVIII. u. LIX. à 18 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 538 *M.* 50 *Pf.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 ist in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

———. Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

— — Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Register zum XLI.—L. Band. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Kommissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861. Von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867. Von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis Oktober 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiziert worden.

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877. Von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878. Von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte komplett: 6 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879. Von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880. Von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875. (Fragment.) Von *Richard Gosche*. 8. 1905. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G., die bis zum 1. Oktober 1906 um seine Zusendung ersuchen, gratis.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Gänzlich vergriffen.**

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen. Von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

—— —— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

—— —— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage. Von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla. Von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

—— —— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

**Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VI. Band.**

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

— — — — VII. Band (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction, Notes and a Prâkṛit-Saṃskṛit Glossary, by *H. Jacobi*. 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M. l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber*. 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

— — — — — — VIII. Band (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviṅçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. *Ernst Leumann*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. by *E. Hultzsch*. 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

— — — — — — — — IX. Band (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâṅkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler*. 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx*. 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe*. 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau*. 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

— — — — — — — — X. Band (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt*. 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann*. 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasūtras, ed. by *W. Caland*. 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt*. 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 21 *M.* 75 *Pf.*)

No. 1. Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner, zusammengestellt von *Rudolf von Sowa*. 1898. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von *Carl Meinhof*. 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 6 *M.*)

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von *Martin Hartmann*. 1899. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candrogomin .... Herausgegeben von *Bruno Liebich*. 1902. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

——— XII. Band.

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland*. 1903. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*)

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

- I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

— — V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

- VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'îś, Commentar zu Zamachśarî's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

— — I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

- II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Maitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

- - - Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- - - Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- - - Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig. 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft. I. Drucke. 2. Auflage, bearbeitet von *R. Pischel, A. Fischer, G. Jacob.* 1900. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

*Nöldeke, Th.,* Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen.**

*Teuffel, F.,* Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

*Goldziher, Ign.,* Der Diwân des Ġarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

*Huth, Georg,* Die Inschriften von Tsaghan Baišin. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

*Bacher, W.,* Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49, in 60 Exemplaren.)

Kâṭhakam. Die Saṃhitâ der Kaṭha-Çâkhâ, herausgegeben von *Leopold von Schroeder.* I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

*Meinhof, Carl,* Das Ṭšivenḍa. (76 S.) 1901. 8. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55, in 54 Exemplaren.)

*Goeje, M. J. de,* Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh. (14 S.) 1902. 8. 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56, in 106 Exemplaren.)

*Smith, Vincent A.,* Andhra History and Coinage. (27 S.) 1902. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56, in 20 Exemplaren.)

*Jacobi, Hermann,* Ānandavardhana's Dhvanyāloka. (159 S.) 1903. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56 u. 57, in 20 Exemplaren.)

*Albrecht, K.,* Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. (53 S.) 1903. 8. 1 *M.* 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 25 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57, in 60 Exemplaren.)

*Smith, Vincent A.,* Andhra History and Coinage. (23 S.) 1903. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57, in 20 Exemplaren.)

*Hertel, Johannes,* Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren Pañcatantra-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. (68 S.) 1904. 8. 2 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58, in 20 Exemplaren.)

*Kremárik, Johann*, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. (133 S.) 1904. 8. 4 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58, in 60 Exemplaren.)

*Socin, A.*, Der arabische Dialekt von Mosul und Märdīn. (128 S.) 1904. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 36 u. 37, 1882/83, in 100 Exemplaren.)

*Meinhof, Carl*, Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. (132 S.) 1905. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*) (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58 u. 59, in 30 Exemplaren.)

---

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Kommissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Frankoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

## Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1905 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1365 Herr cand. phil. Theodor Jordanescu in Halle a/S., Friedrichstr. 7,

1366 Herr René Dussaud in Paris, 133 rue Malakoff,

1367 Herr Dr. Eugenio Griffini, Professor des Arabischen in Mailand, via Dante 7, und

1368 Herr Dr. Oskar Ásbóth, Professor an der Universität Budapest.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Rabbiner Dr. M. Wolff in Gothenburg, † 19. März 1904,

Herrn Konsul Dr. J. G. Wetzstein in Berlin, † 18. Januar 1905,

Herrn Pfarrer Dr. Gustav Rösch, † in Mülheim a/Rh.,

Herrn Professor Dr. Victor Ryssel in Zürich, † 1. März 1905, und

Herrn Geh. Regierungsrat Professor Dr. A. Bastian, † auf Trinidad.

# Verzeichnis der vom 1. Dez. 1904 bis 28. Febr. 1905 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

## I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XV, Nos. 9 & 10. Sept.-Oct. 11 & 12. Nov.-Dec. 1904. London.
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 4. Geschäftliche Mitteilungen. 1904. Heft 1. Göttingen 1904.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIII. Fasc. 7—8. Roma 1904.
4. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XLI—LV. 20. October—22. December 1904. Berlin 1904.
5. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1904. Heft III. München 1904.
6. Zu Af 30. 4°. Zentralblatt, Literarisches, für Deutschland. Begründet von Friedr. Zarncke. Herausgegeben von Eduard *Zarncke*. 55. Jahrgang. Leipzig 1904. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)
7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1903. Washington 1904.
8. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. V. No. 3—4. Louvain 1904.
9. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIII. No. 177. Philadelphia 1904.
10. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIV. — Fasc. I. Bruxellis 1905.
11. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung. Breslau 1905. (Vom jüdisch-theoleg. Seminar.)
12. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller*. . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XVII. Jahrgang (für 1903). Zweites Heft. Berlin 1904.
13. Zu Bb 166. 8°. Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia. Fascicolo quinto. Firenze 1892.
14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VII. Fasc. 80. 81. Anno IX. 1904—1905. Roma.

15. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome IV, no. 3. Hanoi 1904.

16. Zu Bb 635. 2°. Древности восточныя. Труды восточной коммиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества . . . подъ редакціей А. Е. *Крымскаго*. Томъ второй. Выпускъ I. II. Москва 1896. 1901. [früher M. В. *Никольскаго* и С. С. *Слуцкаго*.]

17. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume diciassettesimo. Parte II. Roma-Firenze-Torino 1904.

18. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Twenty-fifth Volume, Second Half. New Haven 1904.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April, October 1904. London.

20. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome IV. No. 2. 3. 1904. Paris.

21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VII. 1904. No. 22. 23. 24. VIII. 1905. No. 1. 2. 3.

22. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLII. 1904. Aflevering 3. Batavia | 's-Gravenhage 1904.

23. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genotschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIV, 1e Stuk. Batavia | 's Hage 1904.

24. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Achtundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1904.

25. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XVIII. Band. 3. Heft. Wien 1904.

26. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. I, 4. 5. 6. Leipzig 1904.

27. Zu Bb 1200, p, 52. [*Gulām Ḥusain Zaidpūrī Salīm*.] The Riyāẓu-s-salāṭīn. A History of Bengal . . . Translated . . . by Maulavi *Abdus Salam*. Fasciculus V. Calcutta 1904. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1084.]

28. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. I. Fasciculus V. VI. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1082, 1096.]

29. Zu Bb 1200, s, 172. *Gadādhara Rājaguru*, Gadādhara Paddhatau Kālasāra edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. I, Fasciculus VII. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1088.]

30. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintāmaṇi. Prayascittakhaṇḍaṃ by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus I. II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1085. 1093.]

31. Zu Bb 1200, s, 375. *Khaṇḍadeva*, Bhāṭṭa Dīpikā, a Work belonging to the Pūrvva Mīmāṃsā School of Hindu Philosophy by Khaṇḍa Deva. Edited by Mahāmahopādhyāya *Candra Kānta Tarkālaṅkāra*. Vol. I. Fasciculus V. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1097.]

32. Zu Bb 1200, s, 394. [Kumārila,] Çlokavārtika translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarīta Miçra (the Kāçikā) and Pārthasārathi Miçra (the Nyāyaratnākara) by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus V. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1091.]

33. Zu Bb 1200, s, 460. [Mahādevānanda] Advaitacintā Kaustubha. Edited by Babu *Girīndranātha Datta*. Fasciculus II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1083.]

34. Zu Bb 1200, s, 535. *Narasiṃha Vājapeyī*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihāri Bhaṭṭācaryya*. Fasciculus V. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1094.]

35. Zu Bb 1200, s, 545. Çatadūṣaṇī. By Çrīman-*Nigamānta-Mahā-Deçika*, with the Commentary entitled Caṇḍamāmta. By Çrīman-*Mahā-Cārya* . . . Vol. I, Fasciculus II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1098.]

36. Zu Bb 1200, s, 698. *Prajñākaramati*'s Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Çāntideva. Edited with Indices by Louis *de la Vallée Poussin*. Fasciculus III. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1090.]

37. Zu Bb 1200, s, 700. Satapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. II, Fasciculus III. IV. V. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1081. 1086. 1095.]

38. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñapāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 7. 8. Calcutta 1904. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1080. 1092.]

39. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 1. 10. Jahrgang. Berlin.

40. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. VIII. Fasc. IV. Upsala.

41. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band 41. 1. Heft. Leipzig 1904.

42. Zu Ca 285 b. 2°. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Herausgegeben und erläutert von Richard *Lepsius*. Text herausgegeben von Eduard *Naville* unter Mitwirkung von Ludwig *Borchardt*. Bearbeitet von Kurt *Sethe*. Zweiter Band. Mittelaegypten mit dem Faijum. Leipzig 1904. (Vom Kgl. Preußischen Unterrichtsministerium.)

43. Zu De 20. *Chauvin*, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. VIII. Syntipas. Liége | Leipzig 1904. (Vom Verf.)

44. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 30th September 1904.

45. Zu Eb 20. 4°. Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by Theodor *Aufrecht*. Part III. Leipzig 1903. (Durch die Güte des Herrn Verfassers.)

46. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st June . . . September 1904. (Lahore 1904.) (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

47. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1904. 10. 11. Waŀarš̆apat.

48. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1904, 12. 1905, 1. 2. Wienna.

49. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XLIX. No. 3. L. No. 1. 2. Paris 1904.

50. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 8, Heft 1. Leipzig 1904.

51. Zu Hb 2940. Zartoshti. A quaterly Review of Zoroastrian Religion, Morality, Philosophy and History. Vol. II. No. 1. 2. Fravradin 1274 A. Y.

52. Zu Ia 123. 4°. Review, The Princeton Theological. Vol. II. No. 2. 3. 4. Philadelphia. April. July. October 1904.

53. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Deuxième Année. No. 1. Janvier 1905. Paris, Rome.

54. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. 1904. No. 4. Paris 1904.

55. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Sesto. Dicembre 1904. Firenze 1904. Anno Settimo. 1905. Firenze 1905. Gennaio. Febbraio.

56. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 3. Aflevering 1. Haarlem 1905.

57. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVIII, Heft 1. Leipzig 1905.

58. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1904. No. 5. 6. 1905. No. 1.

59. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVI. Part 7. Vol. XXVII. Part 1. 2. London 1904. 1905.

60. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 257. 258. 259. VI. Bd. (Nr. 24. 25. 26). 1904. 1905.

61. Zu Mb 1266. *Hill*, George Francis, Catalogue of the Greek Coins of Cyprus . . . London 1904 (A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum.) (Von den Trustees of the British Museum.)

62. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome IV. Novembre-Décembre 1904. Paris 1904.

63. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVI. Выпускъ I. С.-Петербургъ 1904.

64. Zu Nf 341a. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Survey Circle, United Provinces. For the year ending 31st March 1904. (Naini Tal 1904.) Mit den dazu gehörigen „Photographs and Drawings". (Von dem Secretary to Government, United Provinces, Public Works Department, Buildings and Roads Branch.)

65. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archæological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1904. (Vom Government of Bombay. General Department. Archæology.)

66. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VIII. Part. I. 1905. Calcutta.

67. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XL, 1904, Выпускъ I—II. С.-Петербургъ 1903.

68. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1903 годъ. С.-Петербургъ 1904.

69. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отѣленію Этнографіи. Томъ XXV, Вып. I = Ончуковъ. С.-Петербургъ 1904.

70. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIV, No. 6. 1904. December. Volume XXV, No. 1. 2. 1905. January, February. London.

71. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1904. No. 9. 10. 1905. No. 1. Berlin.

72. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia . . . Anno 1677. Uitgegeven . . . onder toezicht van J. A. van der *Chijs*. Batavia | 's Hage 1904.

73. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snellman*. Afl. 38. 's-Gravenhage—Leiden.

74. Zu Oc 176. The Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. I—V. Bombay 1886. 1890. 1893. 1895. 1899. Vol. VII. No. 1. 2. Bombay 1904.

75. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XIV. Tōkyō, Japan 1904.

## II. Andere Werke.

11900. *Carra de Vaux*, Mots Étrusques expliqués par le Turc. (A. aus: Muséon N. S. V. 1904.) [Beigefügt:] Etrusca III. Mes Communications de l'année 1904. Paris 1904. (Vom Verfasser.) Fk 508.

11901. The Most Southern Hoard of Bactrian Coins in India. By Vincent A. *Smith*. Bombay 1904. Reprinted from the Indian Antiquary XXXIII, 1904. (Vom Verfasser.)

11902. Zentralasiatische Sanskrittexte in Brāhmīschrift aus Idikutšahri, Chinesisch-Turkistan. I. Nebst Anhang: Uigurische Fragmente in Brāhmīschrift. II. Von H. *Stönner*. SBA. XLIV, 1904. (Vom Herausgeber.) Eb 3462. 4°.

11903. Catalog der reichhaltigen Sammlung hebräischer u. jüdischer Bücher. Handschriften, Portraits etc. nachgelassen von N. H. van *Biema* in Amsterdam. Beschrieben von Siegmund *Seeligmann* . . . Amsterdam 1904. Ac 38.

11904. Ueber die Verwertung der Doubletten unserer Bibliotheken . . . von Carl Friedrich *Beck*. Basel 1904. (Vom Verfasser.) Aa 9 = Y 1.

11905. Śuddhikaumudi [so!]. By *Govindānanda Kavikaṅkaṇācāryya*. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus I. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series. No. 1087.]

11906. Chinese Art by Stephan W. *Bushell*. Volume I. London 1904. (Vom Board of Education, South Kensington.) Qb 690.

11907. Cl. *Huart*, Le Rationalisme Musulman au IV^e^ siècle de l'Hégire. (A. aus: Revue de l'Histoire des Religions 1904.) Paris 1904. (Vom Verfasser.) Hb 797 = Y 4 8°.

11908. *Nyāyabindu* буддійскій учебникъ логики сочиненіе Дармакирти и толкованіе на него Nyāyabinduṭīkā сочиненіе Дармоттары. Тибетскій переводъ издалъ съ введеніемъ и примѣчаніями О. П. *Щербатской*. I. Санктпетербургъ 1904. [= Bibliotheca Buddhica VIII.] Eb 2020.

11909. G. *Jacob*, Zum arabischen Unterricht. Erlangen 1905. (Vom Verfasser.) De 513.

11910. I Codici Arabi. Nuovo fondo della Biblioteca Vaticana descritti da Carlo *Crispo-Moncada*. Palermo 1900. (Durch Kauf.) De 88.

11911. *Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης. Ὑπο Κλεοπᾶ Μ. Κοικυλίδου . . . Ἐν Ἱεροσολύμοις* 1901. (Durch Kauf.) De 161. 4⁰.

11912. Nachrichten über die Familie Kuhn 1549—1889. Zusammengestellt von Ernst *Kuhn*. München 1890. (Vom Verfasser.) Nk 483.

11913. Nachrichten über die Familie Kuhn. Biographisch-Literarisches u. s. w. Nachträge bis 1903. Zusammengestellt von Ernst *Kuhn*. München 1903. (Vom Verfasser.) Nk 483ª.

11914. Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis *Gielemans*, canonici regularis . . . ediderunt Hagiographi Bollandiani. Bruxelles 1895. Ah 5c.

11915. Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Ediderunt Socii Bollandiani. A—I. K—Z. Bruxellis 1898—99. 1900—1901. Ah 5d.

11916. Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliotheca Nationalis Parisiensis. Ediderunt Hagiographi Bollandiani et Henricus *Omont*. Bruxellis-Parisiis 1896. Ah 5e.

11917. Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi. Ediderunt Hagiographi Bollandiani. Tomus I. II. III. [und] Indices. Bruxellis 1889. 1890. 1893. (11914—11917 von der Société des Bollandistes, Bruxelles.) Ah 5f.

11918. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor ondheidkundig onderzoek op Java en Madoera. 1901. 1902. Uitgegeven voor rekening van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1904. = Bb 901b.

11919. Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Sāstram. (Würzburger Diss. von) Wilhelm *Jahn*. Leipzig 1904. (Vom Verfasser.) Eb 3183.

11920. Heinrich *Brinkmann*, Strafrecht und Strafverfahren für die Eingeborenen der deutschen Schutzgebiete. (Erlanger Diss.) Borna-Leipzig 1904. (Von Herrn Prof. Dr. Jacob.) K 772 = Y 4. 8⁰.

11921. *Kibat*, Artur, Die Behandlung des Langdiphthongs *āu* im Nom. Acc. Voc. Dualis einerseits und im Locativ. Singular. andrerseits im Rigveda. (Diss.) Königsberg i. Pr. 1905. (Von Herrn Prof. Dr. Brockelmann.) Eb 1644 = Y 4. 8⁰.

11922. *Ганіевъ*, Султанъ-Меджидъ, Полнѣйшій Самоучитель татарскаго языка . . . (Grammatik, Wörterbuch, Gespräche. 4 Teile: 1, 2, 4 in II., 3 in III. Auflage.) Баку 1902—1904. (Vom Verfasser.) Fa 3241.

11923. *Ганіевъ*, Султанъ-Меджидъ, Татарско-Русскій Словарь . . . Баку 1904. (Vom Verfasser.) Fa 3242.

11924. *Ганіевъ*, Султанъ-Меджидъ, Тюльки въ Чакъ-Чакъ-Бекъ, татарская сказка въ стихахъ . . . Изданіе 2-е. o. O. u. J. (Baku 1899?) Vom Verfasser. Fa 3680.

11925. Письма *Шейха-Бека Ширвани*. Соч. Султанъ-Меджида Ганіева. Выпускъ 1-й: „Гордость Учителя". Баку 1898. — Выпускъ 2-й: „Женскій Амулетъ" (Гялинларъ амаили). Баку 1900 (Umschlag 1901). Auch mit tatarischem Titel. (Vom Herausgeber.) Fa 4245.

11926. Комедія Графа Льва Николаевича *Толстого* Первый Винокуръ . . . Перевелъ съ русскаго на адерведжанскій С. М. *Ганіевъ*. Баку 1896. (Vom Übersetzer.) Fa 4385.

11927. Божеское Правосудіе . . . А. *Попосскаго* . . . Составилъ Султанъ-Меджидъ-*Ганіевъ* . . . Баку 1896. (Vom Übersetzer.) Fa 4170.

11928. *Lagrange*, Marie-Joseph. Études sur les religions sémitiques. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris 1905. (Vom Verfasser.) Hb 180. 4°.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

## *orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.*

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

# Allgemeine Versammlung

## der D. M. G. am 2. Okt. 1905 zu Hamburg.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird, im Anschlufs an die vom 3.—6. Oktober tagende 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, Montag, den 2. Oktober 1905, früh 9 Uhr in einem von Herrn Senior D. Behrmann gütigst zur Verfügung gestellten Raume des Seniorats zu Hamburg (Kraienkamp 3) stattfinden.

Die vorbereitenden Geschäfte für die orientalische Sektion der Philologenversammlung haben als Obmänner übernommen die Herren Senior D. Behrmann in Hamburg und Professor Dr. Hultzsch in Halle a/S.

Für die genannte Sektion sind bisher folgende zwei Vorträge angemeldet worden:

Herr Dr. J. Hertel, Oberlehrer in Döbeln: „Über einen südlichen *textus amplior* des Pañcatantra“, und

Herr Professor Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel: „Die Namen der Alphabetbuchstaben“.

Halle und Leipzig, im Juni 1905.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

# Antrag

## auf einen Zusatz zu den Satzungen der D. M. G.

Die Allgemeine Versammlung wolle folgenden (durch allerlei Konsequenzen, die sich aus der Eintragung der D. M. G. in das Vereinsregister ergeben haben, bedingten) Zusatz zu VI der Satzungen beschliefsen:

„Der Schriftführer soll zur selbständigen Vertretung des Vorstandes berechtigt sein.“

Halle und Leipzig, im Juni 1905.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## Personalnachrichten.

Ihren Austritt aus der D. M. G. erklärten:

Herr Pfarrer Ullmann in Altenmuhr und Herr Krüger in Kanea.

Seit dem Erscheinen des diesjährigen Mitgliederverzeichnisses sind dem Schriftführer folgende Adresseänderungen bekannt geworden:

Herr Dr. Oskar Ásbóth, Prof. a. d. Univ. Budapest, VI, Munkácsy-G. 25.

„ Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4.

„ Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe.

„ Mubarek Ghalib Bey, in Constantinopel, Deutsche Post restante.

„ Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Ave., Newark, N. J., U. S. A.

„ Dr. phil. August Heider, in Greifswald, Steinstr. 27 I.

„ Pfarrer Adolf Heusler in Mandach, Ct. Aargau.

„ cand. phil. Theodor Jordanescu, Str. Orașanu 22, Buzau, Rumänien.

„ Dr. phil. Hermann Kurz, Vikar in Aufhausen bei Geislingen a/St.

„ Dr. phil. Berthold Laufer, American Museum of Natural History, New York City, U. S. A.

„ stud. phil. Rudolf Löbbecke, in Braunschweig, Celler Str. 1.

„ Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue. Cambridge, Mass., U. S. A.

„ Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden,

„ Baron Victor Rosen, Geheimrat, Prof. u. Akademiker in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1.

„ Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne. Cour près Lausanne (Schweiz).

# Verzeichnis der vom 1. März bis 31. Mai 1905 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

## I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 360. Списокъ книгъ, пріобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1904 году. No. 1. С.-Петербургъ 1904. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek, St. Petersburg.)
2. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVI, Nos. 1 & 2. Jan.-Febr. 1905. London.
3. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philologische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1904. Berlin 1904.
4. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 22. Bandes 3. Abtheilung. München 1905.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 5. 1905. Heft 1. Geschäftliche Mittheilungen. 1904. Heft 2. Göttingen 1904. 1905.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIII. Fasc. 9—12. Roma 1904.
7. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXII. 12. Januar—27. April 1905. Berlin 1905.
8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1904. Heft IV. München 1905.
9. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 147. Wien 1904.
10. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VI. No. 1. Louvain 1905.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIII. No. 178. Philadelphia 1904.
12. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIIII. — Fasc. II. Bruxellis 1905.
13. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller*. . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XVII. Jahrgang (für 1903). Drittes Heft. Berlin 1904.

14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VIII. Fasc. 82. Anno IX. 1904—1905. Roma.

15. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome IV, no. 4. Hanoï 1904.

16. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January, April 1905. London.

17. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome V. No. 1. 1905. Paris.

18. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Achter Jahrgang. No. 2. 1905. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

19. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VIII. 1905. No. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

20. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ... Deel XLVII. Aflevering 6. Batavia | 's Hage 1904.

21. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neunundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1905.

22. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XVIII. Band. 4. Heft. Wien 1904.

23. Zu Bb 1200, s, 229. *Govindananda Kavikaṅkaṇâcârya*, Çrâddha Kṛya Kaumudî. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus VI. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1099.]

24. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintâmaṇi. Prayaścittakhaṇḍam by *Hemâdri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nâtha Tarkabhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus III. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1102.]

25. Zu Bb 1200, s, 395. The Tantravartika of *Kumârila Bhaṭṭa*. Translated into English by *Gaṅgânâtha Jhâ*. Fasciculus III. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1100.]

26. Zu Bb 1200, s, 505. *Nâgeśabhaṭṭa*, Mahâbhâṣyapradîpoddyota by *Nâgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çâstri*. Vol. II, Fasciculus XII. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1101.]

27. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasâhasrikâ prajñâpâramitâ. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples ... Edited by *Pratâpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 9. Calcutta 1905. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1103.]

28. Zu Bb 1225. 4°. Изданія Факультета восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 16. 17. 18. 20. 21. С.-Петербургъ 1904. 1905. 16 = Калмыцкія Загадки и Пословицы. Издалъ Вл. *Котвичъ*. — 17 = Первоначальный учебникъ Китайскаго разговорнаго языка съ указаніемъ интонаціи и ударенія составленъ *Куэ-Фаномъ*. 1904. С. Петербургъ. — 18 = П. С. *Поповъ*, Китайскій философъ Мэнъ-Цэы ... Санктпетербургъ 1904. — 20 = Парадигмы глагольныхъ формъ арабскаго классическаго языка. Составилъ Н. А. *Мюдтиковъ*. С.-Петербургъ 1904. — 21 = Самарія. Сочиненіе Абу-Тахиръ-Ходжи. Таджицкій текстъ ... Н. И. *Веселовскимъ*. С.-Петербургъ 1904.

29. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 2. 10. Jahrgang. Berlin.

30. Zu Bb 1280. 4°. The Bṛhad-Devatâ attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda. Critically edited ... and translated into English ... by Arthur Anthony *Macdonell*. Part. I. II. Cambridge, Massachusetts, 1904. = Harvard Oriental Series, Vol. V. VI.

31. Zu Bb 1285. 8°. Труды по Востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ XIX. XX = Багратъ, Епископъ Табромеиійскій. Грузинскій текстъ по рукописямъ XI в. Съ предисловіемъ и переводомъ издалъ А. *Хахановъ*. — Ossetica. Всев. *Миллера*. Москва 1904. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

32. Zu Bb 1429. 4°. Expedition, Südarabische. Die Mehri- und Soqotri-Sprache von Dav. Heinr. *Müller*. II. Wien 1905. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.)

33. Zu Bb 1841. 2°. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Vol. II. III, Part. III. V, Part. I. VI. Calcutta 1903. 1904.

34. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. IX. Fasc. I. Upsala.

35. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band 41. 2. Heft. Leipzig 1904.

36. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 31th December 1904.

37. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30st September 1904. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, December 21, 1904.

38. Zu Eb 165. 4°. Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office. Part VII. Samskrit Literature: Poetical Literature. III. Poetic Compositions in verse and prose. IV. Dramatic Literature. By Julius *Eggeling*. London 1904.

39. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books, registered in Burma during the quarter ending the 30th September . . . 31th December 1904. Rangoon 1904. 1905.

40. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Seshagiri Sastri* and M. *Rangacharya* . . . Vol. I. Vedic Literature. Second Part. Madras 1904.

41. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Second Quarter of 1904. (Allahabad 1904.)

42. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1905, 3. 4. 5. Wienna.

43. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXIV. Тифлисъ1904.

44. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 8. Heft 2. Leipzig 1905.

45. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Deuxième Année. No. 2. Avril 1905. Paris, Rome.

46. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Settimo. Marzo. Aprile. Maggio. 1905. Firenze 1905.

47. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 3. Aflevering 2. Haarlem 1905.

48. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Register zu Band XVI—XXV. Band XXVIII, Heft 2 und 3. Leipzig 1905.

49. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe.* 1905. No. 2.

50. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVII. Part 3. London 1905.

51. Zu Mb 50. Collection L. White King. Troisième Partie. Monnaies . . . Vente à Amsterdam le 26 Juin 1905 et jours suivants sous la Direction . . . de l'Expert J. *Schulman.*

52. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 260—263. VI. Bd. (Nr. 27. 28/29. 30). 1905.

53. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. Sechsunddreissigster Band. Jahrgang 1904. Wien 1905.

54. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome V. Janvier-Février, Mars-Avril, Mai-Juin 1905. Paris 1905.

55. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 93. Erste Hälfte. Wien 1904.

56. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Erste Abteilung. Scriptores. IX. Band. Erste Hälfte. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LVII. Band. Wien 1904.

57. Zu Ni 410. Журналы засѣданій совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1903 г. No. 59. С.-Петербургъ 1904.

58. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1904 годъ . . . С.-Петербургъ 1905. (Von der Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

59. Zu Ni 418. Личный Составъ императорскаго С.-Петербургскаго Университета. Сентябрь 1904 г. o. O. u. J.

60. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XL. 1904. Выпускъ III. С.-Петербургъ 1904.

61. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Томъ XXIX. С.-Петербургъ 1904.

62. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIV, No. 6. 1904. December. Vol. XXV, No. 3. 4. 5. 1905. March, April. London.

63. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1905. No. 2. 3. 4. Berlin.

64. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1656—1657. Uitgegeven . . . onder toezicht van J. de *Hullu.* 's-Gravenhage 1904.

65. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman.* Afl. 39. 's-Gravenhage-Leiden.

66. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIV, 1904. July to December. London.

67. Zu Oc 1000. Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde . . . herausgegeben von M. *Grunwald.* Neue Reihe. Erster Jahrgang. Heft I. Berlin 1905.

68. Zu Oc 1610. 2°. *Risley,* H. H., and E. A. *Gait,* Census of India, 1901. Volume I. Ethnographic Appendices. Calcutta 1903.

69. Zu Oc 2380. 4°. *Powell*, J. W., Twenty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1899—1900. Washington 1903. — —, Twenty-second Annual Report ... 1900—1901 Part. I. II. Washington 1904.

70. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science. Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XX, Article 3. 4. Tōkyō, Japan. 1904.

## II. Andere Werke.

11929. *Francke*, Otto. Hat es ein Land Kharoṣṭra gegeben? (A. aus: SBA. 1905.) (Vom Verfasser.) Ng 675 = Y 2. 4°.

11930. Konrad von Maurer. Gedächtnisrede von Karl v. *Amira*. München 1903. (Von der K. B. Akad. d. W. zu München.) Nk 580. 4°.

11931. Das Problem der neugriechischen Schriftsprache. Festrede ... von K. *Krumbacher*. München 1903. (Von der K. B. Akad. d. W. zu München.) Eg 55. 4°.

11932. *Wiedemann*, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. (SA. aus dem Sitzungsber. d. phys.-mediz. Sozietät in Erlangen. Heft 36. 1904. Vom Verfasser.) P 524/15 = Y 4.

11933. *Böhme*, Max. Die grossen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung. (Leipziger Diss.) Straßburg 1904. Oa 18.

11934. *Schröter*, Walter. Korea und die riasverwandten Küsten dieser Halbinsel. (Diss.) Leipzig 1904. Oa 2532 = Y 4.

11935. *Weller*, Hugo Ewald. August Petermann als praktisch-organisatorisch tätiger Geograph ... (Diss.) Leipzig-Gohlis 1903. Oa 485 = Y 4.

11936. *Schmaler*, Max. Die Entwicklung der Ansichten über den Gebirgsbau Zentralasiens von der Wiedergeburt der Erdkunde bis zum Beginne der wissenschaftlichen Exploration dieses Gebietes. (Leipziger Diss.) Königsee i. Thür. 1904. Ob 2529 = Y 4. 8°.

11937. *Asmus*, Heinrich, Über Fragmente in mittelägyptischem Dialekte. (Leipziger Diss.) Göttingen 1904. Ca 604 = Y 4. 8°.

11938. *Schneider*, Georg. Die grossen Reiche der Vergangenheit und der Gegenwart. Eine vergleichende politisch-geographische Studie. (Diss.) Leipzig 1904. Oa 456 = Y 4. 8°.

11939. *Wesselitsky*, Sergei von, Die Entwickelung des transkaukasischen Verkehrsnetzes. (Diss.) Leipzig 1904. Ob 1973 = Y 4. 8°.

11940. *Lehmann*, Johannes. Die Pfahlbauten der Gegenwart, ihre Verbreitung und genetische Entwicklung ... (Leipziger Diss. SA. aus Bd. XXXIV der „Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien“.) Wien 1904. Oc 186. 4° = Y 2. 4°.

(No. 11933—11940 von Prof. A. Fischer.)

11941. *Cowasjee*, J. C., The spirit of the Gathas. A lecture. = The Gatha Society's Publications. No. 1. o. O. u. J. Ec 208.

11942. *Modi*, Jivanji Jamshedji. The ancient Irânians according to Herodotus and Strabo. A comparison with the Avesta and other Parsee books. Bombay 1904. (Auch mit Guzarâtî Titel.) Hb 2857.

11943. Studies, Avesta, Pahlavi, and ancient Persian, in honour of the late Shams-ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana. First series. Straßburg-Leipzig 1904. Ai 96.

11944. Jâmâspi. Pahlavi. Pâzend and Persian Texts with Gujarâti transliteration of the Pahlavi Jâmâspi, English and Gujarâti translations with notes of the Pahlavi Jâmâspi, Gujarâti translation of the Persian Jâmâspi, and English translation of the Pâzend Jâmâspi. By Jivanji Jamshedji *Modi*. Bombay 1903. (Pahlavi Translations, Part. III.) Ec 1224. 4°.

(No. 11941—11944 von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, Bombay.)

11945. Archaeological Survey of India. Annual Report 1902—03. Calcutta 1904. Nf 452a. 2°.

11946. Catalogue de la section européenne. I. L'Égypte. Deuxième édition. II. L'Orient. Le Caire 1899. 1901. = Publications de la Bibliothèque Khédiviale, Vol. XII. XIII. Ab 98.

11947. *Kersten*, Ludwig. Die Indianerstämme des Gran Chaco bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südamerikas. (Leipziger Diss.) Leiden 1904. (Von Prof. A. Fischer.) Oc 2534. 2°.

11948. *Planert*, W., Über die Sprache der Hottentotten und Buschmänner. (SA. aus den Mitteil. d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin. Jahrgang VIII, Berlin 1905. Vom Verfasser. Fd 750.

11949. The Jâtaka together with its Commentary, being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha. For the first time edited in the original Pāli by V. *Fausbøll* . . . (Dazu: Index to the Jataka and its Commentary . . . by Dines *Andersen*. London 1877—1897. (Durch Kaat.) Eb 4433.

11950. The Subhâshita-Ratna-Sandoha of Amitagati. Edited by *Bhavadatta Śastri* . . . and Kâśinâth Pâṇdurang *Parab*. Bombay 1903. = Kâvyamalā 82. Eb 2202.

11951. Kâvyamâlâ. A collection of old and rare Sanskrit Kâvyas . . . Part. XIII. Edited by *Śivadatta* and Kâśinâth Pâṇdurang *Parab*. Bombay 1903. Eb 2059.

(No. 11950 und 11951 von Dr. R. Schmidt.)

11952. *Zambaur*, E. von, Contributions à la Numismatique Orientale . . . Extrait de la Numismatische Zeitschrift. vol. XXXVI. Vienne 1905. (Vom Verfasser.) Mb 644.

11953. Suyematsu, Chinese Expansion historically reviewed. London 1905. (Von Prof. A. Fischer.) Ng 252 = Y 4. 8°.

11954. *Erman*, Adolf. Die ägyptische Religion. Berlin 1905. (Vom Verfasser.) Hb 20.

11955. Die Civil-Gesetze der Karaer von Samuel al-Magrebi nach einer Berliner Handschrift herausgegeben. (Strassburger Diss. von) Saul *Gitelsohn*. Berlin 1904. (Von Prof. Leumann.) De 10279 = Y 4. 8°.

11956. Kitâb il tuḥfa il saniya bi asmâ il bilâd il maṣriya par Charaf il din Yahya ibn il Makarr ibn il Gitân. Le Caire 1898. (Herausg. von B. *Moritz*.) Auch arab. Titel. = Publications de la Bibliothèque Khédiviale Vol. X. De 6526.

11957. Description du Faiyoum au VIIme siècle de l'hégire par Abou 'Osmân il Naboulsi il Safadi. Le Caire 1899. (Herausg. von B. *Moritz*.) Auch arab. Titel. = Publications de la Bibliothèque Khédiviale Vol. XI. De 2934.

11958. *Huart*, Clément. Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen. (Extrait du Journal Asiatique.) Paris 1904. (Vom Verfasser.) De 11622 = Y 4. 8°.

11959. Diwân de Aḫṭal. Reproduction photolithographique du manuscrit de Bagdad avec préface et variantes par A. Salhani. Beyrouth 1905. Auch arab. Titel. (Von der Imprimerie Catholique, Beyrouth.) De 3148. 4°.

11960. Ein anonymes Wörterbuch zur Mišna und Jad haḥazaḳa. (Straßburger Diss. von) Nathan Max *Nathan*. Berlin 1905. (Von Prof. Leumann.) Dh 1640.

11961. Festschrift dem XIII. Internationalen Orientalisten-Kongress Hamburg 1902 gewidmet von der Deutsch-japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai) in Berlin. (Berlin) [1902]. (Von demselben.) Ai 39/50.

11962. Augier Ghiselin von *Busleck*, Vier türkische Sendschreiben. 1554. Erstes Sendschreiben. (Progr. von) Heinrich *Zimmerer*. Ludwigshafen a. Rh. (1903). (Von Prof. G. Jacob.) Nh 532.

11963. *Seybold*, Cristiano Federico, Otobesa-Abixa-Oropesa y Anixa-El Puig de Cebolla-Onusa (?). (Estudios de erudición oriental. Extracto del homenaje á D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado.) o. O. u. J. (1905?) (Vom Verfasser.) Ob 3356 = Y 2. 4°.

11964. *Thalasso*, Adolphe, Le Théâtre turc. (Paris 1904) = La Revue Théâtrale Bimensuelle, 3e année. Nouvelle Série. No. 16. Août 1904. (Von Prof. G. Jacob.) Na 376. 2°.

11965. *Vogelstein*, H.. Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht. (SA. aus der „Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft d. Judentums".) Stettin 1904. K 300.

11966. *Blochet*, Eugène, Études de Grammaire Pehlvie. Paris o. J. Ec 985.

11967. *Schrader*, Otto, Maya-Lehre und Kantianismus. Berlin o. J. L 137.

11968. *Berchem*, Max van, L'Épigraphie Musulmane en Algérie. Étude sur le Corpus. Alger 1905. Extrait de la Revue Africaine No. 257. (Vom Verfasser.) De 12559.

11969. Vorträge türkischer Meddâh's (mimischer Erzählungskünstler). Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Textprobe und Einleitungen herausgegeben von Georg *Jacob*. Berlin 1904. Fa 3081.

11970. *Thirtle*, James William, The Titles of the Psalms, their nature and meaning. London . . . 1904. (Vom Verleger.) Ic 1351.

11971. *Schencke*, Wilhelm, Amon-Re. En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det aegyptiske gudsbegreb. Kristiania 1904. Hb 67. 2°.

11972. *Sörensen*, S., An Index to the names in the Mahabharata with short explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation. Part. I. London 1904. Eb 3868. 2°.

11973. Ījār de wardē jen jerḫā de mārt Marjam. Mois de Marie. Par Paul *Bedjan*. Paris. Dc 2878.

---

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

**orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.**

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

# Bibliotheksordnung

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

(Entwurf, ausgearbeitet von dem dazu eingesetzten Ausschuß.)[1]

---

## A. Bestimmungen für die Bibliotheksbeamten.

§ 1. Für Stellung und Gehalt des Bibliothekars ist Abschn. VII der Satzungen der D. M. G. mit Zusatz vom 7. X. 1904 maßgebend.

Bestimmungen über die Wahl eines dem geschäftsführenden Vorstande nicht angehörigen Bibliothekars, seine Kündigung, die etwa ihm vorzuschreibende Arbeitszeit, seine Verpflichtung zu bestimmten öffentlichen Bibliotheksstunden u. ä. bleiben besonderer Regelung durch den geschäftsführenden Vorstand vorbehalten.

§ 2. Dem Bibliothekar steht, besonders zur Unterstützung bei denjenigen Literaturen, die er nicht selbst beherrscht, ein Hilfsarbeiter (Buchwart) zur Seite. Dieser erhält eine jährliche Remuneration von 300 ℳ, welche die Königl. preuß. Staatsregierung zahlt. Vgl. Zeitschr. Bd. 45 (1891) S. XXII. Jedoch kann die Verteilung der für beide Beamte ausgeworfenen Beträge (600 ℳ und 300 ℳ) auch besonders geregelt werden.

§ 3. Die zeitweilige Einstellung anderer gegen Remuneration arbeitender Hilfskräfte durch den Bibliothekar bleibt der Vereinbarung mit dem geschäftsführenden Vorstande vorbehalten.

§ 4. Buchwart und sonstige Hilfskräfte arbeiten nach den Anweisungen des Bibliothekars, sofern ihnen nicht vertragsmäßig ein bestimmt abgegrenzter Kreis von Pflichten zugewiesen ist.

§ 5. Die Reinigung der Bibliothek, Verpackung von Büchern, Abholen und Fortbringen der Postsendungen usw. besorgt ein

---

1) s. ZDMG. 57, LVI; 58, LXIV f. LIV.

Diener. Über seine Person, seine Remuneration und sonstigen Einkünfte ist zwischen dem geschäftsführenden Vorstande und dem Bibliothekar ein Einvernehmen zu treffen.

§ 6. Der Bibliothekar verwaltet die Bibliothek auf Grund der vorliegenden von der allgemeinen Versammlung gebilligten Bibliotheksordnung sowie, insofern diese nicht ausreicht, auf Grund der in der Bibliothek bisher üblichen Praxis.

§ 7. Zur Beratung von Änderungen der Bibliotheksordnung kann durch die allgemeine Versammlung ein Ausschuß eingesetzt werden, dem tunlichst in Bibliotheksangelegenheiten sachverständige Mitglieder der Gesellschaft angehören sollen. Mitglied des Ausschusses ist ferner stets der jedesmalige Bibliothekar und, falls dieser nicht dem geschäftsführenden Vorstand angehört, ein Mitglied des letzteren. Den Vorsitz im Ausschuß führt das Mitglied des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 8. Sofern dem Bibliothekar für die laufenden Ausgaben nicht Mittel in bestimmter Höhe gewährt werden, sind die Kosten für Einbände, Formulare, Materialien usw., die aus dem regelmäßigen Bibliotheksbetriebe erwachsen, in der jeweilig sich ergebenden Höhe durch die Kasse der D. M. G. zu begleichen.

Für außergewöhnliche Ausgaben bedarf der Bibliothekar der Genehmigung des geschäftsführenden bezw. des Gesamtvorstandes.

§ 9. Der Bibliothekar verfügt selbständig, im Sinne der bestehenden Vorschriften:

1. Über die in der Bibliothek sich aufsammelnden Dubletten. Sofern es nicht wünschenswert ist, diese, sei es zu Vorlesungszwecken, sei es zum Gebrauch im Lesezimmer, zu behalten, sind dieselben auszutauschen oder zu verkaufen.[1])
2. Über die ihm durch die allgemeine Versammlung oder den Vorstand der D. M. G. gewährten Mittel sowie den Erlös aus den Dubletten. Der Erlös aus den Dubletten ist zur Ergänzung von Lücken der Bibliothek zu verwenden.
3. Über die durch den Betrieb des Arbeitszimmers (Lesezimmers) und über sonst aus dem Betrieb der Bibliothek einkommende Gelder (s. z. B. § 37), die wieder für die Bibliothek zu verwenden sind.

1) Die Dubletten der Bibliothek Socin sind bestimmungsgemäß an die Universitätsbibliothek in Basel zu senden. Aus dem Legat Thorbecke's stammende Werke dürfen, auch als Dubletten, nie veräußert werden.

§ 10. Der Bibliothekar darf kleinere Schenkungen von Büchern selbständig entgegennehmen. Schenkungen einer größeren Zahl von Büchern bedürfen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 11. In die Bibliothek sollen keine Bücher aufgenommen werden, die den Zwecken der Bibliothek fremd sind. Solche Bücher, wenn sie einzeln als Geschenk angeboten werden, sind abzulehnen; finden sie sich in einer größeren der Bibliothek zugefallenen Masse, so sind sie ebenso wie die Dubletten zu behandeln.

§ 12. Über Einnahmen und Ausgaben, Bücherbestellungen bei Buchhändlern, Absendung von Briefen, Bücherausgabe usw. hat der Bibliothekar Buch zu führen. Die Geschäftsbücher sind dem geschäftsführenden Vorstand auf Verlangen vorzulegen.

§ 13. Der Bibliothekar hat jährlich der allgemeinen Versammlung einen Bericht vorzulegen.

§ 14. Akten, die sich auf die Bibliothek beziehen, sind vom Bibliothekar besonders zu sammeln und nach dem Inhalt zu ordnen.

Ebenfalls in sich geordnet sind die Akten zu sammeln, die sich auf den Tauschverkehr der Bibliothek beziehen.

Wichtigere Urkunden, z. B. Feuerversicherungs-Polizen, sollen unter die vom Schriftführer der D. M. G. aufzubewahrenden allgemeinen Gesellschaftsakten aufgenommen werden.

§ 15. Über die der Bibliothek gehörenden Gegenstände ist ein Inventar zu führen, in das zugleich alle nötigen Angaben über die der Bibliothek nicht gehörenden Gegenstände der inneren Einrichtung aufzunehmen sind.

§ 16. Über alle die Bibliothek angehenden Festsetzungen und Verträge ist in der Zeitschrift zu berichten, bezw. sind sie dort dem Wortlaut nach abzudrucken.

§ 17. Die zur Zeit (Oktober 1905) außer dieser Bibliotheksordnung für die Bibliothek giltigen, in der Zeitschrift abgedruckten Festsetzungen und Verträge finden sich:

Bd. 45 (1891) S. XXI (Vertrag mit der preuß. Regierung) und S. 491 (Thorbecke's Nachlaß);
Bd. 52 (1898) S. XXIII (Dispositionsfonds) und
Bd. 57 (1903) S. LXIII (Vertrag betr. die Bibliotheksräume).

§ 18. Der Bibliothekar ist im besonderen verpflichtet:

1. zur Führung der Zugangslisten;

2. zur Fortführung des alphabetischen Zettelkataloges;
3. zur Fortführung des systematischen Zettelkataloges;
4. zur ordnungsmäßigen Führung des Buchbindergeschäfts.

§ 19. Bemerkungen zu § 18. 1.

In sich abgeschlossene Werke sowie Anfänge von Publikationen, die in verschiedenen Teilen erscheinen, werden nach fortlaufenden Nummern in der Zeitschrift verzeichnet. Es empfiehlt sich, Abdrücke dieser Listen zu sammeln und zu vereinigen. Sie gelten als Zugangskatalog zum Handgebrauch auf der Bibliothek.

Die Zugangsnummer ist mit dem Datum des Eingangs sowohl auf den Publikationen als auch auf den Katalogzetteln zu vermerken.

Fortsetzungen zu Publikationen, von denen schon Teile vorhanden sind, sind außer in der Zeitschrift in besonderen Listen zu vermerken. Zweckmäßig sind nur alphabetisch geordnete Zettel bezw. Kartons, wie sie auf den preußischen Universitäts-Bibliotheken üblich sind. Zur Zeit werden Fortsetzungen zu Zeitschriften in einem Bande, Fortsetzungen zu anderen Werken auf Zetteln vermerkt.

Bei diesen Fortsetzungen ist überall da, wo es sich nicht um eine in regelmäßigen Zeiträumen erscheinende Publikation handelt, das Datum des Eingangs sowohl auf der Publikation als auch in den Listen zu verzeichnen.

In allen Zugangslisten ist notwendig anzugeben, woher und auf welche Weise (ob durch Kauf, Geschenk, Tausch oder sonst) eine Publikation in die Bibliothek gelangt ist, bei Ankäufen auch der Preis. Nur wenn die Publikation in der unter § 27 genannten Liste der durch Tauschverkehr regelmäßig eingehenden Publikationen mit aufgeführt ist, kann in den Zugangslisten der Nachweis der Herkunft fortgelassen werden.

§ 20. Bemerkungen zu § 18, 2:

Die alphabetische Anordnung ist nach einheitlichen Grundsätzen durchzuführen. Für sie gilt, soweit nicht (für Orientalia) die Bibliothek eine eigene feste Praxis herausgebildet hat, die Praxis der Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S.

Es ist besonders darauf zu achten, daß die nötigen Verweisungen gemacht werden. Es ist insbesondere stets zu verweisen von dem Herausgeber bezw. Bearbeiter eines orientalischen Werkes auf dieses selbst. Ferner ist im allgemeinen, wenn ein Werk unter einem sachlichen Ordnungswort steht, von dem event. Herausgeber

bezw. Bearbeiter auf jenes Ordnungswort zu verweisen; notwendig muß dies bei ungarischen und russischen Werken geschehen.

Bei Serienpublikationen, die aus einzelnen selbständigen Teilen bestehen, müssen, abgesehen von der Katalogisierung der einzelnen Teile, Zettel vorhanden sein, die eine Übersicht sämtlicher vorhandenen Teile enthalten. Diese Übersicht muß mindestens enthalten: die genaue Aufzählung der Teile, mit Angabe des Erscheinungsjahres; die Ordnungsworte, unter denen die betr. Teile besonders katalogisiert sind; die Signatur, sofern diese Teile nicht beisammen gelassen, sondern auf verschiedene Abteilungen verteilt sind.

§ 21. Bemerkung zu § 18, 3:

Es gilt die allgemeine Praxis des gedruckten Kataloges, die in Zweifelfällen oder wo ein Schwanken sich zeigt, dem Sinne des Ganzen gemäß und unter event. Zurückgehen auf die Vorlage (Schema des Realkataloges der Königl. Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S., 3. Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Leipzig 1888) auszugestalten ist.

§ 22. Bemerkungen zu § 18, 4:

Dem Buchbindergeschäft ist möglichste Sorgfalt zu widmen. Die Einbände sollen zweckentsprechend sein. Unnötige Kosten sind zu vermeiden, aber wichtige Werke sind dauerhaft und gut zu binden. Sofern Broschüren in Kästen vereinigt werden, soll dies jedenfalls nur bei ganz kleinen Schriften geschehen. Sie dürfen nie über 100 Seiten betragen. Auch kleinere Schriften, die wichtiger sind und voraussichtlich öfter gebraucht werden, sind zu binden. Solche, die in Kästen vereinigt werden, müssen jedenfalls so geheftet sein, daß jeder Teil der Publikation fest mit dem Ganzen verbunden ist und ein Verlust bei event. Benutzung keinesfalls zu befürchten ist.

Der Aufdruck ist dem Buchbinder genau vorzuschreiben. Er muß zweckentsprechend und durchaus genau sein. Es ist z. B. unzweckmäßig, wenn auf Bänden von Wörterbüchern hinten nur die Bandzahl aufgedruckt und nicht auch angegeben wird, welche Teile des Alphabets die einzelnen Bände umfassen. Bei Werken, die aus Teilen bestehen, ist die Teilbezeichnung vollständig und durchaus genau anzugeben. Neben der Teilbezeichnung ist auch der Jahrgang bezw. das Erscheinungsjahr aufzudrucken, damit der Band, je nachdem er zitiert wird, leicht und sicher gefunden werden kann.

Umschläge sind beizubehalten, nach der Praxis 1903—1904.

Über Titel und Register vgl. § 23 am Ende.

§ 23. Es ist eine Hauptaufgabe des Bibliothekars dafür zu sorgen, daß die Publikationen, die in die Bibliothek gelangen, vollständig seien oder, wenn eine Lücke oder ein Defekt festgestellt wird, nach Möglichkeit vervollständigt werden.

Bei solchen Werken, die in Teilen erscheinen (Zeitschriften, Serienpublikationen, andere Werke), sind die Grundlage der Nachprüfung, ob sie vollständig in die Bibliothek gelangen, die oben in § 19 genannten Zettel (Kartons) bezw. das Zeitschriften-Journal.

Für jede in die Bibliothek gelangende periodische Publikation, Serienpublikation und dgl., sowie für jedes aus verschiedenen Teilen bestehende oder auf verschiedene Teile berechnete Buch, von dem ein Teil auf irgend eine Weise in die Bibliothek gelangt, ist ein derartiger Zettel (Karton) anzulegen bezw. die Publikation ist in dem Zeitschriften-Journal zu verzeichnen.

Ergeben sich bei der Anlage oder der Fortführung dieser Listen (vgl. dazu § 19) Lücken, so ist, sofern nicht von vornherein Zweifel ausgeschlossen sind oder nach Art der Publikation ein weiteres Abwarten angezeigt ist, sogleich festzustellen, ob die betr. Teile erschienen sind.[1]) Fehlendes ist, wenn die Bibliothek ein Recht auf die Einlieferung hat, sogleich zu reklamieren und die Reklamation ist gegebenen Falles zu wiederholen. Gelangt die Publikation auf andere Weise in die Bibliothek, so ist an die Stelle, von der das bisher Erhaltene in die Bibliothek oder an die Gesellschaft gelangt ist, die Bitte um Vervollständigung zu richten.

Können einerseits Lücken entdeckt werden beim Eintragen neuer Eingänge, so kommt es andrerseits vor, daß zwar nicht Lücken entstehen, aber eine weitere Zusendung überhaupt unterbleibt. Die auf diese Weise entstehenden Defekte können auf sichere Weise nur festgestellt werden, wenn die Zettel (bezw. das Zeitschriften-Journal) eigens daraufhin durchgesehen werden. Dies soll jährlich mindestens einmal geschehen.

Ist es nicht möglich, Fehlendes zu erhalten, so ist bei wichtigen Werken nach Möglichkeit Vervollständigung durch den

1) Durch Befragen der Umschläge, der bibliographischen Hilfsmittel oder durch schriftliche Anfrage direkt oder beim Buchhändler.

Buchhandel ins Auge zu fassen. Auch die Aufführung in Listen wie z. B. der Zeitschr. Bd. 57 (1903) S. LII f. abgedruckten ist zu empfehlen.

Die Tatsache, daß reklamiert oder Vervollständigung erbeten oder das Fehlende bestellt oder in den erwähnten Listen aufgeführt ist, ist in den Zugangslisten an der gehörigen Stelle unter Beifügung des Datums zu vermerken. Ebenda ist der Erfolg der Maßnahme, gleichfalls mit Datum, einzutragen.

Wesentlich für Vollständigkeit eines Werkes sind Titel und Register. Es ist stets nachzuprüfen, ob diese geliefert sind, andernfalls sind sie sogleich zu reklamieren. Das Vorhandensein von Titel und Register ist zweckmäßig in den Fortsetzungs-Listen zu vermerken. Erst wenn Titel und Register vorhanden sind, oder eine Mitteilung bezw. eine andere Sicherheit vorliegt, daß sie nicht erhältlich sind, ist der betr. Band zum Buchbinder zu geben. Im zweiten Falle ist in den Band vorn ein entsprechender Vermerk hineinzuschreiben.

## B. Schriftenaustausch.

§ 24. Über einlaufende Anträge auf Schriftenaustausch beschließt der geschäftsführende Vorstand auf Grund eines vom Bibliothekar abzugebenden Gutachtens. Der Schriftführer der D. M. G. führt die Korrespondenz, die zur Einleitung des Austausches nötig ist.

Glaubt der Bibliothekar, daß im Interesse der Vervollständigung der Bibliothek ein Schriftenaustausch, der noch nicht besteht und auf den ein Antrag nicht vorliegt, erwünscht wäre, so hat er bei dem geschäftsführenden Vorstand anzufragen, ob dieser gegen den Austausch an sich etwas einzuwenden hat. Ist dies nicht der Fall, so darf der Bibliothekar als solcher bei dem betr. Institut usw. anfragen, ob es in ein Austauschverhältnis mit der Gesellschaft zu treten geneigt sein würde. Die event. günstige Antwort hat der Bibliothekar dem Schriftführer zu übergeben, der dann den Schriftenaustausch einzuleiten hat.

§ 25. Beschlüsse des Vorstandes, welche den Schriftenaustausch betreffen, sind jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen. Ebenso sind Aufkündigungen des Austausches seitens der Institute usw., mit denen die D. M. G. bis dahin in Schriftenaustausch stand, jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen.

Alle den Austausch betreffenden Schriftstücke hat der Biblio-

thekar als besondere Akten aufzubewahren (vgl. § 14). Neue Schriftstücke werden dem Bibliothekar vom Schriftführer übergeben, sobald dieser derselben zur Führung der Korrespondenz nicht mehr bedarf.

§ 26. Andrerseits hat der Bibliothekar dem Schriftführer stets Mitteilung zu machen, wenn eine Publikation, die die Bibliothek im Austausch erhält, zu erscheinen aufhört oder trotz wiederholter Reklamation nicht eingesandt wird.

§ 27. In der Zeitschrift ist alljährlich eine Liste zu veröffentlichen, aus welcher unzweideutig hervorgeht, auf den Eingang welcher Publikationen die Gesellschaft gemäß den getroffenen Vereinbarungen ein Recht hat (vgl. Zeitschr. Bd. 58 [1904] S. XVI ff.).

In ein Handexemplar dieser Liste, das ihm von der Druckerei durchschossen zu liefern ist, hat der Bibliothekar alle ihm bekannt werdenden Veränderungen einzutragen. Dies Handexemplar des Bibliothekars hat der Schriftführer beim Fertigstellen des Manuskripts einer neu zu druckenden Liste einzusehen, dem Bibliothekar aber sogleich wieder zuzustellen.

Die Korrektur der neuen Liste lesen sowohl der Bibliothekar als der Schriftführer.

## C. Dem Bibliothekar zu liefernde Sonderabdrücke.

§ 28. Dem Bibliothekar sind Sonderabdrücke der in der Zeitschrift veröffentlichten Bibliotheks-Listen (§§ 19, 23, 27) in der von ihm gewünschten Zahl zu Bibliothekszwecken zu gewähren. Ebenso erhält er regelmäßig Abzüge der die Gesellschaft betreffenden Nachrichten und insbesondere zwei durchschossene Exemplare des Mitgliederverzeichnisses.

## D. Allgemeine Benutzungsordnung.

§ 29. Die Stunden, während welcher die Bibliothek für das Entleihen von Büchern und die Benutzung des Lesesaales geöffnet wird, werden durch Anschlag am schwarzen Brett bekannt gemacht. Sie ist während des Semesters wöchentlich mindestens zweimal je $1^1{}_2$ Stunde zu öffnen. Zur Zeit ist sie Montags, Mittwochs und Freitags 11—$12^1/_2$ Uhr geöffnet.

§ 30. Ist der Bibliothekar Dozent an der Universität Halle und verwaltet sein Amt als Nebenamt, so ist er nicht verpflichtet,

während der Universitäts-Ferien in Halle anwesend zu sein. Er hat aber, soweit nicht ein Stellvertreter offiziell seine Funktionen übernimmt, dafür Sorge zu tragen,

1. daß die für die Bibliothek eingehenden Briefe ihm nachgesandt bezw. von einem Vertreter in Empfang genommen und geöffnet, der Briefwechsel erledigt und die nötigen Unterschriften von ihm geleistet werden, damit eingeschriebene und Wertsendungen abgeholt werden können. Sofern Eigentum der Bibliothek an ihn gelangt, hat er es an den Diener zum Zweck alsbaldiger Niederlegung in den Räumen der Bibliothek zu senden;
2. daß die eingelaufenen Bestellungen erledigt werden.

§ 31. Zum Zweck der Reinigung und der Revision kann die Bibliothek in jedem Jahr entweder einmal etwa 8 Tage lang hintereinander oder zweimal je 3—4 Tage lang geschlossen werden.

§ 32. Das Recht der Benutzung der Bibliothek steht allen Mitgliedern der Gesellschaft unter den Bedingungen dieser Bibliotheksordnung zu.

Die Bibliothek ist überdies laut Vertrag mit der preußischen Regierung (Zeitschr. Bd. 45 [1891] S. XXII) nach Maßgabe der Ausleihbestimmungen der Universitäts-Bibliothek Halle, doch innerhalb der eigenen Bibliotheksstunden, dem öffentlichen Gebrauch freizugeben.

In besonderen Fällen ist der Bibliothekar befugt, auch darüber hinaus Nichtmitgliedern die Benutzung der Bibliothek zu gestatten, sofern nicht Interessen von Mitgliedern entgegenstehen.

Alle Benutzer haben, soweit nicht unten Ausnahmen festgesetzt sind, gleiche Rechte und Pflichten.

§ 33. Die Bibliothek verlangt von Nichtmitgliedern Bürgschaft im allgemeinen in derselben Weise, wie dies bei den preuß. Universitäts-Bibliotheken der Fall ist.

§ 34. Die Bürgschaft ist schriftlich auszustellen. Auf Erfordern der Bibliotheksverwaltung muß die Unterschrift des Bürgen gerichtlich oder notariell oder durch einen zur Führung eines Amtssiegels berechtigten Beamten ordnungsmäßig beglaubigt werden.

§ 35. Die Benutzer und deren Bürgen verpflichten sich für Schäden und für Verlust zu haften. Bei einer Verletzung, Beschmutzung oder Befleckung eines Buches, bei Unterstreichen von Stellen des Textes und Einschreiben von Randbemerkungen wird

der Entschädigungswert von der Bibliotheksverwaltung festgestellt. Dieser ist binnen 8 Tagen nach erhaltener Aufforderung an die Bibliotheksverwaltung zu Händen des Bibliothekars zu zahlen. Wird ein Buch unbrauchbar gemacht oder verloren, so hat der Entleiher binnen 4 Wochen nach erhaltener Aufforderung den von der Bibliotheksverwaltung bestimmten Preis zu zahlen. In Zweifelsfällen kann der Entleiher das Urteil des geschäftsführenden Vorstandes anrufen, das dann maßgebend ist.

§ 36. Bei Bestellungen sind im Interesse des Bestellers die Titel möglichst genau, namentlich unter Angabe von Erscheinungs-Ort und -Jahr anzugeben.

Steht dem Besteller der gedruckte Katalog zur Verfügung, so ist zweckmäßig die Signatur hinzuzufügen. Es ist dabei besonders darauf zu achten, daß das Format nicht fortgelassen werde.

§ 37. Über jedes entliehene Werk ist eine besondere Quittung auszustellen. Als gültige Empfangsscheine können nur die von der Bibliothek ausgegebenen Vordrucke anerkannt werden, sofern sie ordnungsmäßig ausgefüllt und unterschrieben sind. Diese Vordrucke werden zu sofortigem Gebrauch auf der Bibliothek umsonst, im übrigen 20 Stück zu 10 Pf. abgegeben.

§ 38. Bei Rückgabe der Bücher werden die Quittungen entweder von der Bibliotheksverwaltung vernichtet oder, auf Wunsch des Benutzers, diesem zurückgegeben. Etwaiges Porto für Rücksendung hat der Benutzer sogleich dem Wunsche nach Rücksendung beizufügen.

§ 39. Werke, die in der Bibliothek oft gebraucht werden, namentlich bibliographische Hilfsmittel, Wörterbücher usw., sowie ungebundene Werke können nur im Lesesaal der Bibliothek benutzt werden. Ausnahmen darf der Bibliothekar in besonderen Fällen gestatten, aber stets nur auf kürzeste Zeit.

Münzen, Inschriften und ähnliche Stücke der Sammlungen sind nur innerhalb der Bibliothek benutzbar. Ausnahmen sind nur in besonderen Fällen und nur nach Genehmigung durch den geschäftsführenden Vorstand zulässig.

§ 40. Die Verleihung der Bücher erfolgt im allgemeinen auf zwei Monate, diejenige von Zeitschriften und Sammelbänden auf vier Wochen. In Ausnahmefällen z. B. für Vorlesungszwecke erfolgt Verleihung auf längere Zeit. Für die Entleihung von Handschriften werden zwischen dem Bibliothekar und dem Benutzer

besondere Vereinbarungen getroffen, wobei auf die Zwecke des Benutzers Rücksicht zu nehmen ist.

§ 41. Ist ein Buch inzwischen nicht anderweitig verlangt, so kann auf Antrag des Benutzers die Frist verlängert werden. Nicht erfolgte Antwort gilt als Zusage. Wird nichts anderes bestimmt, so gilt für die neue Frist dieselbe Zeitdauer wie für die erste, doch unter der Bedingung, daß das Buch oder die Bücher, um die es sich handelt, wenn sie zu irgend einem Zeitpunkt der neuen Frist von anderer Seite verlangt werden (s. § 45), nach Mitteilung ohne Verzug zurückgegeben werden.

§ 42. Wer entliehene Bücher über die vereinbarte Frist hinaus behält, wird gemahnt und hat die dadurch erwachsenden Kosten zu tragen.

§ 43. Druckwerke sollen im allgemeinen nicht länger als sechs Monate außerhalb der Bibliothek verbleiben. Wird es gestattet sie länger zu behalten, so ist jedenfalls der Entleihungsschein von dem Entleiher auf Grund des ihm vorliegenden Werkes zu erneuern. Auf dem erneuerten Schein und im Ausleihebuch hat der Bibliothekar die Tatsache der Erneuerung und das Datum des ersten Scheins zu vermerken.

Länger als ein Jahr dürfen Druckwerke nicht außerhalb der Bibliothek bleiben; sie müssen zu Zwecken der Revision unter allen Umständen vom Bibliothekar eingefordert und an diesen eingesandt werden.

§ 44. Der Bibliothekar hat das Recht, zu Verwaltungszwecken auch vor Ablauf der Entleihungsfrist die Rückgabe einzelner oder die gleichzeitige Rücklieferung aller entliehenen Bücher oder Handschriften zu verlangen. Er wird sie dem Benutzer aber auf Wunsch so bald als möglich wieder zur Verfügung stellen.

§ 45. Der Bibliothekar hat die Pflicht, Bücher, die über die erstmalig vereinbarte Frist hinaus verliehen sind und anderweitig verlangt werden, sogleich einzufordern und dem Besteller ohne Verzug zur Verfügung zu stellen.

Ist die Frist noch nicht verstrichen, so hat er dem Besteller davon Mitteilung zu machen und weiter auf Wunsch anzugeben, wann die Frist verstrichen sein wird. Der Besteller hat dann das Recht, das Buch bezw. die Bücher für sich zu belegen.

§ 46. Der Aufforderung des Bibliothekars, Bücher zurückzuliefern, ist umgehend nachzukommen.

§ 47. Die Zusendung und Rücksendung von wertvollen Werken, besonders die von Handschriften, hat unter angemessener Versicherung zu erfolgen.

§ 48. Von der Bibliothek entliehene Bücher dürfen — außer zu Vorlesungszwecken an Hörer — nicht durch den Entleiher an andere Personen weiter gegeben werden.

§ 49. Wer Bücher von der Bibliothek entliehen hat, ist verbunden, jede Änderung seiner Wohnung der Bibliotheksverwaltung sofort anzuzeigen. Wer auf längere Zeit verreist und die Bücher nicht mitnimmt, hat sie vorher zurückzugeben.

Zu Reisen ins Ausland dürfen Bücher nur nach ausdrücklicher Einwilligung des Bibliothekars mitgenommen werden, der dazu die Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes zu erwirken hat.

§ 50. Alle Schreiben und Sendungen an die Bibliothek sind zu richten: An die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Halle a. S., Wilhelmstr. 37, ohne Nennung eines Namens.

§ 51. Auswärtige Entleiher haben alle Kosten der Zusendungen und der Rücksendungen an die Bibliothek zu tragen.

§ 52. Jedem Benutzer ist einmalig ein Abzug dieser „Benutzungsordnung“ zu übermitteln.

§ 53. Wenn ein Benutzer die Bestimmungen der Benutzungsordnung gröblich verletzt, ist der Bibliothekar berechtigt, ihm weitere Bücher entweder so lange zu versagen, bis er eine Gewähr anderen Verhaltens gibt, oder nur unter der Bedingung zu verabfolgen, daß eine andere Bibliothek die Entleihung vermittelt und die Erklärung abgibt, die Benutzung der Bücher nur innerhalb ihrer Amtsräume zu gestatten. In solchem Falle haftet die Verwaltung der betr. Bibliothek für die Bücher.

§ 54. Nach zweimal erfolgter Mahnung durch einen eingeschriebenen Brief wird polizeiliche oder gerichtliche Hilfe zur Wiedererlangung der Bücher in Anspruch genommen. Entleiher, welche es dazu haben kommen lassen, verlieren das Recht zur Benutzung der Bibliothek für immer.

## E. Lesezimmer (Arbeitszimmer).

§ 55. Mit der Bibliothek ist ein Lesezimmer (Arbeitszimmer) verbunden, in dem auch die Möglichkeit vorgesehen ist, Vorlesungen abzuhalten. In diesem Lesezimmer ist eine Handbibliothek auf-

gestellt und die neuesten Nummern der die Benutzer interessierenden Zeitschriften sowie andere Neueingänge ausgelegt.

§ 56. Dieses Lesezimmer ist für die gewöhnliche Benutzung zu denselben Stunden geöffnet, während welcher die Bücherausgabe stattfindet.

§ 57. Mitgliedern der Gesellschaft und Studierenden, die von ihren Lehrern empfohlen werden, können Schlüssel verabfolgt werden, welche es ihnen ermöglichen, das Lesezimmer auch außerhalb der gewöhnlichen Stunden zu benutzen.[1])

Ausgeschlossen für die Benutzung sind die Stunden, während welcher in dem Arbeitszimmer Vorlesungen abgehalten werden. In besonderen Fällen kann die Benutzung des Arbeitszimmers auch während der Ferien gestattet werden.

§ 58. Die in § 59 erwähnten Benutzer des Arbeitszimmers haben sich schriftlich auf Ehrenwort zu verpflichten, ohne Erlaubnis des Bibliothekars nie ein Buch der Handbibliothek oder ein Heft oder Buch der ausliegenden neuen Eingänge, auch nicht auf kurze Zeit, aus der Bibliothek mit sich zu nehmen.

Sie haben ferner ein Schlüsselpfand von 3 Mark, sowie für Belegung eines festen Platzes mit besonders verschließbarem Schubfach 1 Mark für jedes Semester zu entrichten.

§ 59. Es ist folgende Lesesaal-Ordnung festgesetzt:

1. Die Benutzer des Arbeitszimmers haben sich vor jeder Benutzung desselben in das auf Platz XII aufliegende Buch einzutragen und die darin enthaltenen Spalten genau auszufüllen.
2. Platz XII ist für die gemeinsame Benutzung bestimmt. Es wird gebeten, die dort sich findenden Bücher, Geräte usw. auf ihrem Platz zu belassen, bezw. nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu bringen.
3. Die Benutzung der Handbibliothek ist ohne Weiteres gestattet. Die Bücher sind nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu stellen.
4. Die Ausgabe von Büchern des Magazins für das Arbeitszimmer erfolgt:
   a) wie die Ausgabe von Büchern, die nach Haus entliehen werden (vergl. Anschlag am schwarzen Brett);

1) Es ist die Einrichtung getroffen, daß das Arbeitszimmer unter Abschluß der übrigen Räume der Bibliothek betreten werden kann.

b) nach Bestellung mittels eines ordnungsmäßig ausgefüllten Bestellscheines, der in den auf Platz XII befindlichen Korb zu legen ist. Bei Anwesenheit des Bibliothekars werden Bestellungen dieser Art sobald als möglich erledigt.

Bei Bestellungen für das Arbeitszimmer ist auf dem Bestellschein das Wort „Lesesaal" und die Nummer des Platzes, den der Benutzer gewählt hat, zu vermerken.

5. Bei Ausgabe der Bücher werden die Bestellscheine vom Bibliothekar als Quittungen zurückbehalten.
6. Aus dem Magazin entliehene Bücher, die der Besteller weiter benutzen will, sind von diesem auf seinem Platze zu belassen. Erledigte Bücher sind an den Bibliothekar gegen Aushändigung der Quittung zurückzugeben oder an einen hierfür bestimmten Platz zu legen, unter Beifügung eines Zettels, der die Signaturen, die Zahl der Bände, den Namen des Benutzers und die Bemerkung „Erledigt" mit Datum enthält. In letzterem Falle wird der Bibliothekar je nach Wunsch die entwerteten Quittungen auf den Platz des Benutzers legen oder vernichten.
7. Bücher der Handbibliothek in die Schubfächer einzuschließen, ist verboten. Zuwiderhandelnde haben eine Buße von 3 Mark zu bezahlen.
8. Lautes Sprechen oder Verursachung anderer Störungen im Arbeitszimmer ist verboten.
9. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat die Flurtür nach ihrem Zuschlagen sorgfältig abzuschließen. Innerhalb der Bibliothek wolle man den Schlüssel zur Flurtür nicht aus der Hand legen, um nicht bei zeitweiligem Verlassen des Arbeitszimmers durch das selbsttätige Zuschlagen der Flurtür ausgeschlossen zu werden.
10. Wenn elektrisches Licht gebrannt wird, haben die Benutzer bei Verlassen ihres Platzes ihre Lampe auszudrehen. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat auch die etwa brennende für die allgemeine Beleuchtung dienende Lampe auszudrehen.
11. Im übrigen gelten für die Benutzer des Arbeitszimmer die Bestimmungen der Bibliotheksordnung.

§ 60. In die Handbibliothek sind wesentlich solche Werke einzustellen, deren Bereithaltung für den Gebrauch durch mehrere

erwünscht ist. Dahin gehören namentlich wichtigere Handbücher, Wörterbücher, Grammatiken, bibliographische Hilfsmittel, Handschriften-Kataloge, die neueren Bände der wichtigsten allgemeinen Zeitschriften u. dergl.

Solche für die häufigere Benutzung durch mehrere bereit zu haltende Bücher der Handbibliothek sollen am Ort nicht ausgeliehen werden. Ausnahmen können nur in besonderen Fällen, und zwar nur sofern dadurch die Interessen der Benutzer des Arbeitszimmers nicht verletzt werden, durch den Bibliothekar gestattet werden. Nach auswärts können Bücher der Handbibliothek an sich verliehen werden, sofern sie nicht unter die Bestimmung von § 39 fallen. Wenn aber ein Buch der Handbibliothek von einem Benutzer des Lesesaals zu einem bestimmten Zwecke gebraucht wird, gilt es als von ihm für den Lesesaal entliehen, wobei als Entleihungstermin der Zeitpunkt gilt, an dem er die Benutzung des Werkes begann. Es treten dann die allgemeinen Ausleihebestimmungen in Kraft.

§ 61. Ausgeschlossen von jeder Verleihung sind solche Werke, die ausdrücklich zum Zwecke einer Präsenz-Bibliothek in die Bibliothek gestiftet sind.

Der Bibliothekar darf ferner Dubletten, die sich hierfür eignen, der festen Präsenz-Bibliothek einverleiben.

Solche nicht ausleihbaren Bücher sind besonders zu kennzeichnen.

§ 62. Über die Bücher der Handbibliothek ist ein Katalog im Arbeitszimmer auszulegen. Ein kurz gefaßtes, aber zur Kontrolle ausreichendes zweites Exemplar ist im Geschäftszimmer zu führen.

§ 63. Dozenten der Universität Halle dürfen mit Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes in dem Arbeitszimmer solche orientalistische Vorlesungen abhalten, zu denen eine größere Anzahl von Büchern der Bibliothek oder schwer zu transportierende oder nicht ausleihbare Bücher oder Gegenstände (Inschriften, Münzen usw.) nötig sind.

§ 64. Die Benutzung des Magazins ist nur in dem Umfange wie bei der Universitäts-Bibliothek Halle gestattet. Das Magazin betreffende Anordnungen, die der Bibliothekar im Interesse der Ordnung für nötig hält, sind streng zu befolgen.

In Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars ist das Magazin aber überhaupt nicht zugänglich. Es soll der Ge-

sichtspunkt maßgebend sein, daß das Magazin nicht benutzt wird, ohne daß unmittelbar nach jeder Benutzung eine Kontrolle des Magazins durch den Bibliothekar oder seinen Beauftragten stattfinden kann.

Keinesfalls dürfen in Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars oder seines Beauftragten die elektrischen Lampen des Magazins benutzt werden.

Auch ist kein Besucher befugt, die Heizung im Magazin selbst einzustellen.

§ 65. In den Räumen der Bibliothek darf nicht geraucht werden.

## Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1905 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1369 Herr J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7, und

1370 Herr Prof. F. C. Eiselen in Evanston, Ill., Garrett Biblical Institute.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Prof. Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, in Paris,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Sam. Ives Curtiss in Chicago,

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh († 11. Juli), und

Herrn Konsistorialrat Prof. Dr. Friedrich Baethgen, Rohrbach b. Heidelberg († 5. Sept.).

Ihren Austritt erklärten: Herr Rabbiner Prof. Dr. G. Klein in Stockholm und Herr Dr. Berthold Laufer in New York

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. Friedrich Giese, Gymnasialoberlehrer in Greifswald i. Pom., Fleischerstr. 17,

Herr Prof. P. Holler, Gowanda, Catt. Co., N. Y.,

Herr Dr. Alfred Jahn, Prof. in Wien, XVIII, Staatsrealschule, und

Herr Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II.

# Verzeichnis der vom 1. Juni bis 31. August 1905 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

## I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 210. 4°. Handschriften-Verzeichnisse, Die, der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Band 13. Verzeichnis der lateinischen Handschriften von Valentin *Rose*. Zweiter Band, dritte Abteilung. Berlin 1905. (Von der General-Direktion der Königl. Bibliothek.)
2. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVI, Nos. 3 & 4. March-April 1905. London.
3. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 23. Bandes 1. Abtheilung. München 1905.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 5. 1905. Heft 2. Göttingen 1904. 1905.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIV. Fasc. 1—4. Roma 1905.
6. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCI. 1904. Rendiconti dell' adunanza solenne del 4 giugno 1905. Vol. III. Roma 1905.
7. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. – VIII^e Série. Tome VI. No. 7. St.-Pétersbourg 1904.
8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1905. Heft I. II. München 1905.
9. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1903. Report of the U. S. National Museum. Washington 1905.
10. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VI. No. 2. Louvain 1905.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIX. No. 179. Philadelphia 1905.
12. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIIII. — Fasc. III. Bruxellis 1905.
13. Zu Ah 12. XII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1904/1905. Voran geht: Der Mischneh Thorah, ein System der Mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre . . . von A. *Schwarz*. Wien 1905.

14. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller*. . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XVIII. Jahrgang (für 1904). Erstes Heft. Berlin 1905.

15. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VIII. Fasc. 83. 84. Anno IX. 1904—1905. Roma.

16. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Vierde Deel (Deel LVIII der geheele Reeks). Eerste en tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1905.

17. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-sixth Volume. First Half. New Haven 1905.

18. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXII, Part I. No. 2. 1903. Calcutta 1904. Vol. LXXIII, Part I. No. 3. 4. 1904. Part III. No. 3. 4. 1904. Calcutta 1904.

19. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. 1903. No. VI—X, June—December 1904. Calcutta 1904.

20. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July 1905. London.

21. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Extra Number. The Centenary Memorial Volume. Bombay 1905.

22. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. 1904. Volume XVIII. No. 55. Colombo 1905.

23. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society for the year 1903—1904. Vol. XXXV. Shanghai, o. J.

24. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome V. No. 2. 1905. Paris.

25. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Achter Jahrgang. No. 3. 4. 5. 6. 7. 1905. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

26. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VIII. 1905. No. 11. 12. 13. 14. 15. 16.

27. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVIII. Aflevering 1. Batavia | 's Hage 1905.

28. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLII. 1904. Aflevering 4. Batavia | 's-Gravenhage 1904.

29. Zu Bb 901h. 4°. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek of Java en Madoera. 1903. Uitgegeven voor rekening van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia—'s Gravenhage 1905.

30. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. IV. No. 4. 5. Vol. V. No. 1—5. Vol. VI. No. 1. 2. Leide 1903—1905.

31. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neunundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1905.

32. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XVIII. Band. 1. 2. Heft. Wien 1905.

33. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. I, 3. Leipzig 1905.

34. Zu Bb 1125 (5). *Brockelmann*, Carl, Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. [= Porta linguarum orientalium. Pars V.] Berlin 1905. (Zwei Exemplare, eins vom Verfasser und eins von den Verlegern Reuther und Reichard.)

35. Zu Bb 1190 (früher Eb 2020). Bibliotheca Buddhica (I.). Çikshāsamuccaya . . . edited by C. *Bendall*. III. St.-Pétersbourg 1901. (Von der Kaiserl. Akad. d. W. in St. Petersburg.) IV. Mūlamadhyamakakārikās . . . publié par Louis de la *Vallée Poussin*. II. VIII. Nyāyabindu . . . (ed.) Ѳ. И. *Щербатской*. St.-Pétersbourg 1904.

36. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. I. Fasciculus VII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1107.]

37. Zu Bb 1200, s, 88. Bālambhaṭṭī. A Commentary on the Mitākṣarā. Balambhaṭṭī Lakṣmī-ityaparanāmnī Mitākṣarāvyākhyā svapatnīLakṣmīdevīnāmnā Bālambhaṭṭapāyagunḍena viracitā | śrī*Govindadāsena* saṃśodhitā. Vol. I. Fasciculus II. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1114.]

38. Zu Bb 1200, s, 92. Baudhāyana Śrauta Sūtram. Edited by W. *Caland*. Fasciculus III. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1113.]

39. Zu Bb 1200, s, 230. Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya, Śuddhikaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus II. III. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1106. 1115.]

40. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintāmaṇi. Prayaścittakhaṇḍaṃ by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus IV. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1109.]

41. Zu Bb 1200, s, 395. The Tantravartika of *Kumārila Bhaṭṭa*. Translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus IV. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1116.]

42. Zu Bb 1200, s, 492. Márkaṇḍeya Puráṇa, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus IX. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1104.]

43. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. III, Fasciculus I. II. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1105. 1117.]

44. Zu Bb 1200, s, 535. *Narasiṃha Vājapeyī*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihāri Bhaṭṭācāryya*. Fasciculus VI. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1111.]

45. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. II, Fasciculus VI. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1108.]

46. Zu Bb 1200, s, 720. *Siddharṣi*, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharshi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi*. Fasciculus VIII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1110.]

47. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. IX. Fasc. II. Upsala.

48. Zu Dc 1680. 4°. Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule . . . edidit . . . Rubens *Duval*. Fasciculus II—VI. Parisiis 1890—1901. (II—V aus dem Vermächtnis Socin, VI vom Verleger durch gütige Vermittlung des Herausgebers.)

49. Zu Dh 185. 4°. Bibliotheca Friedlandiana . . . opera et studio Samuelis *Wiener*. Fasc. V. Petropoli 1904.

50. Zu Eb 195. List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts . . . deposited in the Sanskrit College, Benares, during 1902 (und 1903). Allahabad 1904. (Vom Press Office, Govt Press, United Provinces.)

51. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 19. 20. 21. Calcutta 1904.

52. Zu Eb 692. *Haraprasād Śāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Volume II, Part II. Volume III, Part I. Calcutta 1904.

53. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1905, 6. 7. Wienna.

54. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouraloaltaïques . . . VI. évfolyam. 1905. 1. szám. Budapest.

55. Zu Fe 150. 4°. Epigraphia Carnatica . . . by B. Lewis *Rice*. Vol. VIII (Part II). Bangalore 1904. (Vom Mysore Government.)

56. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXII. May 1905.

57. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Deuxième Année. No. 3. Juillet 1905. Paris, Rome.

58. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. No. 1. 2. Paris 1905.

59. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Settimo. Giugno. Luglio. Agosto. 1905. Firenze 1905.

60. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 3. Aflevering 3. Haarlem 1905.

61. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1905. No. 3.

62. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVII. Part 4. 5. London 1905.

63. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 264. VI. Bd. (Nr. 31.) 1905.

64. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXV, No. 6. 1905. June. Vol. XXVI, No. 1. 2. 1905. July, August. London.

65. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1905. No. 5. 6. Berlin.

66. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 3. Bombay 1905.

67. Zu Oc 1000. Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde . . . herausgegeben von M. *Grunwald*. Neue Reihe. Erster Jahrgang. Heft II. Berlin 1905.

68. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XX, Article 5. 6. 7. Tōkyō, Japan. 1905.

## II. Andere Werke.

11974. *Huart*, Cl., La classification des consonnes chez les Arabes au VIII^e siècle. Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, tome XIII. (Vom Verfasser.) De 508.

11975. Les œuvres arabes de Theodore Aboucara Evêque d'Haran. Édités pour la première fois par P. Constantin *Bacha*. B. S. Beyrouth 1904. Auch arab. Titel. De 11160.

11976. Documents persans sur l'Afrique publiés et traduits par Cl. *Huart*. (A. aus: Mémoires Orientaux [Paris 1905?]. Vom Verfasser.) Ec 1669. 4°.

11977. Jakob Jonas *Björnståhls* Briefe auf seinen ausländischen Reisen . . . aus dem Schwedischen übersetzt von Just Ernst *Groskurd* und Christian Heinrich *Groskurd*. Vierter Band . . . Rostock und Leipzig 1781. (Von Herrn Prof. Dr. Jacob.) Ob 3169.

11978. Hadschi Vesvese, ein Vortrag des türkischen Meddah's Nazîf Efendi nach dem Original in armenischen Lettern lateinisch umschrieben, zum erstenmal ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen herausgegeben von Hermann *Paulus*. Erlangen 1905. (Von Herrn Prof. Dr. Jacob.) Fa 2934.

11979. *Dussaud*, René, La Troie Homérique et les récentes découvertes en Crète. (A. aus: Revue de l'École d'Anthropologie de Paris. Quinzième Année. II. Février 1905.) Paris 1905. (Vom Verfasser.) Nh 248 = Y 4. 8°.

11980. *Dussaud*, René, Questions Mycéniennes. (A. aus: Revue de l'Histoire des Religions.) Paris 1905. (Vom Verfasser.) Ha 60 = Y 4. 8°.

11981. *Dussaud*, René, La Chronologie des rois de Sidon. (A. aus: Revue Archéologique.) Paris 1905. (Vom Verfasser.) Nd 157/50 = Y 4. 8°.

11982. *Райтъ*, В. Краткій Очеркъ исторій сирійской литературы. Переводъ съ англійскаго К. А. *Тураевой*. Подъ редакціей и съ дополненіями П. К. *Коковцова* . . . С.-Петербургъ 1902. (Von Prof. Kokowzoff.) Dc 1255. 4°.

11983. П. *Коковцовъ*, Древне-Арамейскія надписи изъ Нираба. Санктпетербургъ 1899. (A. aus den Записокъ Восточн. Отдѣл. Имп. Русск. Археолог. Общ. Томъ XII. Von demselben.) Dc 834. 4°.

11984. П. *Коковцовъ*, Толкованіе Танхума изъ Іерусалима на книгу пророка Іоны . . . Санктпетербургъ 1897. (Von demselben.) De $\frac{10900}{40}$. 4°.

11985. П. К. *Коковцовъ*, Новыя арамейскія надписи изъ Палмиры. (Aus: Извѣстій Русск. Археолог. Института въ Константинополѣ, Томъ VIII, вып. 3). София 1903. (Von demselben.) Dc $\frac{834}{50}$. 4°.

11986. *Littmann*, Enno, A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library. Princeton-Leipzig 1904. (Vom Verfasser.) De 163.

11987. *Reed*, William Allan, Negritos of Zambales. Manila 1904. = Ethnological Survey Publications, Volume II, Part I. Oc 2250. 4°.

11988. *Muller*, Frederic, Amérique — Asie — Afrique — Australie. Voyages — Découvertes — Ethnographie — Géographie — Colonisation — Navigation. Catalogue de livres . . . Amsterdam o. J. Ac 316.

11989. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 280. Ägyptologie. Afrika. Leipzig 1904. Ac 183q.

11990. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 285. Orientalia: Neuerwerbungen. I. Semitica Hamitica. II. Indica. Iranica. Leipzig 1905. Ac 183r.

11991. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 288. Ostasien . . . enthaltend u. A. die Bibliothek des † k. Dolmetschers K. Himly in Shanghai. Leipzig 1905. Ac 183[8].

11992. Histoire de la Sīmourgh et de l'union du fils du roi de l'occident avec la fille du roi de l'orient, montrant la puissance du destin. Traduite du persan par Aug. *Bricteux*. Extrait du Muséon Vol. VI. No. 1. 1905. Louvain 1905. (Von Prof. Victor Chauvin.) Ec 1945.

11993. Kurukh Folk-lore in the Original. Collected and transliterated by Ferd. *Hahn*. Calcutta 1905. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.) Fe 286.

11994. Annual Report of the Director General of Archaeology for the year 1903 = 04. Part I. Calcutta 1905. (Vom Superintendent of Government Printing, India.) Nf 380. 2°.

11995. *Weil*, Gotthold, Die Behandlung des Hamza-Alif im Arabischen besonders nach der Lehre von az-Zamaḫšarî und Ibn al-Anbârî. (SA. aus Z. f. Assyr. XVIII. Straßburg 1904.) [= Berliner Diss. 1905.] (Vom Verfasser.) De 810.

11996. Risālat Ḥaij b. Yaqẓān . . . istaḫlaṣahā . . . *Abū Ǧa'far b. Ṭufail* . . . De 7192.

11997. The improvement of human reason, exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan: Written in Arabic . . . by Abu Ja'afar Ibn Tufayl . . . Translated . . . bei Simon *Ockley* . . . London 1708. Reprinted . . . by Edward A. van *Dyck* . . . Cairo 1905. Mit „Appendix" von Simon *Ockley*. De 7197.

(No. 11996 und 11997 von der Kgl. Bibliothek zu Halle.)

11998. Mehmed Tevfiq, Ein Jahr in Konstantinopel. Erster Monat: Tandyr baschy (der Wärmekasten). Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von Theodor *Menzel*. Berlin 1905. = Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 2. Band. (Von Prof. Dr. Jacob.) Fa 2901

10

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

**orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.**

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

# Protokollarischer Bericht über die am 2. und 3. Oktober 1905 zu Hamburg abgehaltene allgemeine Versammlung der D. M. G.[1])

Erste Sitzung.

Die Sitzung beginnt am 2. Oktober $9^1/_2$ Uhr im Seniorat zu Hamburg. Zum Vorsitzenden wird Herr Senior D. Behrmann gewählt, zum stellvertretenden Vorsitzenden Herr Prof. Dr. Hultzsch, zu Schriftführern die Herren Prof. Dr. Steuernagel und Oberlehrer Dr. Hertel.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. DrDr. Erman, Nöldeke, Pischel und Reinisch werden durch Akklamation wiedergewählt. Der Gesamtvorstand besteht also gegenwärtig aus folgenden Mitgliedern:

| gewählt in Halle 1903 | in Leipzig 1904 | in Hamburg 1905 |
|---|---|---|
| Kautzsch | Fischer | Erman |
| Kuhn | Hultzsch | Nöldeke |
| Windisch | Praetorius | Pischel |
| | Zimmern | Reinisch |

2. Beratung des ZDMG. 59, XXXVIII rechtzeitig bekannt gegebenen Antrags des geschäftsführenden Vorstands: „Die allgemeine Versammlung wolle folgenden .... Zusatz zu VI der Satzungen beschließen: Der Schriftführer soll zur selbständigen Vertretung des Vorstandes berechtigt sein". Prof. Fischer begründet den Antrag. Er erklärt, daß dieser durch allerlei Umstände veranlaßt worden sei, die sich aus der Eintragung der D. M. G. in das Vereinsregister ergeben hätten, speziell durch den großen Verlust an Zeit und Geld, der z. Z. mit der Erlangung der notariell beglaubigten Unterschriften sämtlicher 11 Mitglieder des Vorstands zu Anmeldungen beim Vereinsregister verbunden sei, betont, daß natürlich die Organisation des Vorstands und damit der ganzen Gesellschaft in keiner Weise tangiert werden solle, und empfiehlt schließlich, in dem Antrage hinter „Der Schriftführer" noch die Worte einzuschalten: „oder in seiner Verhinderung der Redakteur der Zeitschrift der D. M. G." Der Antrag wird in dieser Form einstimmig genehmigt. Auf Vorschlag von Prof. Strack wird der geschäftsführende Vorstand außerdem ermächtigt an dem Antrag formelle Änderungen vorzunehmen, die der Registerrichter etwa fordern könnte.

1) Das Verzeichnis der Anwesenden s. in Beilage A.

3. Als Ort der nächsten allgemeinen Versammlung wird wieder Halle a. S. gewählt, weil Städte wie Heidelberg, Tübingen oder Jena, die genannt worden waren, keine Garantie für einen auch nur einigermaßen günstigen Besuch der Versammlung zu bieten im Stande seien.

4. Prof. Hultzsch verliest seinen Bericht des Schriftführers für 1904—1905 (s. Beilage B), der ohne Diskussion genehmigt wird.

5. Prof. Fischer erstattet den Redaktionsbericht für 1904—1905 (s. Beilage C). Über den darin ausgesprochenen Verzicht auf die Fortführung der „Redakteurglossen" spricht Prof. Strack sein lebhaftes Bedauern aus. Auch Dr. Hertel und Prof. Kautzsch erklären es nicht nur für zulässig, sondern sogar für sehr dankenswert, daß der Redakteur zu einzelnen Aufsätzen der ZDMG., eventuell selbst im gleichen Hefte, rein sachliche Glossen veröffentliche, und Senior Behrmann findet an den in Heft II enthaltenen Glossen höchstens vielleicht die Überschrift „Redakteurglossen" bedenklich, weil diese, natürlich ohne es zu wollen, den Anschein erwecken könne, als nähme der Redakteur kraft seines Amtes für sich eine besondere Stellung in Anspruch. Prof. Fischer betont, daß auf der allgemeinen Verammlung zu Tübingen 1876 allerdings beschlossen worden sei, „daß bei Verhandlung von Streitfragen in der Zeitschrift dem einen Teile nicht ohne Einwilligung des andern zu gestatten sei, in demselben Hefte zu erwidern", daß aber seine Glossen, soweit er sie im gleichen Hefte gegeben habe, unmöglich unter den Begriff „Verhandlung von Streitfragen" fallen könnten. Er dankt den Herrn Vorrednern für ihre günstige Beurteilung seiner Absichten, erklärt sich indes außerstande die Rubrik unter den obwaltenden Umständen in der ZDMG. fortzuführen. Auch dem von Prof. Strack geäußerten Wunsche, wenigstens im Redaktionsbericht den Passus von der Wiedereinstellung der Glossen zu streichen, vermag er nicht zu entsprechen, dagegen stellt er für die Zukunft eine jedermann offene Rubrik „Kleine Mitteilungen" in Aussicht, die ihm, unter genau denselben Bedingungen, wie sie für alle Mitarbeiter der ZDMG. gälten, Gelegenheit zur Veröffentlichung von kleineren Notizen, Zusätzen zu Aufsätzen etc. geben werde. Die Versammlung erklärt einstimmig, daß sie diesen Plan mit Dank begrüße.

6. Prof. Fischer erstattet den Kassenbericht für 1904—1905 (s. Beilage D). Zu Revisoren der Rechnungsführung werden die Proff. Kautzsch und Strack gewählt.

7. Prof. Hultzsch verliest den von Dr. R. Schmidt eingesandten Bibliotheksbericht für 1904—1905 (s. Beilage E).

8. Beratung der neuen Bibliotheksordnung auf Grund des oben S. XLVIIff. veröffentlichten Entwurfs. Der Herr Vorsitzende teilt ein eingegangenes Schreiben des Dr. Kampffmeyer mit, in dem dieser die Annahme des Entwurfs empfiehlt, aber für den ersten Satz von § 37 folgende Fassung beantragt: „Über jedes entliehene Werk ist eine besondere Quittung auszustellen, die bei der Ausgabe des Werkes durch den Bibliothekar oder dessen Beauftragten auf Grund des vorliegenden Werkes zu prüfen ist". Nachdem Proff. Hultzsch und Fischer gegen diese Fassung allerlei Bedenken geäußert haben, beschließt die Versammlung auf Vorschlag des Herrn Vorsitzenden, daß Dr. Kampffmeyer aufgefordert werden soll sein

Amendement, dessen eigentliche Tendenz nicht klar sei, persönlich auf einer späteren Versammlung zu vertreten. Bei der weiteren Erörterung des Entwurfs werden folgende Änderungen vorgeschlagen: in § 24 Satz 1 die Worte „auf Grund . . . . . Gutachtens" zu streichen (Antrag Fischer und Hultzsch); § 27 Zeile 1 hinter „alljährlich" die Worte einzuschalten: „seitens des geschäftsführenden Vorstands", desgl. § 43 Absatz 2 Zeile 2 hinter „müssen": „nach diesem Zeitraum" (Anträge Fischer); an letzterer Stelle die Worte „unter allen Umständen" zu tilgen (Antrag Hertel), dafür am Schlusse des Paragraphen den Satz hinzuzufügen: „Ausnahmen unterliegen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstands" (Antrag Fischer); endlich § 49 Absatz 2 Zeile 1 für „Zu Reisen" einzusetzen: „Auf Reisen" (Antrag Fischer). Diese Abänderungsvorschläge werden genehmigt, worauf der ganze Entwurf zur Annahme gelangt. Im Hinblick auf den großen Umfang und die sehr detaillierte Natur der Bibliotheksordnung, sowie namentlich darauf, daß die Abschnitte A—C nur die Verwaltung, aber nicht die Benutzer der Bibliothek angehen, wird auf Antrag von Prof. Fischer beschlossen, daß an die Benutzer stets nur die Abschnitte D und E verabfolgt werden sollen, von denen zu diesem Zwecke besondere Separata herzustellen sind. Dem Ausschusse, der die neue Bibliotheksordnung ausgearbeitet, insonderheit Herrn Dr. Kampffmeyer, von dem der erste Entwurf herrührte, spricht die Versammlung den Dank der Gesellschaft aus.

9. Prof. Strack beantragt folgende Resolution: „Die am 2. Oktober in Hamburg tagende allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erklärt ihre Zustimmung zu dem in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1905, S. 349—356 angedeuteten Plane einer Thalmudischen Realkonkordanz und befürwortet ihn aufs wärmste, in der Hoffnung, daß es Herrn Dr. Jakob Fromer gelingen werde, bald zunächst diejenigen Mittel zu erlangen, welche erforderlich sind, um die thalmudische Literatur zu exzerpieren und die Hauptmasse der Auszüge so zu ordnen, daß der zur Bearbeitung sei es des Gesamtgebietes der Realien, sei es einzelner Themata gehörende Stoff übersichtlich beisammen ist." Die Versammlung stimmt dem Antrage zu.

Schluß der Sitzung um 1 Uhr.

## Zweite Sitzung

(am 3. Okt. um 2 Uhr, im Anschluß an eine Sitzung der Orientalischen Sektion des 48. Deutschen Philologentages).

Die gewählten Rechnungsrevisoren Proff. Kautzsch und Strack erstatten Bericht über die Rechnungsführung. Dem Kassierer wird auf ihren Antrag die Entlastung ausgesprochen.

Das Protokoll wird verlesen und genehmigt.

## Beilage A.

### Liste der Teilnehmer an der allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 2. Oktober 1905 in Hamburg.[1])

1. Behrmann, Hamburg.
2. E. Hultzsch, Halle a/S.
3. A. Fischer, Leipzig.
4. Hermann L. Strack, Groß-Lichterfelde.
5. E. Kautzsch, Halle a/S.
6. C. Steuernagel, Halle a/S.
7. Joh. Hertel, Döbeln.

---

## Beilage B.

### Bericht des Schriftführers für 1904—1905.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. 58, S. LV ff.) sind der Gesellschaft neun ordentliche Mitglieder beigetreten (Nr. 1362—1370), davon zwei ab 1904 und sieben ab 1905. Die Herren Caspari, Edelstein, Klein, Krüger, Lopes, Stockmayer und Ullmann erklärten ihren Austritt für 1905 und Herr Laufer für 1906.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Prof. Dr. Julius Oppert in Paris und die ordentlichen Mitglieder Herren Almkvist, Baethgen, Bastian, Bernus, Curtiss, Hardy, Muir, Rösch, Ryssel, Schlagintweit, Strong, Wetzstein und Wolff.

Am 1. Januar 1905 betrug die Zahl der Mitglieder 450, davon 16 Ehrenmitglieder und 26 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit der Anthropological Society of Bombay, dem Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila, den Echos d'Orient in Constantinopel und der armenischen Wochenschrift Lujs ebendaselbst.

Entsprechend den Beschlüssen früherer allgemeiner Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Berichtsjahre die Orientalische Bibliographie, die Zeitschrift für Ägypt. Sprache und Altertumskunde und die Bibliographie arabe des Herrn Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120. Für Unterstützung vorgemerkt sind laut früherer Vorstandsbeschlüsse Fischer's Ausgabe des *Wāqidī*, Brönnle's Ausgabe des *Kitāb al-Maqṣūr wa 'l-mamdūd*, Becker's Ausgabe des *Balāḏurī* und Sir Charles Lyall's Ausgabe der *Mufaḍḍalīyāt* (siehe Bd. 57, S. LVII f. und Bd. 58, S. LVI).

Nachdem die letzte allgemeine Versammlung den Vorstand ermächtigt hatte, einen besonderen Bibliotheksbeamten mit einem Jahresgehalte von Mk. 600 anzustellen (siehe Bd. 58, S. LIV), wurde dieses Amt Herrn Privatdozenten Dr. R. Schmidt übertragen, der sich außerdem mit Herrn Privatdozenten Dr. Kampffmeyer in die Geschäfte des mit Mk. 300 besoldeten Buchwarts

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung.

teilte. In einer am 27. Mai 1905 zu Leipzig abgehaltenen Sitzung des geschäftsführenden Vorstands wurde beschlossen, der Kais. Leopoldinisch-Karolinischen Akademie als Besitzerin des Bibliotheksgebäudes mitzuteilen, daß sich der Vorstand damit zufrieden erklärt, wenn das Haus täglich von $^1/_2$9 bis $^1{}_2$1 und von 3 bis 6 Uhr geöffnet bleibt, daß er sich jedoch eine eventuelle Verlegung oder Verlängerung der Bibliothekstunden für die Zukunft vorbehält. Ferner wurde beschlossen, daß die Bibliothek auch in den Ferien während einer genügenden Anzahl von Stunden benutzbar sein soll. Dagegen sind die in den Händen von Kollegen befindlichen Hausschlüssel zurückgezogen worden und der Vorstand hat sich verpflichtet, solche künftig nur noch seinen Mitgliedern, den Bibliothekaren und dem Diener auszuhändigen.

Das Komitee des Hamburger Internationalen Orientalistenkongresses hat beschlossen, den größten Teil seines Überschusses im Betrage von Mk. 1646,83 dem Vorstande der D. M. G. zur Unterstützung bei der Veröffentlichung eines orientalischen Druckwerkes zu überweisen. Wir sprechen dem Komitee hierfür unseren verbindlichsten Dank aus und werden mit der Summe stiftungsgemäß verfahren.

Der Secretary of State for India hat der Gesellschaft 70 Exemplare der *Ethnographic Appendices to the Census of India Report*, 1901, zur kostenlosen Verteilung an Mitglieder zur Verfügung gestellt. Diejenigen Mitglieder, welche diese Publikation zu besitzen wünschen, werden gebeten, sich an unsere Bibliothek zu wenden. Da der Transport von London nach Halle Unkosten verursachte, so wird der Bibliothekar für jedes Exemplar außer dem Porto ab Halle einen kleinen Betrag in Anrechnung bringen.

Vom 58. Bande der Zeitschrift wurden an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften 533 Exemplare versandt und an Buchhändler abgesetzt 144 Exemplare, d. i. 11 mehr als im Vorjahre, trotz der Preiserhöhung. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 5062,65, wovon Mk. 506,25 als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1905 an Herrn Dr. N. Rhodokanakis in Graz verliehen.

E. Hultzsch.

---

## Beilage C.

### Redaktionsbericht für 1904—1905.

Heft I und II des laufenden Jahrgangs der Zeitschrift sind pünktlich um den Schluß der betr. Quartale erschienen. Heft III ist im wesentlichen fertig und kann in wenigen Tagen verschickt werden. Dagegen ist Heft IV des letzten Jahrgangs mit einer Verspätung von ca. 3 Wochen erschienen: schuld daran war, daß die Manuskripte einiger Arbeiten, die sich auf frühere Aufsätze desselben Jahrgangs bezogen und die ich daher aus Zweckmäßigkeitsgründen noch in demselben Bande unterzubringen wünschte, erst sehr spät bei

mir eingingen. Die von mir diesen Arbeiten gegenüber geübte Rücksichtnahme hat mich zugleich genötigt, bei dem Bande das dem Redakteur satzungsgemäß zustehende Maximum von 55 Bogen um einige Bogen zu überschreiten. Ich habe aber dazu rechtzeitig die vorgeschriebene Zustimmung der drei übrigen Herren vom geschäftsführenden Vorstande eingeholt, auch habe ich mich verpflichtet, die Differenz bei den nächsten zwei oder drei Bänden wieder auszugleichen.

Von der in Bd. 58 und 59 erschienenen größeren Arbeit Carl Meinhof's: „Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir" habe ich Separata zum Vertriebe durch die Gesellschaft herstellen lassen. Die Separata von Socin's Aufsatz „Der arabische Dialekt von Mōṣul und Märdīn" und ebenso Gosche's „Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875", zwei Arbeiten, die, wie aus dem betr. protokollarischen Berichte ersichtlich (s. ZDMG. 58, LIII Mitte und LVIIIf.), die letzte allgemeine Versammlung beschäftigt haben, habe ich vor ungefähr einem halben Jahre in den Buchhandel bringen können. Ich mache hier noch einmal darauf aufmerksam, daß Gosche's Bericht allen Mitgliedern der Gesellschaft, die bis zum 1. Oktober 1906 um seine Zusendung ersuchen, gratis zugeschickt wird.

In Heft II des laufenden Jahrgangs habe ich unter dem Titel „Redakteurglossen" allerlei längere und kürzere Bemerkungen zu Aufsätzen desselben und des vorhergehenden Heftes veröffentlicht, mit der Ankündigung, daß ich in zwangloser Weise auch künftig so zu verfahren gedächte. Die Absichten, die mich bei diesem Schritte leiteten, waren streng wissenschaftlicher Natur: ich wollte, soweit ich darauf aufmerksam würde, positive Irrtümer, wie sie jedem Autor unterlaufen, kurz richtigstellen und damit verhindern, daß sie etwa weiterwanderten oder von Gegnern des betr. Autors zu polemischen Zwecken ausgebeutet würden, und bei Stellen, die mir nicht einwandfrei schienen, wollte ich in streng sachlicher Form meine Bedenken äußern, um die betr. Fragen damit zur allgemeinen Diskussion zu stellen. Inzwischen haben aber verschiedene Mitglieder unsrer Gesellschaft meine „Glossen" für nicht unbedenklich erklärt (z. T. wohl nur deshalb, weil sie deren Tendenz verkennen). Unter diesen Umständen halte ich es um des Friedens in unserer Gesellschaft willen für meine Pflicht, die neue Rubrik wieder zu beseitigen. Nicht unerwähnt aber möchte ich lassen, daß andre Mitglieder unsrer Gesellschaft, und zwar, im teilweisen Gegensatz zu den zuerst erwähnten, grade solche, die eifrige Mitarbeiter der ZDMG. sind, meine „Glossen" nicht nur gebilligt, sondern sogar als sehr dankenswerte Neuerung begrüßt haben. Das Recht jedes Redakteurs, im Einzelfalle wo es ihm nötig oder doch wünschenswert erscheint eine Fußnote oder sonstige kurze Bemerkung anzubringen, behalte ich mir ausdrücklich vor.

Mit dem nächsten Jahrgang schließt die 6. Dekade der Bände unsrer Zeitschrift ab. Die Ausarbeitung des neuen Generalregisters, das damit nötig wird, hat Herr Privatdozent Dr. G. Kampffmeyer übernommen. Wir dürfen von ihm eine besonders sorgfältige Leistung erwarten.

Wegen der bisherigen ungünstigen Finanzlage unsrer Gesellschaft ist seit längerer Zeit kein Heft der „Abhandlungen" mehr erschienen. Derartige Pausen beeinflussen, wie die Erfahrung lehrt, den buchhändlerischen Vertrieb

der betr. Publikationen stets sehr nachteilig. Ich habe daher, da unser Budget zu Besorgnissen jetzt keinerlei Anlaß mehr bietet, nach Rücksprache mit den übrigen Herren vom geschäftsführenden Vorstand vor kurzem wieder zwei Arbeiten für die „Abhandlungen" angenommen: 1. „Die Liebenden von Amasia. Ein damascener Schattenspiel", arab. Text mit Übersetzung und längeren Exkursen, eine wertvolle hinterlassene Arbeit Wetzstein's, deren Revision und Druck im Auftrage der Hinterbliebenen Herr Prof. G. Jahn besorgen wird[1]), und 2. eine „Bibliographie des Neuarabischen" von G. Kampffmeyer, deren Hauptvorzug darin besteht, daß sie nicht nur die gedruckte, sondern auch die großenteils noch ganz unbekannte handschriftliche Literatur berücksichtigt.

A. Fischer.

Beilage D siehe folgende Seite.

## Beilage E.

### Bibliotheksbericht für 1904—1905.

Die Bibliothek hat sich, abgesehen von den Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken, um 139 Nummern (Nr. 11860—11998) vermehrt. Als besonders wichtige Erwerbung ist Fausbøll's Jātaka-Ausgabe zu nennen, die auf Grund eines günstigen Angebotes aus dem Dispositionsfonds angeschafft worden ist. Ausgeliehen wurden 340 Bände und 4 Handschriften an 165 Entleiher.

Am 1. Oktober 1904 übernahm Dr. R. Schmidt, der bis dahin Buchwart gewesen war, die Geschäfte des Bibliothekars als Nachfolger von Dr. G. Kampffmeyer, dem für seine überaus treue Pflichterfüllung der Dank der Gesellschaft gebührt. Letzterer hat seine Kräfte auch für die Folgezeit der Bibliothek zur Verfügung gestellt, indem er dem Bibliothekar als Berater in semitistischen Fragen zur Seite steht und die Katalogisierung der Sociniana derart fördert, daß sie bald beendigt sein wird, falls nicht unvorhergesehene Hindernisse eintreten.

Das mit der Bibliothek verbundene Arbeitszimmer erfreut sich fortgesetzt eines regen Besuches nicht nur seitens der Studierenden, sondern auch seitens der Dozenten, sodaß meist alle verfügbaren elf Plätze besetzt waren.

Der im vorigen Berichtsjahre zurückgestellte Entwurf der Bibliotheksordnung von Dr. Kampffmeyer ist, nach den Vorschlägen der Herren Kommissionsmitglieder berichtigt, mit dem zweiten Hefte des vorliegenden Bandes der Zeitschrift ausgegeben worden, um der diesjährigen Generalversammlung zur Beratung vorgelegt zu werden.

R. Schmidt.

1) Ihr Druck ist inzwischen soweit gefördert worden, daß sie schon in den nächsten Wochen erscheinen kann.

## Beilage D.

*Auszug* aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1904.

### Einnahmen.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 25726 *M.* 77 ₰ | | | Kassenbestand vom Jahre 1903. |
| | 351 *M.* 15 ₰ | | auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1899/1903 |
| | 5918 „ 50 „ | | Jahresbeiträge für das Jahr 1904 |
| 6269 „ 65 „ | | | Beiträge in Summa. |
| | 15 *M.* — ₰ | | auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf die Jahre 1899/1903 |
| | 235 „ — „ | | Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf das Jahr 1904 |
| 250 „ — „ | | | eingegangene Porti in Summa. |
| 58 „ 92 „ | | | Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1904, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss: |
| | 11521 *M.* 58 ₰ | | Bestand nach der Rechnung pro 1904 |
| | 11462 „ 66 „ | | „ „ „ „ „ 1903 |
| | 58 *M.* 92 ₰ | | Zuwachs pro 1904 w. o. |
| 492 „ 15 „ | | | Zinsen von Wertpapieren und lt. Rechnungsbuch. |
| 2745 „ — „ | | | Unterstützungen, als: |

### Ausgaben.

| | | |
|---|---|---|
| | 6806 *M.* 92 ₰ | für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 58 |
| | 109 „ 50 „ | für Druck von „Socin, Dialekt“ |
| 6916 *M* 42 ₰ | | Summa der Druckherstellungskosten. |
| 86 „ — „ | | Druck von Akzidenzen. |
| 900 „ — „ | | Unterstützung orientalistischer Druckwerke. |
| 1829 „ 82 „ | | Honorare für die „Zeitschrift“, Band 58 und frühere Bände, inkl. Korrekturen. |
| 1910 „ — „ | | Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten. |
| 150 „ — „ | | an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse. |
| 2049 „ 26 „ | | Umzug der Bibliothek. |
| 748 „ 80 „ | | für Buchbinder-Arbeiten (inkl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.). |
| 165 „ — „ | | für Versicherungsprämie auf 5 Jahre. |
| 3 „ 45 „ | | für Kurs-Verlust beim Kauf von Wertpapieren. |

1500 ℳ. — ₰ von der Königl. Preuß. Regierung
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung
345 „ — „ von der Königl. Württembergischen Regierung
2745 ℳ. — ₰ w. o.

1643 „ 65 „ Beitrag der Königl. Preuß. Regierung zum Umzuge der Bibliothek.
75 „ — „ Verkauf alter Büchergestelle.
105 „ — „ Geschenk des Herrn Geh. Rats Prof. Dr. E. Windisch.
30 „ — „ Geschenk des Herrn Prof. Dr. F. Praetorius.
1478 ℳ. 85 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1905 gedeckten Auslagen
3583 „ 80 „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1905
5062 „ 65 „
42458 ℳ. 79 ₰ Summa. Hiervon ab:
16887 „ 92 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:
25570 ℳ. 87 ₰ Bestand und zwar:
13600 ℳ. — ₰ in Wertpapieren
11521 „ 58 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii
449 „ 29 „ in Baar
25570 ℳ. 87 ₰ w. o.

510 „ 45 „ für Porti, Frachten etc. inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten.
512 „ 87 „ Insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen.
1478 ℳ. 85 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1905
373 „ — „ ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind
1105 „ 85 „ Demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.
16887 ℳ. 92 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

## Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1906 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1371 Herr James P. Fleming in Mannheim, L 10, 6,

1372 Herr Dr. phil. Otto Strauß in Kiel, Bartelsallee 2, und

1373 Herr Professor Harinath De, Presidency College, Calcutta.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied:

Herrn Geheimrat Prof. Dr. Friedrich von Spiegel in München, † 15. Dezember 1905,

und ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor Dr. Konrad Keßler in Greifswald, † 2. November 1905, und

Herrn Dr. Géza Grafen Kuun von Osdola, Exc., auf Schloß Maros-Nemeti.

Ihren Austritt erklärten: Herr Ernst C. Marré in Leipzig und Herr A. Venis, M. A., Principal, in Benares.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. R. E. Brünnow in Bonn, Kaiser Friedrichstr. 11,

Herr Dr. J. Halévy in Paris, 9 rue Champollion,

Herr Dr. Joseph Hell in München, Friedrichstr. 30 I,

Herr Dr. G. A. Kohut in New York, 781 West End Avenue,

Herr Prof. Dr. M. Lidzbarski in Kiel, Beselerallee 54, und

Herr Prof. Peter Rheden in Duppau (Böhmen).

# Verzeichnis der vom 1. Sept. bis 30. Nov. 1905 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

## I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVI, Nos. 5 & 6. May-June, Nos. 7—10. July-Oct. 1905. London.
2. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMV-re. MDCCCCIV-re. [Budapest] 1905.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 3. Geschäftliche Mittheilungen. 1905. Heft 1. Göttingen 1905.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIV. Fasc. 5—6. Roma 1905.
5. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVIII. kötet. 9. 10. szám. XIX. kötet. 1.—6. szám. Budapest 1903.
6. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXIV. kötet. 2. 3.—4. füzete. XXXV. kötet. 1. füzete. Budapest 1904. 1905.
7. Zu Ae 165. $4^0$. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIII—XXXVIII. 4. Mai—27. Juli Berlin 1905.
8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1905. Heft III. München 1905.
9. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 148. Wien 1904.
10. Zu Ae 196. *Szily*, C., Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1904. Budapest 1905.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIV. No. 180. Philadelphia 1905.
12. Zu Af 160. Transactions of the American Philological Association. 1904. Volume XXXV. Boston, Mass.
13. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIV. — Fasc. IV. Bruxellis 1905.
14. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. IX. Fasc. 85. Anno X. 1905—1906. Roma.
15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Vierde Deel (Deel LVIII der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1905.

16. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome V no. 1—2. Hanoi 1905.

17. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXIII, Part I. Extra No. 1904. Part III. Extra No. 1904. Calcutta 1905.

18. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. 1903. No. XI. Extra No. 1904. Calcutta 1904.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October 1905. London.

20. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society for the year 1905. Vol. XXXVI. Shanghai, o. J.

21. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome V. No. 3. Tome VI. No. 1. 1905. Paris.

22. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Achter Jahrgang. No. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 1905. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

23. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VIII. 1905. No. 17. 18. 19. 20. 21. 22.

24. Zu Bb 825. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang VIII. Berlin 1905.

25. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. VI. No. 3. 4. Leide 1905.

26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neunundfünfzigster Band. III. Heft. Leipzig 1905.

27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XIX. Band. 3. Heft. Wien 1905.

28. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XVI. XVII. Paris 1904. 1905. (= *Vellay*, Charles, Le Culte et les Fêtes d'Adónis-Thammouz dans l'Orient antique; *Lévi*, Sylvain, Le Népal. Étude historique d'un royaume Hindou. Volume I.)

29. Zu Bb 1200, p. 26. *Abu'l-Faḍl 'Allāmī*. The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. II, Fasc. II. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1119.]

30. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Pandit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. III, Fasciculus VII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1121.]

31. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 10. Calcutta 1905. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1120.]

32. Zu Bb 1200, s, 878. Tattvârthâdhigama. By *Umâsvâti*. Being in the Original Sanskrit with the Bhâṣya by the Author himself. Edited by *Modȳ Keshavlal Premchand*. Vol. I. Fasciculus III. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica, New Series No. 1118.]

33. Zu Bb 1243. Orient, Der Alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 7. Jahrgang, Heft 3. (*Zimmern*, Heinrich. Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl.) Leipzig 1905.

34. Zu Bb 1251. 4. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. Vol. V = *Foucher*, A., L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Tome premier. Paris 1905.

35. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. IX. Fasc. III. Upsala.

36. Zu Da 133. 2°. *Margoliouth*, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part II. London 1905.

37. Zu De 11831. *Zaidan*, Ǧurǧī, Ta'rīh at-tamaddun al-islāmī . . . Teil 4. Kairo 1905.

38. Zu De 11834. *Zaidan*, Ǧurǧī, Silsilat riwājāt ta'rīh al-islām. Teil (halqa) 9 = Abū Muslim al-Hurāsānī. Kairo 1905.

39. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 31th March, 30th June 1905. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

40. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1904. First Quarter ending 31th March 1905. Second Quarter ending 30th June 1905. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, March 15th, 1905. June 28th, 1905. October 4th, 1905.

41. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books, registered in Burma during the quarter ending the 31th March . . . 30th June 1905. Rangoon 1905.

42. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December 1904; the 31th March, the 30th June 1905. (Lahore 1904. 1905.) (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

43. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th June, 30th September, 31th December 1904; 31th March, 30th June 1905. Nagpur 1904. 1905. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

44. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the Third, Fourth Quarter of 1904; the First, Second Quarter of 1905. (Allahabad 1904; 1905.)

45. Zu Eb 4068. 2°. *Hultzsch*, E., Annual Report on Epigraphy for 1904—1905. Government of Madras. G. O., &c., Nos. 518, 18th July 1905.

46. Zu Eb 5270. 2°. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1903. By *Syamsundar Das* . . . Allahabad 1905. [The Report for 1902 will be issued subsequently.]

47. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1905, 8. 9. 10. 11. Wienna.

48. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος ενδεκατος. Τευχος α′ και β′, γ′ και δ′.* Санктпетербургъ.

49. Zu Fa 3152. *Gibb*, E. J. W., A History of Ottoman Poetry. Volume IV. edited by Edward G. *Browne*. London 1905.

50. Zu Fe 150. 4°. Epigraphia Carnatica . . . by B. Lewis *Rice*. Vol. XII. Bangalore 1904. (Vom Mysore Government.)

51. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXV. Тифлисъ 1905.

52. Zu Fk 508. *Carra de Vaux*, Etrusca IV. Le Nom des Étrusques—Hermès, etc. V. Petites Inscriptions. Paris 1905. (Vom Verfasser.)

53. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année. Tome L. No. 3. Novembre-Décembre. Paris 1904.

54. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Deuxième Année. No. 4. Octobre 1905. Paris, Rome.

55. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. No. 3. Paris 1905.

56. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Settimo. Settembre. Ottobre. Novembre. 1905. Firenze 1905.

57. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 4. Aflevering 3. Haarlem 1905.

58. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVIII, Heft 4. Leipzig 1905.

59. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1905. Nr. 4. 5.

60. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVII. Part 6. London 1905.

61. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 265. 266. 267. 268. VI. Bd. (Nr. 32. 33. 34. 35.) 1905.

62. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome V. Juillet-Août 1905. Paris 1905.

63. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVI. Выпускъ II—III. С.-Петербургъ 1905.

64. Zu Nf 342. 2°. Progress Report of the Archæological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1905. (Vom Government of Bombay. General Department. Archæology.)

65. Zu Nf 343. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle, [jetzt: of the Superintendent of the Archæological Survey, Panjab and United Provinces Circle], for the year ending 31st March 1904. 1905. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

66. Zu Nf 381. 2°. Report, Annual, of the Archæological Survey, Bengal Circle, For the year ending with April 1905. Calcutta 1905. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.)

67. Zu Nf 382. 2°. Report on Archæological Work in Burma for the year 1904—1905. Rangoon 1905.

68. Zu Nf 383. 2°. Report, Annual Progress, of the Archæological Survey of Madras and Coorg for the year 1904—05. Madras 1905.

69. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XXXVIII. 1902. Выпускъ VI. Томъ XXXIX. 1903. Выпускъ VI. Томъ XL. 1904. Выпускъ III. IV. V. С.-Петербургъ 1904. 1905.

70. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1904 годъ. С.-Петербургъ 1905.

71. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXVI. No. 3. 4. 5. September, October, November. 1905. London.

72. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1905. No. 7. 8. Berlin.

73. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 40. 41. 's-Gravenhage-Leiden.

74. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXV, 1905. January to June. London.

75. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 4. Bombay 1905.

## II. Andere Werke.

11999. The Age of Patanjali, by the late Pandit N. *Bhashya Charya*. New and revised edition. Madras 1905. Adyar Library Series, No. 1. (Von der Adyar Library.) Eb 3323[1].

12000. *Kúnos*, Ignácz, Janua linguae ottomanicae. Oszmán-török nyelvkönyv. Nyelvtan, szótár, olvasmányok. Budapest 1905. (Vom Verfasser.)

12001. *Seidel*, A., Grammatik der Japanischen Schriftsprache mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis sowie einer Einführung in die japanische Schrift. Wien und Leipzig. = Die Kunst der Polyglottie, 83. Teil.

12002. Échos d'Orient. Revue bimestrielle de théologie, de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales. Tome VIII — Année 1905. No. 50—54. Paris. Ia 33. 4°.

12003. *Jacob*, Georg, Die Wanderung des Spitz- und Hufeisenbogens. (Abdruck aus: Beiträge z. Kenntnis d. Orients. Jahrbuch d. Münchner Orient. Ges. 1904/05. II. Band. Von Prof. Jacob.) Qa 48 = Y 4. 8°.

12004. *Gottheil*, R., Some Hebrew Manuscripts in Cairo. (A. aus: Jewish Quarterly Review, July, 1905. Vom Verfasser.) Dh 44.

12005. *Nestle*, E., Die Auffindung der Arche Noä durch Jakob von Nisibis. (A. aus: Z. für Kirchengeschichte. XXVI. Band, 2. Heft. Vom Verfasser.) Ie 221 = Y 5. 8°.

12006. *Fries*, Karl, Das philosophische Gespräch bis Platon. Tübingen 1904. L 58.

12007. *Strack*, Hermann L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen . . . Vierte . . . Auflage. Leipzig 1905. Dc 585[4].

12008. *Hobeïka*, Joseph, et Pierre *Hobeïka*, Etymologie Arabo-Syriaque. Mots et locutions syriaques dans l'Idiome Vulgaire du Liban et de la Syrie. Tome 1. 2. Beyrouth, Basconta. (1902. 1904.) Auch mit arab. Titel. De 5582.

12009. *Ḥubaiqa*. Kitāb al-alqāb al-marjamīja . . . Baʿabdā (Libanon) 1903. Französischer Titel: Titres de la très sainte vierge Marie d'après le bréviaire et les offices divins en usage dans l'église maronite. Par J. *Hobéika*, traduit en français par Pierre *Hobéika*. Beyrouth 1903. De 5584.

12010. *Ḥubaiqa*, Buṭrus, Kitāb al-manāra al-lubnānīja fi'ṭ-ṭuqūs . . . fi'l-kanīsa al-mārūnīja as-surjānīja al-anṭākīja . . . Teil 1 . . . Französischer Titel: Rituel . . . Première Partie. Les ordinations chez les Maronites . . . o. O. u. J. De 5583.

12011. *Ḥubaiqa*, Buṭrus, Guide Pratique De la conversation dans la langue syriaque. Texte syriaque, arabe, français . . . Première partie. Basconta o. J. Auch syr.-arab. Titel. Dc 2140.

12012. [*Ḥubaiqa.*] Šahādāt . . . Ba'abdā 1904. Französischer Titel: Témoignages de l'Église Syrio-Maronite en faveur de l'Immaculée conception de la Très Sainte Vierge Marie . . . par J. *Hobeika.* Traduit en français . . . par Pierre *Hobeika.* Basconta o. J. De 5585.
(Die Nummern 12008 bis 12012 von J. Hobeika.)

12013. Salīm I., Sultan. Dīwān be-ihtimām-i Paul *Horn.* Berlin 1904. Auf Befehl Kaiser Wilhelms II. hergestellte Prachtausgabe, um dem Sultan in Konstantinopel als Geschenk überreicht zu werden. (Von Sr. Exzellenz, dem Herrn Kultusminister.) Ec 2365. 2⁰ max.

12014. *Heller,* Bernard, Éléments, parallèles et origines de la légende des sept dormants. Paris 1905. G 103.

12015. La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté publiée par L. *Cheikho.* Beyrouth 1905. De 7795. 4⁰.

12016. *Ibn Saad.* Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht . . . herausgegeben von Eduard *Sachau.* Band III, Theil I. II. Band VIII. Leiden 1904. (Vom Verleger.) De 6997. 4⁰.

12017. The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ edited by Anthony Ashley *Bevan.* Vol. I. Part I. Leiden 1905. (Vom Verleger.) De 4904. 4⁰.

12018. *Jenks,* Albert Ernest, The Bontoc Igorot. Manila 1905. Ethnological Survey Publications Volume I. Oc 2209. 4⁰.

12019. *Pietro,* A. C. d., Del sepolcro originario di San Domnio, vescovo e martire di Salona. Appunti archeologico-agiografici . . . Trieste 1905. Ie 248 = Y 5. 8⁰.

12020. *Nijhoff,* Martinus, Livres anciens et modernes . . . Histoire des pays de l'Asie. I. II. III. . . . La Haye 1905. Ac 337.

12021. Imperial Library, Calcutta. Annual Report for the year 1903. 1904. (Von der Imperial Library, Calcutta.) Aa 158.

12022. Обозрѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1904—1905 учебный годъ. С.-Петербургъ 1904. Ni 406.

12023. Kalila and Dimna or The fables of Bidpaï translated from the Arabic. By Windham *Knatchbull.* Oxford 1819 . . . reprinted . . . by Edward A. *van Dyck* of Cairo, Egypt, 1905. (Roma. Von der Kgl. Bibliothek zu Halle S.) De 7820.

12024. *Berchem,* Max van, Mechatta. [Besprechung von Bruno Schulz und Josef Strzygowski, Mschatta.] Extrait du Journal des Savants. Septembre 1905. (Vom Verfasser.) Ne 465 = Y 2. 4⁰.

12025. Inscriptions arabes et persanes des mosquées chinoises de K'ai-fong-fou et de Si-ngan-fou. Publiées et traduites par Cl. *Huart.* (SA. aus: T'oung-pao, Série II, Vol. VI, No. 3.) Leide 1905. (Vom Verfasser.) De 12619.

12026. *Brill,* E. J., Catalogue de livres anciens et modernes . . . No. 68. Les Indes Orientales Néerlandaises. 1ère Partie. Leide (1905). Ac 56.

12027. Ferdinando *Belloni-Filippi.* La Kâṭhaka-Upaniṣad tradotta in italiano e preceduta da una notizia sul Panteismo Indiano. Pisa 1904. (Vom Verfasser.) Eb 1855.

12028. *Thopdschian,* Hagob, Politische und Kirchengeschichte Armeniens unter Ašot I. und Smbat I. nach armenischen, arabischen, syrischen und byzantinischen Quellen bearbeitet. Berlin 1905. A. aus: Mitth. d. Sem. f. Orient. Sprachen, VIII. (1905), Abt. II. (Vom Verfasser.) Ng 836.

12029. *Belck*, Waldemar, Die Kelischin-Stele und ihre chaldisch-assyrischen Keilinschriften. Freienwalde a. O. und Leipzig 1904. = Anatole, Heft I. Fk 111. 4°.

12030. Arafate. Hebdomadaire Islamite. Le Caire 1904. No. 1—37. De 12038. 2°.

12031. Victor *Chauvin*, Besprechung von: Hans *Stumme*, Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. Leipzig 1904. Aus der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin. Heft 4. 1905. (Vom Verfasser.) De 8151 = Y 5. 8°.

12032. Victor *Chauvin*, Die rechtliche Stellung der wiedererwachten Toten. Aus der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin. Heft 4. 1905. (Vom Verfasser.) G 46 = Y 5. 8°.

12033. *Lepesqueur*, Parfait-Charles, La France et le Siam . . . Paris-Rouen 1897. Extrait, No. 21, du Bulletin de la Société Académique Indo-Chinoise, 2e série, t. IV. (Vom Verfasser.) Ob 2645.

12034. *Wortabet*, Johannes, Waṣājā aš-šujūḥ liš-šubbān . . . Kairo 1904. SA. aus der Zeitschrift „Ṯamarāt al-funūn". (Von der Kgl. Bibliothek, Halle.) De 11815.

12035. Epigraphia Zeylanica, being Lithic and other Inscriptions of Ceylon. Edited and translated by Don Martino de Zilva *Wickremasinghe*, Vol. I Part I. London 1904. (Vom Verleger.) Nf 110. 4°.

12036. Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmi's. Nebst einem Anhange über den sprachlichen Charakter des Maimûni'schen Mischne-Tora. Von Wilhelm *Bacher*. Strassburg i. E. 1903. De 10907.

12037. *Vodel*, Friedrich, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes. (Diss.) Leipzig 1905. (Vom Verfasser.) Ic 266.50

12038. *Chauvin*, Victor, Les mille et une nuits de M. Maredrus [so!]. (SA. aus: Revue des bibliothèques & archives de Belgique. T. III, fasc. 4.) Bruxelles 1905. (Vom Verfasser.) De 3294 = Y 5. 8°.

12039. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch. Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt von Hans *Achelis* und Johs. *Flemming*. Leipzig 1904. De 1859.

12040. The Journal of the Siam Society. Volume I. (Parts I and II.) Bangkok 1904. (Vom Hon. Secretary, Dr. O. Frankfurter, Bangkok.) Ff 1925.

12041. Kommentar des Abû Ǧa'far Aḥmad Ibn Muḥammad An-Naḥḥâs zur Mu'allaḳa des Zuhair. (Diss. von) Jacob *Hausheer*. Halle a. S. 1905. (Von Dr. R. Schmidt.) De 12395.

12042. *Vassel*, Eusèbe, La littérature populaire des Israélites tunisiens. Fascicule premier (De la page 5 à la page 96). Paris 1905. (SA. aus der Revue Tunisienne.) De 55.

12043. Zwei Gedichte von *al-'A'šâ*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von R. *Geyer*. I. Mâ bukâ'u. Wien 1905. (Aus SWA., Bd. 149. Vom Verf.) De 3641.

12044. Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja ilā farā'iḍ al qulūb . . . von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem 'Andalus nebst einer größeren Textbeilage von A. S. *Yahuda*. Darmstadt o. J. (1904). De 3735.

12045. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 290. Indische Philologie und Alterthumskunde . . . Leipzig 1905. Ac 183[1].

12046. *Weerts*, Johann, Über die babylonisch punktierte Handschrift No. 1546 der II. Firkowitschschen Sammlung (Codex Tschufutkale No. 3). (Diss.) Halle a. S. 1905. SA. aus: Z. f. d. alttestamentliche Wissenschaft, Jahrgang 26 (1906), Heft 1. (Von Dr. R. Schmidt.) Dh 1290.

---

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden*

**orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.**

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*

# Bibliotheksordnung

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

—

## A. Bestimmungen für die Bibliotheksbeamten.

§ 1. Für Stellung und Gehalt des Bibliothekars ist Abschn. VII der Satzungen der D. M. G. mit Zusatz vom 7. X. 1904 maßgebend.

Bestimmungen über die Wahl eines dem geschäftsführenden Vorstande nicht angehörigen Bibliothekars, seine Kündigung, die etwa ihm vorzuschreibende Arbeitszeit, seine Verpflichtung zu bestimmten öffentlichen Bibliotheksstunden u. ä. bleiben besonderer Regelung durch den geschäftsführenden Vorstand vorbehalten.

§ 2. Dem Bibliothekar steht, besonders zur Unterstützung bei denjenigen Literaturen, die er nicht selbst beherrscht, ein Hilfsarbeiter (Buchwart) zur Seite. Dieser erhält eine jährliche Remuneration von 300 ℳ, welche die Königl. preuß. Staatsregierung zahlt. Vgl. Zeitschr. Bd. 45 (1891) S. XXII. Jedoch kann die Verteilung der für beide Beamte ausgeworfenen Beträge (600 ℳ und 300 ℳ) auch besonders geregelt werden.

§ 3. Die zeitweilige Einstellung anderer gegen Remuneration arbeitender Hilfskräfte durch den Bibliothekar bleibt der Vereinbarung mit dem geschäftsführenden Vorstande vorbehalten.

§ 4. Buchwart und sonstige Hilfskräfte arbeiten nach den Anweisungen des Bibliothekars, sofern ihnen nicht vertragsmäßig ein bestimmt abgegrenzter Kreis von Pflichten zugewiesen ist.

§ 5. Die Reinigung der Bibliothek, Verpackung von Büchern, Abholen und Fortbringen der Postsendungen usw. besorgt ein

Diener. Über seine Person, seine Remuneration und sonstigen Einkünfte ist zwischen dem geschäftsführenden Vorstande und dem Bibliothekar ein Einvernehmen zu treffen.

§ 6. Der Bibliothekar verwaltet die Bibliothek auf Grund der vorliegenden von der allgemeinen Versammlung gebilligten Bibliotheksordnung sowie, insofern diese nicht ausreicht, auf Grund der in der Bibliothek bisher üblichen Praxis.

§ 7. Zur Beratung von Änderungen der Bibliotheksordnung kann durch die allgemeine Versammlung ein Ausschuß eingesetzt werden, dem tunlichst in Bibliotheksangelegenheiten sachverständige Mitglieder der Gesellschaft angehören sollen. Mitglied des Ausschusses ist ferner stets der jedesmalige Bibliothekar und, falls dieser nicht dem geschäftsführenden Vorstand angehört, ein Mitglied des letzteren. Den Vorsitz im Ausschuß führt das Mitglied des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 8. Sofern dem Bibliothekar für die laufenden Ausgaben nicht Mittel in bestimmter Höhe gewährt werden, sind die Kosten für Einbände, Formulare, Materialien usw., die aus dem regelmäßigen Bibliotheksbetriebe erwachsen, in der jeweilig sich ergebenden Höhe durch die Kasse der D. M. G. zu begleichen.

Für außergewöhnliche Ausgaben bedarf der Bibliothekar der Genehmigung des geschäftsführenden bezw. des Gesamtvorstandes.

§ 9. Der Bibliothekar verfügt selbständig, im Sinne der bestehenden Vorschriften:

1. Über die in der Bibliothek sich aufsammelnden Dubletten. Sofern es nicht wünschenswert ist, diese, sei es zu Vorlesungszwecken, sei es zum Gebrauch im Lesezimmer, zu behalten, sind dieselben auszutauschen oder zu verkaufen.[1])
2. Über die ihm durch die allgemeine Versammlung oder den Vorstand der D. M. G. gewährten Mittel sowie den Erlös aus den Dubletten. Der Erlös aus den Dubletten ist zur Ergänzung von Lücken der Bibliothek zu verwenden.
3. Über die durch den Betrieb des Arbeitszimmers (Lesezimmers) und über sonst aus dem Betrieb der Bibliothek einkommende Gelder (s. z. B. § 37), die wieder für die Bibliothek zu verwenden sind.

1 Die Dubletten der Bibliothek Socin sind bestimmungsgemäß an die Universitätsbibliothek in Basel zu senden. Aus dem Legat Thorbecke's stammende Werke dürfen, auch als Dubletten, nie veräußert werden.

§ 10. Der Bibliothekar darf kleinere Schenkungen von Büchern selbständig entgegennehmen. Schenkungen einer größeren Zahl von Büchern bedürfen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 11. In die Bibliothek sollen keine Bücher aufgenommen werden, die den Zwecken der Bibliothek fremd sind. Solche Bücher, wenn sie einzeln als Geschenk angeboten werden, sind abzulehnen; finden sie sich in einer größeren der Bibliothek zugefallenen Masse, so sind sie ebenso wie die Dubletten zu behandeln.

§ 12. Über Einnahmen und Ausgaben, Bücherbestellungen bei Buchhändlern, Absendung von Briefen, Bücherausgabe usw. hat der Bibliothekar Buch zu führen. Die Geschäftsbücher sind dem geschäftsführenden Vorstand auf Verlangen vorzulegen.

§ 13. Der Bibliothekar hat jährlich der allgemeinen Versammlung einen Bericht vorzulegen.

§ 14. Akten, die sich auf die Bibliothek beziehen, sind vom Bibliothekar besonders zu sammeln und nach dem Inhalt zu ordnen.

Ebenfalls in sich geordnet sind die Akten zu sammeln, die sich auf den Tauschverkehr der Bibliothek beziehen.

Wichtigere Urkunden, z. B. Feuerversicherungs-Polizen, sollen unter die vom Schriftführer der D. M. G. aufzubewahrenden allgemeinen Gesellschaftsakten aufgenommen werden.

§ 15. Über die der Bibliothek gehörenden Gegenstände ist ein Inventar zu führen, in das zugleich alle nötigen Angaben über die der Bibliothek nicht gehörenden Gegenstände der inneren Einrichtung aufzunehmen sind.

§ 16. Über alle die Bibliothek angehenden Festsetzungen und Verträge ist in der Zeitschrift zu berichten, bezw. sind sie dort dem Wortlaut nach abzudrucken.

§ 17. Die zur Zeit (Oktober 1905) außer dieser Bibliotheksordnung für die Bibliothek giltigen, in der Zeitschrift abgedruckten Festsetzungen und Verträge finden sich:

Bd. 45 (1891) S. XXI (Vertrag mit der preuß. Regierung) und S. 491 (Thorbecke's Nachlaß);
Bd. 52 (1898) S. XXIII (Dispositionsfonds) und
Bd. 57 (1903) S. LXIII (Vertrag betr. die Bibliotheksräume).

§ 18. Der Bibliothekar ist im besonderen verpflichtet:

1. zur Führung der Zugangslisten;

2. zur Fortführung des alphabetischen Zettelkataloges;
3. zur Fortführung des systematischen Zettelkataloges;
4. zur ordnungsmäßigen Führung des Buchbindergeschäfts.

§ 19. Bemerkungen zu § 18, 1.

In sich abgeschlossene Werke sowie Anfänge von Publikationen, die in verschiedenen Teilen erscheinen, werden nach fortlaufenden Nummern in der Zeitschrift verzeichnet. Es empfiehlt sich, Abdrücke dieser Listen zu sammeln und zu vereinigen. Sie gelten als Zugangskatalog zum Handgebrauch auf der Bibliothek.

Die Zugangsnummer ist mit dem Datum des Eingangs sowohl auf den Publikationen als auch auf den Katalogzetteln zu vermerken.

Fortsetzungen zu Publikationen, von denen schon Teile vorhanden sind, sind außer in der Zeitschrift in besonderen Listen zu vermerken. Zweckmäßig sind nur alphabetisch geordnete Zettel bezw. Kartons, wie sie auf den preußischen Universitäts-Bibliotheken üblich sind. Zur Zeit werden Fortsetzungen zu Zeitschriften in einem Bande, Fortsetzungen zu anderen Werken auf Zetteln vermerkt.

Bei diesen Fortsetzungen ist überall da, wo es sich nicht um eine in regelmäßigen Zeiträumen erscheinende Publikation handelt, das Datum des Eingangs sowohl auf der Publikation als auch in den Listen zu verzeichnen.

In allen Zugangslisten ist notwendig anzugeben, woher und auf welche Weise (ob durch Kauf, Geschenk, Tausch oder sonst) eine Publikation in die Bibliothek gelangt ist, bei Ankäufen auch der Preis. Nur wenn die Publikation in der unter § 27 genannten Liste der durch Tauschverkehr regelmäßig eingehenden Publikationen mit aufgeführt ist, kann in den Zugangslisten der Nachweis der Herkunft fortgelassen werden.

§ 20. Bemerkungen zu § 18, 2:

Die alphabetische Anordnung ist nach einheitlichen Grundsätzen durchzuführen. Für sie gilt, soweit nicht (für Orientalia) die Bibliothek eine eigene feste Praxis herausgebildet hat, die Praxis der Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S.

Es ist besonders darauf zu achten, daß die nötigen Verweisungen gemacht werden. Es ist insbesondere stets zu verweisen von dem Herausgeber bezw. Bearbeiter eines orientalischen Werkes auf dieses selbst. Ferner ist im allgemeinen, wenn ein Werk unter einem sachlichen Ordnungswort steht, von dem event. Herausgeber

bezw. Bearbeiter auf jenes Ordnungswort zu verweisen; notwendig muß dies bei ungarischen und russischen Werken geschehen.

Bei Serienpublikationen, die aus einzelnen selbständigen Teilen bestehen, müssen, abgesehen von der Katalogisierung der einzelnen Teile, Zettel vorhanden sein, die eine Übersicht sämtlicher vorhandenen Teile enthalten. Diese Übersicht muß mindestens enthalten: die genaue Aufzählung der Teile, mit Angabe des Erscheinungsjahres; die Ordnungsworte, unter denen die betr. Teile besonders katalogisiert sind; die Signatur, sofern diese Teile nicht beisammen gelassen, sondern auf verschiedene Abteilungen verteilt sind.

§ 21. Bemerkung zu § 18, 3:

Es gilt die allgemeine Praxis des gedruckten Kataloges, die in Zweifelfällen oder wo ein Schwanken sich zeigt, dem Sinne des Ganzen gemäß und unter event. Zurückgehen auf die Vorlage (Schema des Realkataloges der Königl. Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S., 3. Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Leipzig 1888) auszugestalten ist.

§ 22. Bemerkungen zu § 18, 4:

Dem Buchbindergeschäft ist möglichste Sorgfalt zu widmen. Die Einbände sollen zweckentsprechend sein. Unnötige Kosten sind zu vermeiden, aber wichtige Werke sind dauerhaft und gut zu binden. Sofern Broschüren in Kästen vereinigt werden, soll dies jedenfalls nur bei ganz kleinen Schriften geschehen. Sie dürfen nie über 100 Seiten betragen. Auch kleinere Schriften, die wichtiger sind und voraussichtlich öfter gebraucht werden, sind zu binden. Solche, die in Kästen vereinigt werden, müssen jedenfalls so geheftet sein, daß jeder Teil der Publikation fest mit dem Ganzen verbunden ist und ein Verlust bei event. Benutzung keinesfalls zu befürchten ist.

Der Aufdruck ist dem Buchbinder genau vorzuschreiben. Er muß zweckentsprechend und durchaus genau sein. Es ist z. B. unzweckmäßig, wenn auf Bänden von Wörterbüchern hinten nur die Bandzahl aufgedruckt und nicht auch angegeben wird, welche Teile des Alphabets die einzelnen Bände umfassen. Bei Werken, die aus Teilen bestehen, ist die Teilbezeichnung vollständig und durchaus genau anzugeben. Neben der Teilbezeichnung ist auch der Jahrgang bezw. das Erscheinungsjahr aufzudrucken, damit der Band, je nachdem er zitiert wird, leicht und sicher gefunden werden kann.

Umschläge sind beizubehalten, nach der Praxis 1903—1904.

Über Titel und Register vgl. § 23 am Ende.

§ 23. Es ist eine Hauptaufgabe des Bibliothekars dafür zu sorgen, daß die Publikationen, die in die Bibliothek gelangen, vollständig seien oder, wenn eine Lücke oder ein Defekt festgestellt wird, nach Möglichkeit vervollständigt werden.

Bei solchen Werken, die in Teilen erscheinen (Zeitschriften, Serienpublikationen, andere Werke), sind die Grundlage der Nachprüfung, ob sie vollständig in die Bibliothek gelangen, die oben in § 19 genannten Zettel (Kartons) bezw. das Zeitschriften-Journal.

Für jede in die Bibliothek gelangende periodische Publikation, Serienpublikation und dgl., sowie für jedes aus verschiedenen Teilen bestehende oder auf verschiedene Teile berechnete Buch, von dem ein Teil auf irgend eine Weise in die Bibliothek gelangt, ist ein derartiger Zettel (Karton) anzulegen bezw. die Publikation ist in dem Zeitschriften-Journal zu verzeichnen.

Ergeben sich bei der Anlage oder der Fortführung dieser Listen (vgl. dazu § 19) Lücken, so ist, sofern nicht von vornherein Zweifel ausgeschlossen sind oder nach Art der Publikation ein weiteres Abwarten angezeigt ist, sogleich festzustellen, ob die betr. Teile erschienen sind.[1]) Fehlendes ist, wenn die Bibliothek ein Recht auf die Einlieferung hat, sogleich zu reklamieren und die Reklamation ist gegebenen Falles zu wiederholen. Gelangt die Publikation auf andere Weise in die Bibliothek, so ist an die Stelle, von der das bisher Erhaltene in die Bibliothek oder an die Gesellschaft gelangt ist, die Bitte um Vervollständigung zu richten.

Können einerseits Lücken entdeckt werden beim Eintragen neuer Eingänge, so kommt es andrerseits vor, daß zwar nicht Lücken entstehen, aber eine weitere Zusendung überhaupt unterbleibt. Die auf diese Weise entstehenden Defekte können auf sichere Weise nur festgestellt werden, wenn die Zettel (bezw. das Zeitschriften-Journal) eigens daraufhin durchgesehen werden. Dies soll jährlich mindestens einmal geschehen.

Ist es nicht möglich, Fehlendes zu erhalten, so ist bei wichtigen Werken nach Möglichkeit Vervollständigung durch den

1) Durch Befragen der Umschläge, der bibliographischen Hilfsmittel oder durch schriftliche Anfrage direkt oder beim Buchhändler.

Buchhandel ins Auge zu fassen. Auch die Aufführung in Listen wie z. B. der Zeitschr. Bd. 57 (1903) S. LII f. abgedruckten ist zu empfehlen.

Die Tatsache, daß reklamiert oder Vervollständigung erbeten oder das Fehlende bestellt oder in den erwähnten Listen aufgeführt ist, ist in den Zugangslisten an der gehörigen Stelle unter Beifügung des Datums zu vermerken. Ebenda ist der Erfolg der Maßnahme, gleichfalls mit Datum, einzutragen.

Wesentlich für Vollständigkeit eines Werkes sind Titel und Register. Es ist stets nachzuprüfen, ob diese geliefert sind, andernfalls sind sie sogleich zu reklamieren. Das Vorhandensein von Titel und Register ist zweckmäßig in den Fortsetzungs-Listen zu vermerken. Erst wenn Titel und Register vorhanden sind, oder eine Mitteilung bezw. eine andere Sicherheit vorliegt, daß sie nicht erhältlich sind, ist der betr. Band zum Buchbinder zu geben. Im zweiten Falle ist in den Band vorn ein entsprechender Vermerk hineinzuschreiben.

## B. Schriftenaustausch.

§ 24. Über einlaufende Anträge auf Schriftenaustausch beschließt der geschäftsführende Vorstand. Der Schriftführer der D. M. G. führt die Korrespondenz, die zur Einleitung des Austausches nötig ist.

Glaubt der Bibliothekar, daß im Interesse der Vervollständigung der Bibliothek ein Schriftenaustausch, der noch nicht besteht und auf den ein Antrag nicht vorliegt, erwünscht wäre, so hat er bei dem geschäftsführenden Vorstand anzufragen, ob dieser gegen den Austausch an sich etwas einzuwenden hat. Ist dies nicht der Fall, so darf der Bibliothekar als solcher bei dem betr. Institut usw. anfragen, ob es in ein Austauschverhältnis mit der Gesellschaft zu treten geneigt sein würde. Die event. günstige Antwort hat der Bibliothekar dem Schriftführer zu übergeben, der dann den Schriftenaustausch einzuleiten hat.

§ 25. Beschlüsse des Vorstandes, welche den Schriftenaustausch betreffen, sind jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen. Ebenso sind Aufkündigungen des Austausches seitens der Institute usw., mit denen die D. M. G. bis dahin in Schriftenaustausch stand, jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen.

Alle den Austausch betreffenden Schriftstücke hat der Biblio-

thekar als besondere Akten aufzubewahren (vgl. § 14). Neue Schriftstücke werden dem Bibliothekar vom Schriftführer übergeben, sobald dieser derselben zur Führung der Korrespondenz nicht mehr bedarf.

§ 26. Andrerseits hat der Bibliothekar dem Schriftführer stets Mitteilung zu machen, wenn eine Publikation, die die Bibliothek im Austausch erhält, zu erscheinen aufhört oder trotz wiederholter Reklamation nicht eingesandt wird.

§ 27. In der Zeitschrift ist alljährlich seitens des geschäftsführenden Vorstands eine Liste zu veröffentlichen, aus welcher unzweideutig hervorgeht, auf den Eingang welcher Publikationen die Gesellschaft gemäß den getroffenen Vereinbarungen ein Recht hat (vgl. Zeitschr. Bd. 58 [1904] S. XVI ff.).

In ein Handexemplar dieser Liste, das ihm von der Druckerei durchschossen zu liefern ist, hat der Bibliothekar alle ihm bekannt werdenden Veränderungen einzutragen. Dies Handexemplar des Bibliothekars hat der Schriftführer beim Fertigstellen des Manuskripts einer neu zu druckenden Liste einzusehen, dem Bibliothekar aber sogleich wieder zuzustellen.

Die Korrektur der neuen Liste lesen sowohl der Bibliothekar als der Schriftführer.

## C. Dem Bibliothekar zu liefernde Sonderabdrücke.

§ 28. Dem Bibliothekar sind Sonderabdrücke der in der Zeitschrift veröffentlichten Bibliotheks-Listen (§§ 19, 23, 27) in der von ihm gewünschten Zahl zu Bibliothekszwecken zu gewähren. Ebenso erhält er regelmäßig Abzüge der die Gesellschaft betreffenden Nachrichten und insbesondere zwei durchschossene Exemplare des Mitgliederverzeichnisses.

## D. Allgemeine Benutzungsordnung.

§ 29. Die Stunden, während welcher die Bibliothek für das Entleihen von Büchern und die Benutzung des Lesesaales geöffnet wird, werden durch Anschlag am schwarzen Brett bekannt gemacht. Sie ist während des Semesters wöchentlich mindestens zweimal je $1^1/_2$ Stunde zu öffnen. Zur Zeit ist sie Montags, Mittwochs und Freitags 11—$12^1/_2$ Uhr geöffnet.

§ 30. Ist der Bibliothekar Dozent an der Universität Halle und verwaltet sein Amt als Nebenamt, so ist er nicht verpflichtet,

während der Universitäts-Ferien in Halle anwesend zu sein. Er hat aber, soweit nicht ein Stellvertreter offiziell seine Funktionen übernimmt, dafür Sorge zu tragen,

1. daß die für die Bibliothek eingehenden Briefe ihm nachgesandt bezw. von einem Vertreter in Empfang genommen und geöffnet, der Briefwechsel erledigt und die nötigen Unterschriften von ihm geleistet werden, damit eingeschriebene und Wertsendungen abgeholt werden können. Sofern Eigentum der Bibliothek an ihn gelangt, hat er es an den Diener zum Zweck alsbaldiger Niederlegung in den Räumen der Bibliothek zu senden;
2. daß die eingelaufenen Bestellungen erledigt werden.

§ 31. Zum Zweck der Reinigung und der Revision kann die Bibliothek in jedem Jahr entweder einmal etwa 8 Tage lang hintereinander oder zweimal je 3—4 Tage lang geschlossen werden.

§ 32. Das Recht der Benutzung der Bibliothek steht allen Mitgliedern der Gesellschaft unter den Bedingungen dieser Bibliotheksordnung zu.

Die Bibliothek ist überdies laut Vertrag mit der preußischen Regierung (Zeitschr. Bd. 45 [1891] S. XXII) nach Maßgabe der Ausleihbestimmungen der Universitäts-Bibliothek Halle, doch innerhalb der eigenen Bibliotheksstunden, dem öffentlichen Gebrauch freizugeben.

In besonderen Fällen ist der Bibliothekar befugt, auch darüber hinaus Nichtmitgliedern die Benutzung der Bibliothek zu gestatten, sofern nicht Interessen von Mitgliedern entgegenstehen.

Alle Benutzer haben, soweit nicht unten Ausnahmen festgesetzt sind, gleiche Rechte und Pflichten.

§ 33. Die Bibliothek verlangt von Nichtmitgliedern Bürgschaft im allgemeinen in derselben Weise, wie dies bei den preuß. Universitäts-Bibliotheken der Fall ist.

§ 34. Die Bürgschaft ist schriftlich auszustellen. Auf Erfordern der Bibliotheksverwaltung muß die Unterschrift des Bürgen gerichtlich oder notariell oder durch einen zur Führung eines Amtssiegels berechtigten Beamten ordnungsmäßig beglaubigt werden.

§ 35. Die Benutzer und deren Bürgen verpflichten sich für Schäden und für Verlust zu haften. Bei einer Verletzung, Beschmutzung oder Befleckung eines Buches, bei Unterstreichen von Stellen des Textes und Einschreiben von Randbemerkungen wird

der Entschädigungswert von der Bibliotheksverwaltung festgestellt. Dieser ist binnen 8 Tagen nach erhaltener Aufforderung an die Bibliotheksverwaltung zu Händen des Bibliothekars zu zahlen. Wird ein Buch unbrauchbar gemacht oder verloren, so hat der Entleiher binnen 4 Wochen nach erhaltener Aufforderung den von der Bibliotheksverwaltung bestimmten Preis zu zahlen. In Zweifelsfällen kann der Entleiher das Urteil des geschäftsführenden Vorstandes anrufen, das dann maßgebend ist.

§ 36. Bei Bestellungen sind im Interesse des Bestellers die Titel möglichst genau, namentlich unter Angabe von Erscheinungs-Ort und -Jahr anzugeben.

Steht dem Besteller der gedruckte Katalog zur Verfügung, so ist zweckmäßig die Signatur hinzuzufügen. Es ist dabei besonders darauf zu achten, daß das Format nicht fortgelassen werde.

§ 37. Über jedes entliehene Werk ist eine besondere Quittung auszustellen. Als gültige Empfangsscheine können nur die von der Bibliothek ausgegebenen Vordrucke anerkannt werden, sofern sie ordnungsmäßig ausgefüllt und unterschrieben sind. Diese Vordrucke werden zu sofortigem Gebrauch auf der Bibliothek umsonst, im übrigen 20 Stück zu 10 Pf. abgegeben.

§ 38. Bei Rückgabe der Bücher werden die Quittungen entweder von der Bibliotheksverwaltung vernichtet oder, auf Wunsch des Benutzers, diesem zurückgegeben. Etwaiges Porto für Rücksendung hat der Benutzer sogleich dem Wunsche nach Rücksendung beizufügen.

§ 39. Werke, die in der Bibliothek oft gebraucht werden, namentlich bibliographische Hilfsmittel, Wörterbücher usw., sowie ungebundene Werke können nur im Lesesaal der Bibliothek benutzt werden. Ausnahmen darf der Bibliothekar in besonderen Fällen gestatten, aber stets nur auf kürzeste Zeit.

Münzen, Inschriften und ähnliche Stücke der Sammlungen sind nur innerhalb der Bibliothek benutzbar. Ausnahmen sind nur in besonderen Fällen und nur nach Genehmigung durch den geschäftsführenden Vorstand zulässig.

§ 40. Die Verleihung der Bücher erfolgt im allgemeinen auf zwei Monate, diejenige von Zeitschriften und Sammelbänden auf vier Wochen. In Ausnahmefällen z. B. für Vorlesungszwecke erfolgt Verleihung auf längere Zeit. Für die Entleihung von Handschriften werden zwischen dem Bibliothekar und dem Benutzer

besondere Vereinbarungen getroffen, wobei auf die Zwecke des Benutzers Rücksicht zu nehmen ist.

§ 41. Ist ein Buch inzwischen nicht anderweitig verlangt, so kann auf Antrag des Benutzers die Frist verlängert werden. Nicht erfolgte Antwort gilt als Zusage. Wird nichts anderes bestimmt, so gilt für die neue Frist dieselbe Zeitdauer wie für die erste, doch unter der Bedingung, daß das Buch oder die Bücher, um die es sich handelt, wenn sie zu irgend einem Zeitpunkt der neuen Frist von anderer Seite verlangt werden (s. § 45), nach Mitteilung ohne Verzug zurückgegeben werden.

§ 42. Wer entliehene Bücher über die vereinbarte Frist hinaus behält, wird gemahnt und hat die dadurch erwachsenden Kosten zu tragen.

§ 43. Druckwerke sollen im allgemeinen nicht länger als sechs Monate außerhalb der Bibliothek verbleiben. Wird es gestattet sie länger zu behalten, so ist jedenfalls der Entleihungsschein von dem Entleiher auf Grund des ihm vorliegenden Werkes zu erneuern. Auf dem erneuerten Schein und im Ausleihebuch hat der Bibliothekar die Tatsache der Erneuerung und das Datum des ersten Scheins zu vermerken.

Länger als ein Jahr dürfen Druckwerke nicht außerhalb der Bibliothek bleiben; sie müssen nach diesem Zeitraum zu Zwecken der Revision vom Bibliothekar eingefordert und an diesen eingesandt werden. Ausnahmen unterliegen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstands.

§ 44. Der Bibliothekar hat das Recht, zu Verwaltungszwecken auch vor Ablauf der Entleihungsfrist die Rückgabe einzelner oder die gleichzeitige Rücklieferung aller entliehenen Bücher oder Handschriften zu verlangen. Er wird sie dem Benutzer aber auf Wunsch so bald als möglich wieder zur Verfügung stellen.

§ 45. Der Bibliothekar hat die Pflicht, Bücher, die über die erstmalig vereinbarte Frist hinaus verliehen sind und anderweitig verlangt werden, sogleich einzufordern und dem Besteller ohne Verzug zur Verfügung zu stellen.

Ist die Frist noch nicht verstrichen, so hat er dem Besteller davon Mitteilung zu machen und weiter auf Wunsch anzugeben, wann die Frist verstrichen sein wird. Der Besteller hat dann das Recht, das Buch bezw. die Bücher für sich zu belegen.

§ 46. Der Aufforderung des Bibliothekars, Bücher zurückzuliefern, ist umgehend nachzukommen.

§ 47. Die Zusendung und Rücksendung von wertvollen Werken, besonders die von Handschriften, hat unter angemessener Versicherung zu erfolgen.

§ 48. Von der Bibliothek entliehene Bücher dürfen — außer zu Vorlesungszwecken an Hörer — nicht durch den Entleiher an andere Personen weiter gegeben werden.

§ 49. Wer Bücher von der Bibliothek entliehen hat, ist verbunden, jede Änderung seiner Wohnung der Bibliotheksverwaltung sofort anzuzeigen. Wer auf längere Zeit verreist und die Bücher nicht mitnimmt, hat sie vorher zurückzugeben.

Auf Reisen ins Ausland dürfen Bücher nur nach ausdrücklicher Einwilligung des Bibliothekars mitgenommen werden, der dazu die Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes zu erwirken hat.

§ 50. Alle Schreiben und Sendungen an die Bibliothek sind zu richten: An die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Halle a. S., Wilhelmstr. 37, ohne Nennung eines Namens.

§ 51. Auswärtige Entleiher haben alle Kosten der Zusendungen und der Rücksendungen an die Bibliothek zu tragen.

§ 52. Jedem Benutzer ist einmalig ein Abzug dieser „Benutzungsordnung“ zu übermitteln.

§ 53. Wenn ein Benutzer die Bestimmungen der Benutzungsordnung gröblich verletzt, ist der Bibliothekar berechtigt, ihm weitere Bücher entweder so lange zu versagen, bis er eine Gewähr anderen Verhaltens gibt, oder nur unter der Bedingung zu verabfolgen, daß eine andere Bibliothek die Entleihung vermittelt und die Erklärung abgibt, die Benutzung der Bücher nur innerhalb ihrer Amtsräume zu gestatten. In solchem Falle haftet die Verwaltung der betr. Bibliothek für die Bücher.

§ 54. Nach zweimal erfolgter Mahnung durch einen eingeschriebenen Brief wird polizeiliche oder gerichtliche Hilfe zur Wiedererlangung der Bücher in Anspruch genommen. Entleiher, welche es dazu haben kommen lassen, verlieren das Recht zur Benutzung der Bibliothek für immer.

## E. Lesezimmer (Arbeitszimmer).

§ 55. Mit der Bibliothek ist ein Lesezimmer (Arbeitszimmer) verbunden, in dem auch die Möglichkeit vorgesehen ist, Vorlesungen abzuhalten. In diesem Lesezimmer ist eine Handbibliothek auf-

gestellt und die neuesten Nummern der die Benutzer interessierenden Zeitschriften sowie andere Neueingänge ausgelegt.

§ 56. Dieses Lesezimmer ist für die gewöhnliche Benutzung zu denselben Stunden geöffnet, während welcher die Bücherausgabe stattfindet.

§ 57. Mitgliedern der Gesellschaft und Studierenden, die von ihren Lehrern empfohlen werden, können Schlüssel verabfolgt werden, welche es ihnen ermöglichen, das Lesezimmer auch außerhalb der gewöhnlichen Stunden zu benutzen.[1])

Ausgeschlossen für die Benutzung sind die Stunden, während welcher in dem Arbeitszimmer Vorlesungen abgehalten werden. In besonderen Fällen kann die Benutzung des Arbeitszimmers auch während der Ferien gestattet werden.

§ 58. Die in § 59 erwähnten Benutzer des Arbeitszimmers haben sich schriftlich auf Ehrenwort zu verpflichten, ohne Erlaubnis des Bibliothekars nie ein Buch der Handbibliothek oder ein Heft oder Buch der ausliegenden neuen Eingänge, auch nicht auf kurze Zeit, aus der Bibliothek mit sich zu nehmen.

Sie haben ferner ein Schlüsselpfand von 3 Mark, sowie für Belegung eines festen Platzes mit besonders verschließbarem Schubfach 1 Mark für jedes Semester zu entrichten.

§ 59. Es ist folgende Lesesaal-Ordnung festgesetzt:

1. Die Benutzer des Arbeitszimmers haben sich vor jeder Benutzung desselben in das auf Platz XII aufliegende Buch einzutragen und die darin enthaltenen Spalten genau auszufüllen.
2. Platz XII ist für die gemeinsame Benutzung bestimmt. Es wird gebeten, die dort sich findenden Bücher, Geräte usw. auf ihrem Platz zu belassen, bezw. nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu bringen.
3. Die Benutzung der Handbibliothek ist ohne Weiteres gestattet. Die Bücher sind nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu stellen.
4. Die Ausgabe von Büchern des Magazins für das Arbeitszimmer erfolgt:
   a) wie die Ausgabe von Büchern, die nach Haus entliehen werden (vergl. Anschlag am schwarzen Brett);

---

1) Es ist die Einrichtung getroffen, daß das Arbeitszimmer unter Abschluß der übrigen Räume der Bibliothek betreten werden kann.

b) nach Bestellung mittels eines ordnungsmäßig ausgefüllten Bestellscheines, der in den auf Platz XII befindlichen Korb zu legen ist. Bei Anwesenheit des Bibliothekars werden Bestellungen dieser Art sobald als möglich erledigt.

Bei Bestellungen für das Arbeitszimmer ist auf dem Bestellschein das Wort „Lesesaal" und die Nummer des Platzes, den der Benutzer gewählt hat, zu vermerken.

5. Bei Ausgabe der Bücher werden die Bestellscheine vom Bibliothekar als Quittungen zurückbehalten.
6. Aus dem Magazin entliehene Bücher, die der Besteller weiter benutzen will, sind von diesem auf seinem Platze zu belassen. Erledigte Bücher sind an den Bibliothekar gegen Aushändigung der Quittung zurückzugeben oder an einen hierfür bestimmten Platz zu legen, unter Beifügung eines Zettels, der die Signaturen, die Zahl der Bände, den Namen des Benutzers und die Bemerkung „Erledigt" mit Datum enthält. In letzterem Falle wird der Bibliothekar je nach Wunsch die entwerteten Quittungen auf den Platz des Benutzers legen oder vernichten.
7. Bücher der Handbibliothek in die Schubfächer einzuschließen, ist verboten. Zuwiderhandelnde haben eine Buße von 3 Mark zu bezahlen.
8. Lautes Sprechen oder Verursachung anderer Störungen im Arbeitszimmer ist verboten.
9. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat die Flurtür nach ihrem Zuschlagen sorgfältig abzuschließen. Innerhalb der Bibliothek wolle man den Schlüssel zur Flurtür nicht aus der Hand legen, um nicht bei zeitweiligem Verlassen des Arbeitszimmers durch das selbsttätige Zuschlagen der Flurtür ausgeschlossen zu werden.
10. Wenn elektrisches Licht gebrannt wird, haben die Benutzer bei Verlassen ihres Platzes ihre Lampe auszudrehen. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat auch die etwa brennende für die allgemeine Beleuchtung dienende Lampe auszudrehen.
11. Im übrigen gelten für die Benutzer des Arbeitszimmer die Bestimmungen der Bibliotheksordnung.

§ 60. In die Handbibliothek sind wesentlich solche Werke einzustellen, deren Bereithaltung für den Gebrauch durch mehrere

erwünscht ist. Dahin gehören namentlich wichtigere Handbücher, Wörterbücher, Grammatiken, bibliographische Hilfsmittel, Handschriften-Kataloge, die neueren Bände der wichtigsten allgemeinen Zeitschriften u. dergl.

Solche für die häufigere Benutzung durch mehrere bereit zu haltende Bücher der Handbibliothek sollen am Ort nicht ausgeliehen werden. Ausnahmen können nur in besonderen Fällen, und zwar nur sofern dadurch die Interessen der Benutzer des Arbeitszimmers nicht verletzt werden, durch den Bibliothekar gestattet werden. Nach auswärts können Bücher der Handbibliothek an sich verliehen werden, sofern sie nicht unter die Bestimmung von § 39 fallen. Wenn aber ein Buch der Handbibliothek von einem Benutzer des Lesesaals zu einem bestimmten Zwecke gebraucht wird, gilt es als von ihm für den Lesesaal entliehen, wobei als Entleihungstermin der Zeitpunkt gilt, an dem er die Benutzung des Werkes begann. Es treten dann die allgemeinen Ausleihebestimmungen in Kraft.

§ 61. Ausgeschlossen von jeder Verleihung sind solche Werke, die ausdrücklich zum Zwecke einer Präsenz-Bibliothek in die Bibliothek gestiftet sind.

Der Bibliothekar darf ferner Dubletten, die sich hierfür eignen, der festen Präsenz-Bibliothek einverleiben.

Solche nicht ausleihbaren Bücher sind besonders zu kennzeichnen.

§ 62. Über die Bücher der Handbibliothek ist ein Katalog im Arbeitszimmer auszulegen. Ein kurz gefaßtes, aber zur Kontrolle ausreichendes zweites Exemplar ist im Geschäftszimmer zu führen.

§ 63. Dozenten der Universität Halle dürfen mit Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes in dem Arbeitszimmer solche orientalistische Vorlesungen abhalten, zu denen eine größere Anzahl von Büchern der Bibliothek oder schwer zu transportierende oder nicht ausleihbare Bücher oder Gegenstände (Inschriften, Münzen usw.) nötig sind.

§ 64. Die Benutzung des Magazins ist nur in dem Umfange wie bei der Universitäts-Bibliothek Halle gestattet. Das Magazin betreffende Anordnungen, die der Bibliothekar im Interesse der Ordnung für nötig hält, sind streng zu befolgen.

In Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars ist das Magazin aber überhaupt nicht zugänglich. Es soll der Ge-

sichtspunkt maßgebend sein, daß das Magazin nicht benutzt wird, ohne daß unmittelbar nach jeder Benutzung eine Kontrolle des Magazins durch den Bibliothekar oder seinen Beauftragten stattfinden kann.

Keinesfalls dürfen in Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars oder seines Beauftragten die elektrischen Lampen des Magazins benutzt werden.

Auch ist kein Besucher befugt, die Heizung im Magazin selbst einzustellen.

§ 65. In den Räumen der Bibliothek darf nicht geraucht werden.

# Eine zweite Rezension des Tantrakhyāyika.

Von

**Johannes Hertel.**

Auf S. XXII meiner Abhandlung über das Tantrākhyāyika[1]) habe ich darauf hingewiesen, daß Kṣemendra im Pañcatantra-Abschnitt seiner Bṛhatkathāmañjarī die kaśmīrische Rezension des berühmten Werkes benutzt hat, und auf S. XXIII f. ist dargelegt, daß er seine Erzählungen I, 3, 7, 12, I, Str. 36 f. und V, 1 diesem Werke entlehnt hat. Auch II, Str. 36 f. v. M. ist durch Tantrākhyāyika II, 5 veranlaßt. Nicht zu bestimmen war, woher er III, 10, IV, 1, 3 und V, 2 genommen.

Heute bin ich in der Lage, auch diese Fragen zu beantworten und zugleich Angaben zu machen über eine zweite, jüngere, aber ebenfalls wichtige Rezension des Tantrākhyāyika. Ich danke dies der ebenso freundlichen und selbstlosen wie energischen Förderung meiner Studien durch M. Aurel Stein, der sofort nach seiner Rückkehr nach Indien trotz seiner drängenden Amtsgeschäfte und der wissenschaftlichen Aufgaben, die er zu lösen hatte, sich den Ankauf von Mss. des Tantrākhyāyika angelegen sein ließ. Sein Agent, der Paṇḍit Sahajabhaṭṭa in Srinagar, entdeckte **महता यत्नेन**, wie er schreibt, zwei leider wieder nicht vollständige, aber für mich doch höchst wertvolle Mss., die Stein auf eigene Kosten erwarb, um sie mir sogleich zur Verwertung zu überlassen. Das ältere, **R**, erhielt ich am 10. Oktober, **p** am 27. November 1904. Zu diesen beiden Hss. kommt noch die schon früher in Steins Besitz befindliche, ganz moderne Kopie, über die ich bereits in

1) A. K. S.-G. W. XXII, No. 5. — Der Titel „Tantrākhyāyikam“ kommt nur in Pp¹ im Kolophon des I. Buches vor (*iti tantrākhyāyike mitrabhedaṃ nāma prathamaṃ tantram*), während das Wort im Kolophon von Rr ausgelassen ist. Sicherlich ist diese adjektivische Form (erg. *nāma nītiśāstram*) vorzuziehen; vgl. Meghadūtam, Ṛtusaṃhāram, Raghuvaṃśam, Kumārasaṃbhavam, Mṛcchakaṭikam usw., wie die indischen Ausgaben ausnahmslos schreiben. Im Kolophon von II und IV steht in p *tantrākhyāyikāyām*, während Rr in II *pañcatantre* (r korrupt *pañcapantro*) haben. Der Kolophon von III lautet nach allen Hss. (p²Rr): *iti sandhivigrahaṃ nāma kākolūkīyaṃ tṛtīyaṃ tantraṃ samāptam*. Auf den Rändern tragen alle Mss. regelmäßig die Bezeichnung *ta utrā* mit folgender Angabe des Buches und Pagination.

den Fußnoten der Einleitung zu meiner Abhandlung berichten konnte, a. a. O. S. XI, XII, XVII, XXII f., XXVII. Diese Kopie bezeichne ich mit **r**.

**R** befindet sich in einem alten Sammelband von gepreßtem Leder (Form der Blätter $13^1{}_2 \times 17$ cm). Der Wert dieses Ms. wird aus folgender Bemerkung erhellen, die Stein auf ein Vorsatzblatt eingetragen hat:

„MS. No. . . . in original binding, purchased for me at Srinagar by Paṇḍit Sahajabhaṭṭa, August, 1904. The Codex shows in numerous places additions by the hand of Paṇḍit Rājānaka Ratnakaṇṭha, the learned writer of the Rājataraṅgiṇī "Archetypus", as well as glosses from the hand of Bhaṭṭa Haraka, (the $A_2$ of my Rājatar. edition), his contemporary and probable pupil (see J. R. A. S. 1900, pp. 187 sqq.). It may be assumed to have formed part of Rājānaka Ratnakaṇṭha's library. The MS. was purchased by me with the object of assisting my friend Dr. Hertel in his labours concerning the Kashmir recension of the Pañcatantra.

Camp, Kagan, N. W. Frontier: M. A. Stein."
Sept. 6, 1904.

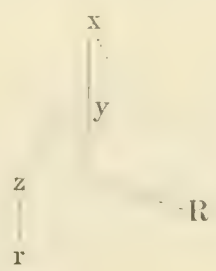
Die Glossen Ratnakaṇṭha's und Bhaṭṭa Haraka's sind über den ganzen Band zerstreut; auf leere Blätter zwischen den einzelnen Werken sind von Ratnakaṇṭha's Hand Stotras eingetragen. Das erste Werk, welches die Handschrift enthält (180 foll.), trägt den Kolophon: **समाप्तोयं श्रीभगवतो महेश्वरस्य स्तुतिकुसुमाञ्जलिः ॥ कृतिः श्रीमन्महामाहेश्वरभक्तपण्डितभट्टजगद्धरस्येति शिवं ॥** In diesem Werke findet sich eine große Anzahl von Glossen Ratnakaṇṭha's, und es würde sich wahrscheinlich verlohnen, die Ausgabe Jagaddhara's mit Ratnakaṇṭha's Kommentar, die Durgāprāsād und Parab (Bombay 1891) gegeben haben, mit diesem Handexemplar Ratnakaṇṭha's zu vergleichen. Die nächsten beiden Werke unseres Sammelbandes sind erotischen Inhalts. Das erste von ihnen, 22 foll. enthaltend, führt die Unterschrift: **इति श्रीभानुभट्टविरचिता शृंगारमंजरी समाप्ता ॥ ॥ श्रीः ॥**, das andere, unvollständig, indem von den ursprünglich 31 Blättern 1—17 schon vor dem Einbinden verloren gegangen sind, ist unterschrieben: **इति शृङ्गारतिलके द्वितीयः परिच्छेदः ॥ समाप्तोयं शृङ्गारतिलकः ॥** Darauf folgt in 80 Blättern unser Tantrākhyāyika, von dem leider auch schon vor dem Einbinden der Schluß verloren gegangen ist.

Bhānubhaṭṭa's *Śṛṅgāramañjarī* ist in Devanāgarī, die andern Texte sind in Śāradā geschrieben. In allen laufen die Zeilen den kürzeren Rändern parallel.

Das Ms. **r**, über das ich in meiner Abhandlung bereits die Hauptsachen berichtet habe (Format $16^1{}_2 \times 28$ cm), enthält zwei

Werke: eine Nītipaddhati[1]) von Kṣemendra und unser Tantrākhyāyika. **r** ist wohl unmittelbar aus einem Birkenrindenkodex **z** abgeschrieben. Der Schreiber hat ganz gedankenlos die Bruchstücke hintereinander kopiert, ohne irgend auf den Zusammenhang zu achten. An einer Stelle zu Anfang des Tantrākhyāyika muß ihm ein ganzes Blatt vorgelegen haben, das in der Richtung der Längsseiten, d. h. senkrecht zu den Zeilen, durchgebrochen war. Der Bruch muß, da in **r** ein einziger *akṣara* verloren ist, noch ganz scharf gewesen sein; ebenso müssen beide Bruchstücke nebeneinander gelegen haben. Anstatt nun aber das Blatt zusammenzulegen, kopierte der Schreiber erst Vorder- und Rückseite des einen, dann die des anderen Bruchstückes (wobei zweimal derselbe *akṣara* in beiden Abschriften erscheint), in fortlaufenden Zeilen, ohne irgend ein Zeichen im Texte anzubringen. Der Schluß des dritten und das ganze vierte Buch besteht aus wahllos hintereinander abgeschriebenen Trümmern, die es indessen gelang, an der Hand des Südlichen Pañcatantra zu ordnen, trotz der hier geradezu scheußlichen Überlieferung in **r**.

**R** und **r** gehen auf fast identische Originale zurück. Sie zeigen ziemlich alle Lücken gemeinsam, und wirkliche *variae lectiones* sind geringfügig. Der Text von **R** ist mit großem Verständnis kopiert unter gelegentlicher Besserung einiger augenscheinlicher Fehler; doch war der Kopist dabei sehr vorsichtig, so daß die meisten alten Textfehler auch hier auftreten. Dieser Text ist vollständig, so weit die Hs. reicht, und ohne größere Lücken bis auf ein Blatt im IV. Buche, das freigelassen ist. Genau dieselbe Lücke findet sich in **r**. Einigemal hat indessen **r**, das sonst auf eine sehr beschädigte Vorlage hinweist, an den Lücken ein paar *akṣara* mehr, als **R**. Die unmittelbare Vorlage von **r** muß also eher aus der gemeinsamen Quelle **y** kopiert sein als **R**. Andererseits müssen wir bei der erwähnten größeren Lücke des vierten Buches aus dem Umstande, daß in **R** von anderer Hand zu Anfang und Ende derselben noch ein größeres Stück zweifellos authentischen Textes nachgetragen ist, der in **r** fehlt, schließen, daß zur Zeit der Kopierung von **R** noch ein älterer Stammkodex **x** vorhanden war. Wir erhalten also einen Stammbaum:




1) Sechs Erzählungen in Śloken, von denen vier dem MBh., zwei einer mir nicht bekannten buddhistischen Quelle entlehnt sind. Der Text ist wie der des Tantrākhyāyika so fehler- und teilweise lückenhaft, daß er vorläufig

Da, wie es scheint, die Lücke im vierten Buche bereits im 17. Jahrhundert nicht mehr völlig auszufüllen war, so ist leider die Befürchtung gerechtfertigt, daß der ausgefallene Text, glücklicherweise nicht viel, auf immer verloren ist.

Kurz hinter dieser Lücke bricht **R** ab (mit Z. 2331 des von mir nach dem **P**[ūṇa-Ms.] veröffentlichten Textes); dagegen hat **r** noch ein Stück trümmerhaften Textes, der ursprünglich auch in **R** vorhanden gewesen, aber vor dem Einbinden verloren gegangen sein muß, da in **R** der Text bis ans Ende des letzten erhaltenen Blattes reicht.

Nachdem die vorstehenden Zeilen über **R** und **r** bereits geschrieben waren, erhielt ich das Ms. **p**, von dessen Vorhandensein ich durch Stein schon einige Zeit wußte, dessen Ankauf sich aber ziemlich verzögerte, da hier wie bei **R** die Besitzer natürlich möglichst viel Vorteil aus ihren, wie sie wohl wußten, seltenen Hss. ziehen wollten.

**p** ist ein Papiermanuskript, dessen Zeilen wie bei **P** den Längsseiten parallel laufen. Es ist wie die anderen Hss. in Śāradā geschrieben; Format 22 × 9,7 cm, nach Steins Schätzung etwa dem 18. Jh. entstammend. Auf der letzten unbeschriebenen Seite hat Stein bemerkt:

„MS. of Tantrākhyāyikā, purchased in Srinagar through Pandit Sahajabhaṭṭa. Foll. 1—14 missing.
Nov. 5. 1904. M. A. Stein.

Das letzte paginierte Blatt trägt am linken Rande die Pagination: *ta ntrā paṃ 159*. Auf dem folgenden zu $^{3}/_{4}$ beschriebenen Blatte steht noch ein Stück Text aus dem letzten Teile der letzten Geschichte des V. Buches („Die beiden Mörder"). Dann folgen noch drei unbeschriebene und unpaginierte Seiten. Die Hs. war ursprünglich gebunden, die einzelnen Lagen sind noch in geheftetem Zustand.

Mit dieser Hs. hat es nun eine eigentümliche Bewandtnis. Sie stimmt im ersten Teile, bis Zeile 1999 des bereits veröffentlichten Textes in allen charakteristischen Lesarten zu **P**, von da an in allen charakteristischen Lesarten und Interpolationen zu **Rr**. Im Verlaufe unserer Untersuchung werden wir sehen, daß **P** einen älteren Text repräsentiert, als **Rr**. Wenn nun im zweiten Teile, den ich mit $\mathbf{p}^2$ bezeichne, vereinzelte Lesarten aus **P** gegenüber **Rr** auftreten, so ergibt sich, daß $\mathbf{p}^2$ auf einen etwas älteren Text zurückgeht, als **Rr**, und zwar ist dieser Text tatsächlich das oben angenommene **x**, denn in $\mathbf{p}^2$ findet sich im vierten Buche genau dieselbe Lücke, wie in **Rr**, aber mit den aus **R** bekannten

---

nicht veröffentlicht werden kann. Die *nīti* ist hier nicht, wie im Pañcatantra, politischer, sondern rein privater Natur. Großen literarischen Wert kann das Werk nicht in Anspruch nehmen.

Ergänzungen, die in $\mathbf{p}^2$ vom Schreiber der Hs. selbst aus seinem Original kopiert sind. Der freigelassene Raum in $\mathbf{p}^2$ beträgt nur eine halbe Zeile.

**Rrp**$^2$ geben zusammen den vollständigen Text des Tantrākhyāyika bis auf die genannte Lücke im vierten und höchstens ein Blatt am Schluß des fünften Buches. Ist der jüngere Text **Rrp**$^2$ in diesem Umfange komplet, so ist dies leider mit **Pp**$^1$ noch nicht der Fall. Außer dem veröffentlichten Text von **P** enthält **p**$^1$, glücklicherweise lückenlos, das Stück Z. 211 **तितं**—Z. 1999 **जपन्न** (einschl.).

Eine Vergleichung der neugewonnenen Textstücke mit dem **SP** und den Pahlavī-Rezensionen bestätigt die in meiner Abhandlung bereits gefundenen Resultate, die sich aber nun noch um einige wichtige Daten vermehren lassen. Auch hier findet sich meist im Wortlaut die Vorlage der Pahlavī-Rezensionen wieder, somit der ursprüngliche Text des Pañcatantra, der nur durch leicht ausscheidbare Einschübe von Erzählungen und Strophen und einzelne gelegentliche Änderungen erweitert ist. Wir werden sogleich sehen, daß in **Pp**$^1$ und **Rrp**$^2$ zwei verschiedene, längst getrennte Rezensionen des Tantrākhyāyika vorliegen. Abgesehen von den Interpolationen der zweiten Rezension, die sich erst vom dritten Buch ab zeigen, ist die Überarbeitung **Rrp**$^2$ nicht tiefgehend. Meistens handelt es sich um Verbesserungen wirklicher oder vermeintlicher Fehler. So hat z. B. mein Text Z. 1140 zweifellos richtig: **तत्साधुनयत एवं मयाभिहितम्** । „Darum habe ich einem guten *naya* (= *nīti*) entsprechend so geredet". Diese Worte können aber bei falscher Trennung auch anders aufgefaßt werden; und so finden wir in **p**$^1$ mit dem halben *daṇḍa*, der sich hier wie mehr oder weniger häufig auch in den anderen Tantrākhyāyika-Hss. als kleine Interpunktion findet, hinter **न** interpungiert, so daß der Schreiber diese Worte also so aufgefaßt hat: **तत्साधु न । यत एवं मयाभिहितम्**. Derselben falschen Auffassung huldigt der Redaktor von **Rr**, der die Wortfügung aber anstößig findet und dafür einsetzt: **तच्चासाधु । यत एवं मयाभिहितम्**[1]) ॥

Die Strophe II, 95 ist in **Pp**$^1$ so überliefert:

**यथा धेनुसहस्रेषु वत्सो विन्दति मातरम् ।**
**तथा कर्मसहस्रेषु कर्तारं कर्म विन्दति ॥**

Ich habe, wie es der Sinn verlangt, das unterstrichene Wort in **कर्तृ** gebessert. Anders der Redaktor von **Rr**, der für cd einsetzt:

1) r **तच्च साधु**; R **अत** für **यत**. — Vgl. S. 29, Anm. 4).

**तथा पूर्वकृतं कर्म कर्तारमनुविन्दति ॥**

Es ist klar, daß durch diese Korrektur der Parallelismus gestört wird, der zu **धेनुसहस्रेषु** ein **कर्तृसहस्रेषु** ebenso gebieterisch fordert, wie zu **वत्सो** ein **कर्म**; ebenso klar ist, daß die Korrektur durch die sinnlose Lesart **कर्म°** von **Pp**[1] veranlaßt ist. Die Strophe kommt außer im Tantrākhyāyika unter den älteren Fassungen nur noch im Simplicior und bei Pūrṇabhadra vor (Bühler II, 125; H II, 110; Pūrṇ.-Schmidt II, 136). H und I lesen hier: **एवं पूर्वकृतं कर्म्म कर्त्तारमनुविंदति**, also bis auf **एवं** zu Anfang genau, wie die zweite Rezension des Tantrākhyāyika. Diese also hat dem Redaktor des *Simplicior* vorgelegen.[1]) Wie H und I liest auch Pūrṇabhadra, nur ersetzt er **अनुविन्दति** durch **अनुगच्छति**, was auch in Bühler's Ausgabe an der Stelle steht, hier zweifellos eine Korrektur nach der Lesart Pūrṇabhadra's.

Z. 1682 liest mein Text nach der jetzt von **p**[1] bestätigten Lesart von **P**: **भद्र । मा भैषीः । वर्तते मयि पार्श्वस्थे लुब्धकात्कश्चिदपायः ।** „Fürchte dich nicht, Bester! Droht etwa irgend eine Gefahr vom Jäger, so lange ich dir zur Seite stehe?“ Das am Anfang des Satzes stehende Verbum **वर्तते** charakterisiert ihn deutlich genug als Frage. Trotzdem erkennt dies der Redaktor von **Rr** nicht, sondern „bessert“: **भद्र । मा भैषीस्त्वं** [r: **त्वे**] **। न वर्तते** usw.

Z. 1349 f. sagt ein Mönch zum andern, nachdem er Hiraṇya's Schatz gehoben hat, nach meinem Texte (= **Pp**[1]): **इदं तस्य तद्ब्रह्मन्सुवर्णं यस्यासौ सामर्थ्यादशक्यमपि स्थानमुत्पतति ॥** Der Redaktor von **Rr** hat dafür: **इदं तत्तस्य ब्रह्मन्सुवर्णं । हृदयस्याप्यसौ** usw. Er hat also zwei Sätze, von denen der zweite „die Stärke des Herzens“ als weitere Ursache für das hohe Springen Hiraṇya's angibt. Wer die Wirkung kennt, die das indische Märchen dem

1) Vgl. Über das Tantrākhyāyika S. 99, 44 ff. und den Nachtrag unter „Berichtigungen und Nachträge“ S. 147. An dieser Stelle ist dargetan, daß in den Sanskrit-Wbb. der einzige sichere Beleg für **अञ्जनवृक्ष** eine Stelle in den Jaina-Rezensionen ist, an der bestimmt eine Verlesung für **अर्जुनवृक्ष** vorliegt. Ich habe dort die Existenz eines **अञ्जनवृक्ष** selbst in Zweifel gezogen, kann aber jetzt einen Beleg dafür aus dem Pāli beibringen. Jāt. I. 331, 20 ist vom Bodhisatta als einem *añjana-rukkha-sūra-ghaṭika-vaṇṇa-mahāmaccho* die Rede. — Vgl. auch S. 24, Anm. 1).

Golde zuschreibt,[1]) wird keinen Augenblick zweifeln, daß die zweite Fassung eine Korrektur enthält. Aber auch die erste ist nicht intakt. Offenbar hat eine Glosse des Archetypos **Ś** die Verwirrung verschuldet. „Über das Tantr." S. XIX habe ich das Wort **ब्रह्महृदयं** „Gold", das kein Wörterbuch gibt, mit ? versehen, aus Z. 930 u. Fußnote verzeichnet.[2]) Dort lesen alle Hss. **ब्रह्मन्हृदयं**; das Richtige hat Pūrṇabhadra. Den Abschreibern war das alte Wort nicht mehr verständlich. Sicher hat es in **Ś** nun auch an unserer Stelle gestanden. Der Text ist zu restituieren: **इदं तस्य तद्ब्रह्महृदयं यस्यासौ सामर्थ्यादशक्यमपि स्थानमुत्पतति ।**. Offenbar war in **Ś ब्रह्महृदयं** mit **सुवर्ण** glossiert, was der Schreiber der Vorlage von **Pp**[1] für eine Korrektur hielt und für **हृदयं** einsetzte, **ब्रह्मन्**, das wie Z. 930 fehlerhaft in **Ś** stand, als Vokativ fassend. Auch der Redaktor der Rezension **Rr** ließ das fehlerhafte **ब्रह्मन्** als Vokativ stehen und vermeinte die Stelle in der oben aus seinem Texte ersichtlichen Weise zu bessern.

Für die einfache Bezeichnung der redenden Personen durch ein Substantivum setzt die zweite Rezension kurze Sätze ein, also für ein **करटकः । कथं चैतत् । दमनकः ।** regelmäßig **करटक आह । क° चै° । सोऽवदीत् ॥**

Die meisten von den wirklich schwierigen Stellen in **P** sind in **pRr** gleichfalls korrupt.[3]) Ich muß es mir natürlich hier versagen, sie alle anzuführen. Sobald ich Sicherheit habe, daß weiteres Material, wie leider zu befürchten, nicht mehr zu erreichen ist, werde ich den nun fast vollständigen Text veröffentlichen und dabei das einschlägige Material zusammenstellen. Einiges muß ich doch anführen, um zu zeigen, wie fehlerhaft bereits der Archetypos **Ś** war und wie erstaunlich treu im ganzen die Überlieferung ist. Eine leicht zu vervollständigende Auswahl aus dem ersten Buche genüge.

---

1) Vgl. z. B. Jātaka 39. Weber, Ind. Studien XV, 266, Z. 3 v. u. (= Dvātriṃśatputtalikā ed. Jīv. Vidyās. p. 11). Satirisch nimmt darauf Bezug die Strophe Tantr. II, 51 = I. Spr.[2] 2533 und ähnliche.

2) In der Fußnote ist die hs. Lesart **ब्रह्मन्हृदयम्** hinter „Genau so Pūrṇabhadra" zu stellen. Pūrṇ. hat **ब्रह्महृदयम् ॥**

3) Unter sie rechne ich nicht mehr Z. 32. Die Lesart von P und Pūrṇabhadra ist beizubehalten, und es ist im Texte zu schreiben: **निस्सङ्गमनात्मंभरि**; dann lesen Rr: **परोपकारि त्यक्त° ॥**

I. 21 b meines Textes PRr **प्रशंस्यते** (wie ich statt des korrekten **प्रशस्यते** gelassen habe).

I. 22 a: PRr **क्षान्तिभृन्** st. **क्षितिभृन्**.

Z. 223: Pp¹r **एतावद्दिति**; R wie mein Text.

Z. 383: Pp¹Rr **तत्रैकेनारूहता**.

Z. 407: Pp¹ **द्रोग्धमतिः**, von mir gebessert zu **द्रोग्धुमतिः**, in Rr fälschlich zu **द्रुग्धमतिः**.

I. 57 c: Pp¹Rr sinnlos **असभारतस्य** statt **असहा भरस्य** m. Textes.

I, 69 a: Pp¹R **भक्तो**, r **भक्त** statt **उक्तो** m. Textes.

I. 71 b: Pp¹r **नेच्छन्**, R wie mein Text.

I. 73 a b: Pp¹Rr **हितक्षङ्किरकार्यमीहमानस्सुहृदा केशपरिग्रहान्निवार्यः।** st. **°ईहमानास्सुहृद× क्लेशपरिग्रहान्निवार्याः** । m. Textes.

Z. 509: Pp¹Rr **°परीतकाले** st. **°परीतकायो** m. Textes.

Z. 544: Pp¹ **अथग्निजीविका**; Rr **अपि च । अथ[r अस्य]ग्निजीविका.** Ich habe gebessert: **अयि संजीवक ।** Es scheint aber vielmehr, wie aus dem in Rr vorausgehenden **अपि च** zu schließen, der Anfang eines in allen drei Quellen verstümmelten Śloka vorzuliegen.

I. 87 b: Pp¹Rr **निशासु विचक्षणः** statt **निशास्वविचक्षणः** m. Textes.

I. 112 b: Pp¹Rr **सर्वेण** statt, wie der Sinn verlangt und ich gebessert habe. **सर्वे न.**

I. 132 a: Pp¹r **यं**; c Pp¹r **यं**; d Pp¹r **येनैवो°**. In R dieselben Fehler, aber vom Schreiber selbst gebessert, wie in meinem Texte.

I. 146 c: Pp¹Rr **जलधरादमुदितास्**, von Ratnakaṇṭha (?) am Rande zu **जलदनाद°** gebessert, wie in meinem Texte. Seine Bemerkung lautet: **यदि जलदनादमुदिता । चिन्त्यमेतत्**, woraus hervorgeht, daß er die Lesart *ex conjectura*, nicht nach einer andern Hs. gibt.

Z. 889: Pp¹Rr dieselbe Lücke.

Z. 914 f.: Pp¹r: **नाम एकस्सार्थवाहसुतस** (r: **°तः**) **तेन च कस्यचित्** (r: **कस्तचित्**): R gebessert: **नाम यस्सार्थवाहसुतः तेन कस्यचित्.**

Z. 920: Pp¹r **तद्**; R wie mein Text **तावद्**.

Z. 923: Pp¹Rr **क्षीणःप्रत्यग्रः**; meine Besserung **क्षीणप्रत्यंग्रः**.

Z. 959: Pp¹Rr **ग्रहमतिकायम्** statt der notwendigen Lesart meines Textes **ग्रहिमतिकायम्**.

Z. 964: Pp¹Rr **वणिग्भद्रं**; 967 Pp¹r **वणिङ्भद्रं**, R **वणिग्भद्रं**. In der Lücke Z. 996 meines Textes kommt in p¹Rr das Wort nochmals vor. p¹Rr lesen an der Stelle: **स देशान्तरमर्थोपार्जननिमित्तं प्रस्थितः । तस्य तुला लोहसहस्र(+ स्य p¹)क्षता ऽसीत्** (r: **विद्यते** st. **ऽसीत्**) **। सो ऽन्यस्मिन्वणिग्भद्रके तां निक्षिप्य देशान्तरम्** usw. Z. 996. r hat die Korruptel **सोस्यस्मिन्तुणिङ्भद्रके**. Meine Besserung **वणिक्पुत्र** usw.

I, 157c: PRr **वचनम्** st. **वदनम्** m. Textes. p¹ **वदनम्**.

I, 161b: Pp¹Rr unmetrisch **भवितव्यम्** für **भाव्यम्** m. Textes.

Z. 992: Pp¹Rr sinnlos **तस्यभवान्यस्तृणभूतः**; meine Besserung: **ततस्तवान्यस्तृणभूतः ।**

Z. 1016: Pp¹Rr **विसर्पितं**; meine Besserung **विमर्शितं**.

I, 164b: Pp¹Rr **पूतनाः** statt **पूतराः** meines Textes.

Z. 1025: Pp¹Rr **तस्यायुक्तम्** statt des vom Sinn erforderten **तस्य युक्तम्** m. T.

Diese Fälle sind ausreichend, um zu zeigen, daß bereits vor der Trennung der beiden Rezensionen der Text schwer gelitten hatte. Wie sich aus ihnen ergibt, ist **r** bisweilen seiner Vorlage treuer geblieben, als der intelligente Schreiber von **R**, der hie und da korrigierte, indem er schrieb. Immerhin ist er sehr vorsichtig gewesen und keineswegs willkürlich mit seiner Vorlage umgesprungen. Jedenfalls ergibt sich, daß der Text auch bezüglich seiner Fehler in den letzten 1000 Jahren[1]) recht konservativ überliefert worden ist. Andererseits spricht die Fehlerhaftigkeit des Archetypos **Ś** für das hohe Alter der Kaśmīr-Rezension. Aus inneren Gründen wird sich zeigen, daß die zweite Rezension bereits ums Jahr 1000 bestanden hat.[1]) **Ś** wird also doch wohl noch um ein gutes Stück zurück-

1) Siehe unten S. 15.

liegen, und angesichts der großen Fehlerhaftigkeit und Ungenauigkeit der Pahlavī-Rezensionen namentlich an metrischen Stellen, wo sicherlich auch manche Strophe ganz ausgefallen ist, wird es nun klar, um wie viel wertvoller das Tantrākhyāyika ist, als diese sekundären Quellen.

Natürlich läßt sich auf Grund der zweiten Rezension vieles in der ersten bessern. Z. 149 f. z. B. haben **Rr** hinter **राष्ट्रस्य** ein **च**. Somit bilden die Worte: **विशेषज्ञो भव सदा राष्ट्रस्य च जनस्य च । तदन्तरज्ञानमात्रप्रतिबद्धा (Rr °बन्धा) हि संपदः ॥** einen allerdings sehr „unregelmäßigen" Śloka von dem Schema:

⏑ – – – ⏑ ⏑ ⏑ – | – – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑

⏑ – ⏑ – – ⏑ – – | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏑ ⏑

Hier ist a = Vipulā 1, c = Vipulā 4.[1])

Z. 693 f. ist mit Sicherheit herzustellen. Im Texte von **P** befindet sich eine Lücke, und es ist zu lesen:

**तद्वचनप्रेरितस्तु राजा विचारक्षमो न भवति । उक्तं च ॥**
**भद्रेभप्रतिभो राजा न यथावद्बहुश्रुतः ।**[2]) usw.

Ebenso verbirgt sich eine Lücke an der korrupten Stelle Z. 1640, wo mit **Rr** zu lesen ist: **लघुपतनको ऽपि किमेतदिति जिज्ञासुर्विपुलं वृक्षमधिरूढः । हिरण्यो ऽप्याविग्नमनाः सरस्यम्भोविवरमनुप्रविष्टः । चित्राङ्गो ऽप्यात्मशङ्कया तटमुपाश्रितः । अथ लघुपतनको वियदुत्पत्य** usw. Fast genau so liest **p**[1].

Zu II, Str. 93 c sandte mir Tawney die Konjektur **इतरेतरयोनी तौ**, die durch **r** bestätigt wird.

Der *Terminus ad quem* beider Rezensionen läßt sich bestimmen. Zu diesem Zwecke diene eine vergleichende Inhaltsangabe von **Pp**[1], **Rrp**[2], **Kṣ**(emendra), **S**(omadeva) und der zu erschließenden Vorlage der **Pa**(hlavī)-Rezensionen.

1) Tantr. S. XV hätte ich noch anführen sollen I, 2 a, dessen unerhörte Form – – – – – – – – || durch alle Pañcatantrarezensionen gedeckt wird.

2) Genau so findet sich der Text in p[1], woraus hervorgeht, daß p[1] nicht aus P kopiert ist. Das Umgekehrte ist dadurch ausgeschlossen, daß P den vollständigen älteren Text hatte, den p[1] nur bis 1999 bietet. Auch hinter I, 170 hat p[1] mit R und r eine in P fehlende Strophe = SP I, 157 = Pūrn. Schm. I, 148, die also zum Texte gehört.

| | Pp[1*)] | Rr | Ks | S | Pa | SP |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Einleitung | Lücke | Einl. | — | — | — | Einl. |
| I | I | I | I | I | I | I |
| Affe und Keil | 1*) | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Schakal und Pauke | 2*) | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| Drei selbstverschuldete Unfälle | 3 | 3 | — | — | 3 | 3 |
| Die hinterlistige Kupplerin | III,5[1]) | — | — | — | 4 | — |
| Krähe und Schlange | 4 | 4 | 3 | — | 5 | 4 |
| Reiher und Krebs | 5 | 5 | 4 | 3 | 6 | 5 |
| Löwe und Häslein | 6 | 6 | 5 | 4 | 7 | 6 |
| Laus und Floh | 7 | 7 | 6 | 5 | 9 | 7 |
| Der blaue Schakal | 8 | 8 | 7 | — | — | — |
| Kamel, Löwe, Panther usw. | 9 | 9 | 8 | 6 | 10 | 8 |
| Strandläufer und Meer | 10 | 10 | 9 | 7 | 11 | 9 |
| Haṃsas und Schildkröte | 11 | 11 | 10 | 8 | 12 | 10 |
| Der dumme und die beiden klugen Fische | 12 | 12 | 11 | 9 | 8 | 11 |
| Der schlaue Schakal | 13 | 13 | 12 | — | — | — |
| Die Hirtenfrau und ihre Liebhaber | — | — | — | — | — | 12 |
| Übel angebrachter Rat | 14 | 14 | 13 | 10 | 13 | 13 |
| Gutgesinnt und Bösgesinnt | 15 | 15 | 14 | 11 | 14 | 14 |
| Reiher und Ichneumon | 16 | 16 | 15 | 12 | 15 | 15 |
| Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage | 17 | 17 | 16 | 13 | 16 | 16 |
| II | II | II | II | II | II | II |
| Hiraṇya's Erlebnisse | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Enthülsten Sesam | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 |
| Der allzugierige Schakal | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 | 3 |
| Der Weber Somilaka | 4 | 4 | — | — | — | — |
| Citrāṅga's Erzählung | 5 | 5 | II,36c | — | — | 4[2]) |
| III | III | III | III | III | III | III |
| Der Esel als Tiger verkleidet | 1 | 1 | 1 | 1 | — | 1 |
| Die Königswahl der Vögel | 2 | 2 | 2[2]) | 2 | 1 | 2[2]) |
| Hase und Elefant | 3 | 3 | 3 | 3 | 2 | 3 |
| Rebhuhn, Hase und Katze | 4 | 4 | 4 | 4 | 3 | 4 |
| | P | p²Rr | | | | |
| Die hinterlistige Kupplerin | 5 | — | | | I,4 | — |
| Der geprellte Brahmane | 6 | 5 | 5 | 5 | 4 | 5 |
| Der alte Mann, seine junge Frau und der Dieb | — | 6 | 6 | 6 | 5 | 6[3]) |
| König Śivi | Lücke[4]) | 7 | | — | — | — |
| Brahmane, Dieb und Rākṣasa | 7 | 8 | 7 | 7 | 6 | 7 |
| Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib | 8 | 9 | 8 | 8 | 7 | 8 |
| Die Maus als Mädchen | 9 | 10 | 9 | 9 | 8 | 9 |
| Der Schakal und die sprechende Höhle | — | 11 | | — | — | — |
| Die Schlange als Reittier der Frösche | 10 | 12 | 10 | 10 | 9 | 10 |
| Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen | Lücke[5]) | 13 | 11 | — | — | —[6]) |

*) In p¹ sind mit dem Anfang des Ms. die Erzählungen I, 1 und 2 verloren.

1) Nicht in p¹, dessen Text nicht so weit reicht.

2) In den Ausgaben nicht gezählt, was bei der Numerierung der folgenden Erzählungen zu beachten ist.

3) Fehlt in Hs. A. S. unten S. 13.

4) S. unten S. 15. Die Erzählung stand in P.

5) S. unten S. 15. 19 ff. Die Erzählung stand nicht in P.

6) Pūrn. I, 9.

| | P | $p^2$Rr | Ks | S | Pa | SP |
|---|---|---|---|---|---|---|
| IV | IV | IV | IV | IV | IV | IV |
| Der bestrafte Zwiebeldieb . . . . . | Lücke[1]) | 1 | 1 | | — | — |
| Der Esel ohne Herz und Ohren . . . . | 1 | 2 | 2 | 1 | 1 | 1 |
| | | $p^2$ | | | | |
| Der falsche Kriegsmann . . . . . | Lücke[2]) | 3 | 3 | | — | — |
| V | V | V | V | V | V | V |
| Der Vater des Somaśarman . . . . . | 1 | 1 | 1 | — | 1 | 1 |
| Die beiden Mörder . . . . . | Lücke | 2 | 2 | — | — | 2 |

Wir ersehen aus dieser Liste, daß sich **alle** Erzählungen, die Kṣemendra mehr hat, als Somadeva, in **$p^2$Rr** finden; nicht finden sich bei ihm nur **PRr** I, 3, II, 4, **P** III, 5, **$p^2$Rr** III, 7, 11.

Es fragt sich nun, ob die Erzählungen **$p^2$Rr** III, 6, 7, 11, 13; IV, 1; **$p^2$** IV, 3 in **P** gestanden haben. Dies ist zunächst für III, 6 zu verneinen. Diese Erzählung ist hinter meinem Texte Z. 2150 eingeschoben, und die ungeschickte Art ihres Einschubs ergibt ohne weiteres die Interpolation. Der Text lautet[3]):

III, 6. सुष्ठु चेदमभिहितम् ।

या ममोद्विजते नित्यं सा मामद्यावगूहते ।[4])

प्रियश्चारिश्च त्वं[5]) भद्र[6]) यन्ममास्ति हरस्व तत् ॥

चौरेणाप्युक्तो ऽयम् ।

हर्तव्यं ते न पश्यामि द्रव्यं चेत्ते भविष्यति ।

पुनरप्यागमिष्यामि यदीयं त्वां न गूहते ॥[7])

तच्चौरस्यापि परवित्तापहर्तुरपकारिणः श्रेयश्चिन्त्यते किं पुनः शरणागतस्याभ्युपेतस्येति । अपि च । अयं तैर्विप्रकृतो ऽस्माकं देव पुष्टये तदवसादाय च[8]) भविष्यति भद्रत्वप्रकर्षणाय चेति । एवमवध्यो ऽय-

1) S. unten S. 15. 25 f Die Erzählung stand nicht in P.

2) S. unten S. 21—25. Die Erzählung stand nicht in P.

3) Ich gebe die folgenden Texte in der Orthographie des PW. Die Mss. schreiben meist wie P, außer r, das vielfach den Visarga für Jihvāmūlīya und Upadhmānīya einsetzt. Die Varianten berücksichtigen nur Fälle, in denen andere Lesarten vorliegen oder die Fehler der Hss. auf solche zurückgehen können.

4) Rr **ममाद्यावगाहते**: $p^2$ **सा माद्यावहते ॥**

5) r **प्रियश्चारि॰भू ॥** 6) $p^2$: **प्रियः । चौरोपि भद्र त्वं.**

7) r **यदीयं त्वानुगूह्यम् ॥** 8) r$p^2$ om. **च ॥**

मिति । अपमर्दस्तु पृष्टवान् । किमिदमवगूहनं नावगूहनमिति । कश्चायं चौरव्यतिकर इति कथ्यताम् । सो ऽब्रवीत् । अस्ति कश्चित्सार्थवाहो ऽतीताशीतिवर्षो ऽर्थप्राधान्यात्तरुणां भार्यामवाप्तवान् । सा तु नवयौवनसंपन्ना वृद्धसंयोगाच्चालेख्यगतेव निष्प्रयोजनं यौवनं मन्यमाना तत्समेतापि प्रतिनक्तं शयनतलगता[1]) विपरिवर्तमानाङ्गयष्टिः[2]) परं दुःखमनुभवति । अथ कदाचित्परवित्तापहारी[3]) चौरः प्रविष्टः । तं च दृष्ट्वा भयाद्विपरिवर्त्य भर्तारं पीडितमङ्गैः परिष्वक्तवती । तथा च वर्तमाने प्रीतिप्रहर्षप्रस्पन्दितरोमाञ्चितशरीरः किमिदमत्यद्भुतम्[4]) असंभाव्यं च मया प्राप्तम्[5]) इति मत्वा समन्तादवलोकयंश्चौरमपश्यत्[6]) । अब्रवीच्च । भद्र । या ममोद्विजते नित्यमित्यादि[7]) । चौरो ऽपि तमाह । हर्तव्यं ते न पश्यामीति ।

तदप्यवधार्यापमर्दो वक्रनासं पृष्टवान् । etc. Z. 2153.

**P** ist also hier altertümlicher, als alle anderen Rezensionen des Pañcatantra mit Einschluß von Som. und Pahl. Nur die leider sehr fehlerhafte Hs. SPA stimmt hier zu **P**. Wie hier aus einer unbekannten Fassung eine recht alberne Erzählung nach und nach in alle Rezensionen eingedrungen ist, ist lehrreich und für die Kritik wichtig. Ähnliches findet sich im Pañcatantra öfter. So ist die Erzählung **P** III, 5 bekanntlich in Pahl. im ersten Buche überliefert; ebenso im ersten Buche, wenn auch etwas später, findet sie sich in einer stark erweiterten Sanskrit-Fassung (SPx) des Südl. Pañcatantra. Dagegen fehlt sie in allen andern Pañcatantra-Fassungen. Über SPx werde ich später an anderer Stelle berichten. Wahrscheinlich ist die genannte Erzählung aus einer nicht in Sanskrit geschriebenen Fassung des Pañcatantra in den südlichen Sanskrittext gekommen.

Ebenso ist für III, 11 der Einschub ohne weiteres klar. Z. 2233 f. meines Textes fehlen in **p²Rr** die Worte **त्यजाम इति**. An ihrer Stelle haben die genannten Hss. Folgendes:

---

1) p² शयनतलागत ॥ 2) Rr विपरिवर्तमानयष्टिꣳ (r °:) ॥
3) p² °हारो ॥ 4) r किमिदमन्यद्भूतम्; p² किमित्यद्भुतम् ॥
5) Rr प्रापितम् ॥ 6) R अव, r अप, Rr लोकयत् statt अवलोकयंश् । (r °द°) ॥ 7) Rr इति ॥

III, 11. अनागतं त्यजतां[1]) श्रेयः[2]) । उक्तं च ।

अनागतं यः कुरुते स शोभते[3])
स शोचते यो न करोत्यनागतम् ।
जरा ममागाद्[4]) वसतः सदा बिले
बिलस्य वाङ्गैव श्रुता मया क्वचित् ॥

ते प्राहुः । कथं चैतत् । सो ऽब्रवीत् ।

अथ[5]) कस्मिंश्चिद्बिले लोपाकः[6]) प्रतिवसति स्म । स च यदा तद्रण्यं विहत्य प्रतिनिवर्तते तदा तस्मिन्बिलद्वारे स्थित्वा बिलो बिल इति व्याहरति स्म । स एवमुक्त्वा प्रविश्य यथासुखमास्ते । गच्छति[7]) काले कदाचिदसावरण्यमाहारार्थी विनिर्गतः । तस्मिंश्च बिलद्वारे चित्रको नाम गोमायुरकस्मादेव क्षुत्क्षामकण्ठो भक्ष्यमन्विष्यमाणः प्रत्यायातः । तस्मिन्प्रदेशे लोपाकपदानि दृष्ट्वाचिन्तयत् । व्यक्तमत्र मे व्यवहारेण[8]) भवितव्यम् । इत्यवधार्य प्रविवेश । यथासावपि[9]) यथेप्सितमाहारविहारं कृत्वा स्वमावासमुपस्थितो ऽब्रवीत् । बिलो बिल इति । अथ चित्रकः श्रुत्वा किमेतदित्यचिन्तयत् । अथवा नूनमयं प्रतिवचनं श्रुत्वा प्रविशतीति प्रत्युक्तवान् । अथ[10]) लोपाको ऽत्यद्भुतमश्रुतपूर्वं तच्छ्रुत्वा प्राद्रवत् ।

अतो ऽहं ब्रवीमि । अनागतं यः कुरुत इति[11]) ॥ एवमुक्त्वा etc. Z. 2234.

Ebenso sicher läßt sich behaupten, daß IV, 3 eine Interpolation ist. Ich komme auf diese Erzählung bei Besprechung des vierten Buches zurück.[12])

1) R **सन्त्यज्य**, r$p^2$ **त्यज्यतां** ॥ 2) R **श्रेयस्स्यात्** ॥
3) $p^2$Rr **शोचते**! ॥ 4) Rr **जरां**, r **समागाद्** ॥ 5) R **अस्ति** ॥
6) R **रम्यकx**, zur Lesart des Textes korrigiert; r **लेरप्राकः** ॥
7) $p^2$ **वगच्छति** ॥ 8) $p^2$R **भ्यवहारेण**, r **व्यवहारेण** ॥
9) R **अथा°** ॥ 10) $p^2$ **प्रत्य . . . . . पि प्रविशत्यथ**; r ebenso, nur **प्रत्या** ॥ 11) rR **अनागतं यx** (r **यः**) **कुरुतेति** ॥ 12) S. 21 ff. ॥

Die Erzählungen **p²Rr** III, 7, 13, IV, 1 stehen an Stellen, an denen **P** lückenhaft ist, und zwar III, 7 hinter unserem Texte Z. 2176, III, 13 und IV, 1 hinter Z. 2317. Hier kann uns eine Berechnung den Weg weisen. Hinter Z. 2176 fehlen in **P** 4 Blätter. Nehmen wir für **P** den Durchschnitt von 9 Zeilen zu 25 Akṣara an, so ergibt sich ein Raum für 1800 Akṣara, während der in **p²Rr** überlieferte Text etwa 1300 Akṣara aufweist. Da die Zeilenanzahl in **P** ziemlich schwankt, unter Umständen auch die Blätter aus anderen Gründen nicht ganz beschrieben sind (vgl. S. XII meiner Abhandlung), so wird man daraus nicht schließen dürfen, daß der Text von **P** hier erweitert war; wohl aber wird man annehmen müssen, daß in **P** die Śivi-Legende gestanden hat. Dann betrüge der Unterschied noch genau ein Blatt von **P**, sodaß vielleicht eine falsche Pagination von **P** im Spiele ist (vgl. S. XII meiner Abhandlung).

Zwischen den in **P** erhaltenen Texten des dritten und vierten Buches fehlen nach derselben Berechnungsweise 2250 oder, 11 Zeilen zu 26 Akṣara angenommen, 2860 Akṣara, während der Text von **p²R** ca. 5650 Akṣara umfaßt. Die Erzählungen **p²R** III, 13 und IV, 1 enthalten ca. 1430 Akṣara; es ständen also den 2250—2860 Akṣara in **P** nach Abzug dieser 1430 Akṣara in **p²R** noch immer 4220 Akṣara gegenüber. In dieses Textstück fällt die oben erwähnte Lücke von **p²Rr**, für die in **R** ein ganzes Blatt ausgespart ist. Selbst wenn man diesen Raum als reichlich bemessen annimmt (in **p²** ist eine halbe Zeile ausgespart), ergibt sich noch immer eine starke Erweiterung in **p²R**, und jedenfalls wird **P** die beiden Erzählungen **p²R** III, 13 und IV, 1 nicht enthalten haben.[1]) Denn es wäre mißlich, zu vermuten, daß gerade in dem fehlenden Stück in **P** ursprünglich eine Lücke vorhanden gewesen wäre, da in dieser Hs. sonst eine solche, von kleinen Auslassungen abgesehen, nicht vorliegt. Nur soviel sei noch bemerkt, daß in **P** der Anfang des Textes unter der Voraussetzung, daß die ersten Seiten 11 Zeilen zu 26 Akṣara enthielten, mit Ausschluß der Einleitung vollständig gestanden haben kann (da dieser Anfang in **Rr** circa 850 Akṣara enthält), selbst wenn die erste Seite unbeschrieben war.

Wenn nun die Erzählungen **p²R** III, 6, 13 und IV, 1 sowie **p²** IV, 3 nicht in **P** gestanden haben, aber in **p²R** und bei Kṣemendra auftreten, wobei zu beachten ist, daß IV, 1 in keiner anderen Pañcatantra-Fassung steht, so ist der Schluß gestattet, daß Kṣemendra den Text **p²Rr** des Tantrākhyāyika vor sich hatte.

**P** dagegen bietet im allgemeinen einen älteren Text, der der Vorlage der Pahlavī-Rezensionen näher steht. Und an einer Stelle ergibt sich aus paläographischen Gründen, daß **P** auf einen recht

1) Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß Pūrṇabhadra die Fassung **p²Rr** vorlag. Vgl. S. 18. 21.

alten Kodex zurückgehen muß. Z. 367 hat mein Text: **निहता अनेन दुरात्मनाप्रज्ञा× पूर्वं खलु मीनाः** । Die Hs. hat: **दुरात्मना-प्रज्ञापूर्वकंत्रमीनाः** । $p^1$**Rr** lesen zweifellos richtig: **दुरात्मना प्रज्ञापूर्वकं ते मीनाः** । त्र und ते waren in der Śāradā-Schrift nicht zu scheiden, wenn das e, wie allerdings in keiner bekannten Śāradā-Hs. mehr üblich, durch einen dem Konsonanten vorgesetzten Vertikalstrich geschrieben wurde. Auch $p^1$ geht auf einen solchen alten Kodex zurück. Z. 1914 meines Textes ist **सस्थे** in $p^1$ **स स्थ** geschrieben. In den Hss. der jüngeren Rezension findet sich nichts dergleichen.

In Bühler's Palaeographie, Tafel VI, Col. VIII ist noch ein Rest dieser Schreibung in **के** (Nr. 15) und **शे** (Nr. 44) zu sehen, wo das e durch einen Punkt an der linken oberen Ecke des betreffenden Akṣara ausgedrückt wird, während ein wirklicher Vertikalstrich nicht mehr vorkommt und in **ने** (Nr. 34) bereits der Horizontalstrich steht. Dabei ist das Manuskript, dem das Alphabet entlehnt ist, ca. 800 p. Chr. geschrieben. Andererseits muß freilich diese Schreibung des e mindestens in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Handschriften noch vorgekommen sein, wie Stein's Bemerkungen in der Einleitung S. IX zu seiner Ausgabe der Rājataraṅgiṇī zeigen.

Seiner kritischen Wichtigkeit wegen gebe ich nun zuerst eine kurze Übersicht über das dritte Buch. Der in **P** verlorene Anfang des dritten Buches entspricht in $p^1$**Rr** fast Satz für Satz der älteren syrischen Übersetzung. Natürlich sind aber hier wieder einige speziell die *nīti* behandelnde Stellen nicht genau gefaßt.[1]) Ein solches *nīti*-Stück, das aber auch in keiner anderen Rezension steht, fehlt in *Syr.* ganz. Str. 1 = *Syr.* 60, 6, *SP* 1, *Pūrṇ.* 1, *Simpl.* 1. Die Strophe *Pūrṇ.*-Schmidt 2, die in bh fehlt, aber in *SP* steht, fehlt in unserer Fassung wie in *Syr.* $p^1$**Rr** 2 hat keine andere Fassung, 3 = **P** 1. Im Verlaufe des Buches haben nun **Rr**$p^2$ einige Strophen mehr, als **P**; im ganzen zählt die zweite Rezension 148 Strophen. Ich hebe einige wichtige Parallelstellen hier aus:

| Śār. | | Syr. | SP | Hit. | Pūrṇ. | Simpl. | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | Bühler | H-I |
| Rr | $Pp^1$ | | | | | | |
| 20 | — | — | 18 | — | — | — | — |
| 52 | — | 64, 25 | — | — | 77 | — | — |
| 53 | 41 | Joh. v. C. 172, 19 | — | — | 78 | — | — |
| 54 | | — | — | — | 79 | — | — |
| 55 | — | — | — | — | 80 | — | — |
| 56 | 42 | 64, 33 | 31 | III, 14 | 81 / II, 170 | 83 | 75 |

1) **दुर्ग** wird mit „Wohnung" gegeben, die Umgebung des Rabenkönigs wird nicht als Ministerversammlung gekennzeichnet. Die Namen sind nicht übersetzt.

| Śar. | | Syr. | SP | Hit. | Pūrṇ. | Simpl. Bühler | Simpl. H-I |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **p²Rr** | **P** | | | | | | |
| 75 | — | 69, 19 | [45] | — | 122 | — | — |
| 76 | 64 | — | — | — | — | — | — |
| *95 | — | — | — | — | *204 | *164 | *147 |
| 111 | — | — | 66 | — | — | — | — |

Man ersieht hieraus, daß die überschüssigen Strophen der Rezension **p²Rr** jedenfalls Beachtung verdienen. Daneben kommen natürlich auch einige Strophen vor, die in keiner anderen Pañcatantra-Fassung belegt sind: aber abgesehen von **P** III, 54—57, die zu einer in **p²Rr** fehlenden, sicher interpolierten Erzählung gehören, finden sich alle Strophen von **P** in **p²Rr** wieder.

Wichtig ist nun für die Quellenfrage namentlich der Schluß des III. Buches, über den am besten eine kleine Tabelle orientiert.[1])

| Śar. | | Som. | Kṣem. | Syr. | SP | Hit. | Pūrṇ.-Schm. | Simpl. Bühler | Simpl. H-I |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| p²Rr | P | | | | | | | | |
| *112 | *94 | — | — | *75, 34 | *67 | *IV, 65 | *224 | — | cf. 165 |
| | | Die Schlange als Reittier der Frösche. | | | | | | | |
| 113 | — | — | — | — | — | — | 225 | — | — |
| 114 | 95 | — | — | — | — | — | 226 | — | — |
| cf. 115 | | — | — | — | — | — | *227 | — | — |
| | | | | | | | Der durch Schmelzbutter erblindete Brahmane. | | |
| 116 | Lücke bis zum Schluß des Buches | — | — | — | ABEF[2]) | — | — | — | — |
| 117 | | — | — | 76, 43 | 69 | — | 228 | — | 166 |
| 118 | | — | — | — | — | — | 229 | 176 | 167 |
| — | | — | — | — | — | — | — | 177 | 168 |
| 119 | | — | — | 77, 2 | 70 | — | 230 | 178 | 169 |
| 120 | | — | — | cf. 77, 5 ff. | — | — | — | — | — |
| 121 | | — | — | | — | — | — | — | — |
| 122 | | — | — | 77, 9 f. | — | — | — | — | — |
| 123 | | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 124 | | — | — | 77, 16 | 71 | — | — | — | — |
| 125 | | — | — | 77, 19 bis | 72 | — | — | — | — |
| 126 | | — | — | 77, 22 | ABEF[3]) | — | — | — | — |
| 127 | | — | — | 77, 23? | 73[4]) | — | 231 | 179 | 170 |

1) Ich glaube, in dieser Tabelle noch einige sichere Parallelstellen aus Pahl. zu bieten. Leider sind hier, bei dem reichen Strophenmaterial, die Pahlavī-Rezensionen so schlechte Übersetzungen, daß man oft nur noch nach Stichworten urteilen kann. Daraus, daß eine in Śār. oder SP beglaubigte Strophe in den Pahlavī-Rezensionen nicht mehr nachweisbar ist, darf man also noch nicht schließen, daß sie in ihrer Sanskritvorlage nicht gestanden hat.

2) = ZDMG. 58, S. 60, Anm. 4.

3) = ZDMG. 58, S. 60, Anm. 5.

4) Fehlt in D.

| Sār. | | Som. | Kṣem. | Syr. | SP | Hit. | Pūrṇ.-Schm. | Simpl. | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| $p^2$Rr | P | | | | | | | Bühler | H-I |
| 128 | | — | — | 77, 24 | 74 | — | — | — | — |
| 129 | | — | — | — | 75 | — | 232 | 180 | 171 |
| 130 | | — | — | — | 76 | — | 233 | — | — |
| 131 | | — | — | 77, 30 | — | — | 234 | — | — |
| 132 | | — | — | — | — | — | 235 | — | — |
| 133 | | — | — | — | — | — | 236 | — | — |
| 134 | | — | — | — | — | — | 237 | — | — |
| 135 | | — | — | — | — | — | 238 | — | — |
| 136 | | — | — | 77, 35 | — | — | — | — | — |
| 137 | | — | — | 77, 42 | — | — | 239 | — | — |
| 138 | | — | — | — | — | — | 240 | — | — |
| 139 | | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 140 | | — | — | — | — | — | 241 | — | — |
| 141 | | — | — | — | 77 | — | 242 | — | — |
| 142 | | — | — | 78, 24 | — | — | 243 | — | — |
| — | | — | — | — | — | — | 244 | — | — |
| 143 | | — | — | — | — | — | 245 | — | — |
| 144 | | — | — | — | — | — | — | — | — |
| 145 | | — | — | — | 78 | — | — | — | — |
| — | | — | — | — | — | — | — | 182 | 173 |
| — | | — | — | — | — | — | — | 183 | 174 |
| — | | — | — | — | — | — | — | 184 | 175 |
| *146 | | — | — | — | — | — | — | — | — |
| Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen 147 | | — | Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen. — | — | — | — | — | — | — |
| 148 | | — | — | — | SP[1]) | Hit.[1]) | — | — | — |

Lücke bis zum Schluß des Buches

Diese Tabelle redet für sich selbst. Nur soviel sei bemerkt, daß die Pahlavī-Rezensionen vor dem Ende eine kleine Interpolation zeigen und daß Pūrṇabhadra seine Erzählung III, 17 von dem durch Schmelzbutter erblindeten Brahmanen, die sich in keiner anderen mir bisher bekannt gewordenen Rezension findet, im Anschluß an unser Tantrākhyāyika gegeben hat. Hier findet sich zwar die Erzählung nicht, aber an der Stelle, wo Pūrṇabhadra sie hat, haben **$p^2$Rr** diese Strophe (115), die darauf anspielt:

**नाहं बुद्धिपरिभ्रष्टो नाहं मण्डूकवाहनः ।**
**कालमेव परीक्षामि[2]) घृतान्धो ब्राह्मणो यथा ॥**

Bei Pūrṇabhadra lautet die entsprechende Strophe (III, 227):

1) S. ZDMG. 58, S. 9, Z. 3.

2) $p^2$ **प्रतीक्ष्यामि**; es wird **प्रतीक्षामि** zu lesen sein; vgl. Pūrṇabhadra.

सर्वमेतद्विजानामि यथावाह्यो ऽस्मि दुर्दुरैः ।
किंचित्कालं प्रतीक्षे ऽहं घृतान्धो ब्राह्मणो यथा ॥

Ob die Umdichtung der ersten drei Pāda auf Pūrṇabhadra selbst zurückgeht — er hat oft geändert —, oder ob er seine Fassung schon anderswo vorfand, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber war die Strophe in *Sār.* für ihn Veranlassung zum Einschub der Erzählung, geradeso wie ihn die Strophe *Sār.* **P** III, 67 **p²Rr** III, 79 zum Einschub einer metrischen Erzählung aus dem MBh. veranlaßte; vgl. ZDMG. 58, S. 57.

Die letzte Erzählung des dritten Buches von dem klugen *haṃsa* lautet in **p²R**:[1])

वृद्धवाक्यं हि कर्तव्यं नरेन्द्रेणार्थसिद्धये । III, 13.
हंसयूथं वने बद्धं वृद्धवाक्याद्विमोक्षितम् ॥

मेघवर्ण आह । कथमेतत् । सो ऽब्रवीत् ।

अस्ति कस्मिंश्चिन्महावने सकलतरुप्विवाधिपतिरुत्तुङ्गशिखरो निरन्तरदलसंरुद्धदिवसकरनिवहो[2]) महाञ्शल्मलिवृक्षः । तस्मिन्दुरारोहतया निर्भीरनेकहंसकुलपरिवृतः क्षीरोदो नाम हंसराजः प्रतिवसति स्म । कदाचिच्छाकुनिकस्तद्वनमटमानो ऽस्तशिखरगते भगवति सवितरि तस्य[3]) शल्मलेरधः पर्यटनखिन्नो निषसाद । अत्रान्तरे हंसराजः[4]) सकलहंसकुलकोलाहलेनाशामुखं मुखरयञ्शिखरिणमालीनः । अतस्तं दृष्ट्वा शाकुनिकः क्रूरकर्मा चिन्तितवान्[5]) । अहो विधातुरचिन्त्यः प्रभावः । न मया सकलवनराजिमण्डलभ्रमणखिन्नेनापीदं श्रोत्रमनोल्हादि हंसकुलं यत्नेनैवासादितम्[6]) । अन्यच्च[7]) तुङ्गश्चायं वनस्पतिरवलोकयितुमपि न शक्यते किं पुनरारोढुम् । तत्कथमत्र मया जालवितानं[8]) कर्तव्यम् । अथास्त्युपायः । अस्य तरोरधस्तादतिमुक्तकान्रोपयिष्यामि येन तदारूढवलयनिकरः सुखारोहो भविष्यति । इति

1) In r sind nur einige schwer verderbte Trümmer des Anfangs enthalten. ‖ 2) p²Rr °चल°; die Korrektur von einem Korrektor. ‖ 3) p² add. च ‖ 4) R °जा, aber von einem Korrektor zu °जः korrigiert, wie p² zeigt, mit Recht. ‖ 5) p² क्रूरकर्माचिन्तयत् ‖ 6) p² अयत्नेनैवा° ‖ 7) p² अन्यत् ‖ 8) R जालविदानं ‖

चिन्तयतस्तस्य नक्षत्रचक्रशोभिताययौ क्षणदा । अथासावपि हंसराजो हंसपरिवृतः क्षपां क्षपयित्वा यथेष्टां दिशमाहारार्थमपगतः[1] । ते[2] शाकुनिकरोपिताश्चातिमुक्तकाः क्रमेण संवर्धितुमारब्धाः । अतो[3] दृष्ट्वा वृद्धहंसो ऽमृतप्रभो नाम तान्हंसानाहूय जराजर्जरितस्वर[4] इदमाह । भोः किं न पश्यथ । अयं महाननर्थः । केनाप्यपुण्यभाजा[5] विनाशमस्माकं चिकीर्षतातिमुक्तका रोपिताः । यावदेते ऽल्पाङ्कुरास्तावच्चञ्च्वाघातैः[6] शीघ्रमुन्मूल्यन्ताम् । अन्यथा दुश्छेद्ये[7] ऽस्मिन्वनस्पतावारूढो व्यक्तमस्मान्न[8] चिरादेव नाशयिष्यतीति । उक्तं च ।

नोपेक्षितव्यो विद्वद्भिरनर्थो ऽल्पो[9] ऽप्यवज्ञया ।
वह्निरल्पो ऽपि संवृद्धः कुरुते भस्मसाद्वनम् ॥

ततस्तस्यैवं वदतस्ते यौवनमदान्धाः किमयं वृद्धः प्रलपतीत्युक्त्वावधीरितवन्तः । कालेन चाल्पीयसा वल्लीवल्लितशाखानिवहः[10] स शाखी संवृत्तः । स च हंससमूहो यथाभिमतं[11] दिग्भ्यः प्रत्यहमाहारकृत्यं कृत्वा निशामतिवाहयति स्म । एकदा त्वसौ शाकुनिकस्तस्मिंस्तरुशिखरे जालं वितत्य गृहं जगाम । बद्धं च रात्रौ हंसयूथमुत्पतितुमक्षमं सहसैवोत्कूजितम्[12] । ततो विपरिवर्तमानपक्षावलीवलितशिरोधरमतीव कोलाहलमकरोत् । तदवसाने चामृतप्रभो वृद्धहंसः परिशुष्ककण्ठो दीनस्वनः[13] पुनरपि तानब्रवीत् । मूर्खाः । कथमस्मदीयवचनमवधीरयद्भिरवाप्तं फलमधुना । किमत्र करिष्यथेत्युक्त्वा तूष्णीं बभूव[14] ।

---

1) R p² उपगतः ॥ 2) R add. च ॥ 3) p² यतो ॥ 4) R जरजर्जरितस्वन ॥ 5) R अपुष्टभाजा ॥ 6) p² ल्पाङ्कुराश्चञ्च्वाघातैश् ॥ 7) p² दुश्छेदे ॥ 8) R व्यर्थम्, aber von einem Glossator mit निश्चितं glossiert. p² R अस्माकं न ॥ 9) अनर्थेल्पे, von c. Korrektor korr.: p² धनोर्थोल्पो ॥ 10) R °पलित°; वल्ल् in pw mit * versehen. ॥ 11) p² यथामतेभ्यो ॥ 12) R °कूजितस् ॥ 13) R दीर्घस्वन× ॥ 14) p² तूष्णीमभूत् ॥

अथ ते सर्व एव तच्चरणविन्यस्तमस्तकाः[1]) प्रणम्योचुः । बाढं न कृतमस्माभिरासन्नविनाशमोहितैः । तदधुना भवानेवात्र नः परायणं केवलमिति । सो ऽब्रवीत् । सर्व एव भवन्तो गतासव इवाधःशिरसः[2]) प्रलम्बमानाः परिवर्तिताक्षितारकास[3]) तिष्ठन्तु यावदसौ पापकर्मावलोक्य[4]) स्वयं मृता इति तरोरधस्तादेकैकम्[5]) अशेषतः क्षिपति । क्षितिपतितैश्च मदीयसंज्ञां श्रुत्वा युगपद्युष्माभिरन्तरिक्षमुत्पतितव्यम् । एवमनुष्ठिते यदुक्तं तदनाख्यातमेव भवद्भिरवधारितम् ।

अतो ऽहं ब्रवीमि । वृद्धवाक्यं हि कर्तव्यमिति । अपि च ।

मुदं विषादः शरदं हिमागमस्तमो विवस्वान्समयं कृतघ्नता ।
प्रियोपपत्तिः शुचमापदं भयं श्रियं समृद्धामपि हन्ति[6]) दुर्नयः ॥ १४८ ॥

इति ॥

इति संधिविग्रहं नाम काकोलूकीयं तृतीयं तन्त्रं समाप्तम् ॥

Der Stil dieser Erzählung ist so stark von dem echten Tantrākhyāyika verschieden, daß ihre Unechtheit nicht zu bezweifeln ist (vgl. die unterstrichenen Stellen).

Daß aber *Kṣemendra* sie unserer Rezension entlehnt hat, ist bereits behauptet worden und ergibt sich aus der obigen Tabelle wie aus dem Namen **क्षीरोद** und dem Gang der Erzählung. Die dahinterstehende Strophe $\mathbf{p^2Rr}$ 148 bestätigt die Zugehörigkeit der in der Ausgabe fehlenden letzten Strophe des *SP*, die schon durch *Hit.* gestützt war. Daß sie bei *Pūrṇabhadra* fehlt, hat seinen Grund darin, daß er die in *Sār.* $\mathbf{p^2Rr}$ unmittelbar vorhergehende Erzählung in sein erstes Buch (I, 19) übernommen und dadurch die Strophe übersehen hat. Da die Erzählung sicherlich nicht in *Sār.* **P** gestanden hat, so dürfen wir daraus schließen, daß auch ihm die Rezension $\mathbf{p^2Rr}$ vorlag.[7])

Wichtig ist auch der Schluß des vierten Buches für die Quellenfrage. In **P** schließt es mit einer nicht ganz vollständigen Strophe, die sich auch in $\mathbf{p^2}$ und fragmentarisch in **r** findet. Sie lautet nach $\mathbf{p^2}$:

---

1) R **तरुशिखरविन्यस्तमस्तकाऽ ॥** 2) $p^2$ **इवाधश्शिरसा ॥**
3) $p^2$ **परिवर्तिताक्षतारास् ॥** 4) $p^2$ **असाववलोक्य पापकर्मा ॥**
5) $p^2$ **एकम् ॥** 6) R $p^2$ **अपहन्ति**; korr. von einem Korrektor. Wie dieser SP. ॥ 7) S. oben S. 15, Anm. 1). S. 18. ॥

कृतकवचनैः कार्यारम्भैस्त्वयाप्यनुवर्तितं
निभृतनिभृतैः प्रज्ञादोषैर्मयाप्युपलक्षितम् ।
अतिशयगुणं त्वत्पाण्डित्यं मयाप्यनुवर्तितं
कृतकनिभृतैः कालो नीतः समेन समं गतम् ॥

Trotzdem die Strophe sicher nicht intakt ist, läßt sich behaupten, daß sie in **P** den Schluß des Buches bildete. Einmal folgt darauf sogleich ohne jedes Lückenzeichen die Unterschrift, sodann faßt sie passend die ganze Erzählung zusammen, drittens schloß ebenso die Vorlage der Pahlavī-Rezensionen. Diese selbst gehen sehr auseinander, aber trotzdem läßt sich aus ihrer Kombination unsere Strophe nachweisen. *Syr.* 52, 29 ff.: Deshalb sagte ich dir: „Ich bin nicht jener Esel, von dem der Schakal behauptete, er habe weder Herz noch Ohren. Nun verlasse mich! Denn du hattest mich durch deine Listen getäuscht, und auch ich habe dich dann überlistet. Auch sagen die Weisen: die Gerechtigkeit vermag sowohl zu zerstören, als auch wieder herzustellen.“

Es folgt dann in den Pahlavī-Rezensionen noch eine Antwort der „Schildkröte“, die auch auf eine Strophe deutet, aber in keiner Pañcatantra-Fassung sonst steht. Die gesperrten Worte dagegen entsprechen unserer Strophe. Vgl. noch *Wolff*, I, S. 246: „Du aber hast mich überlistet und betrogen und ich habe dann dich betrogen, und habe so wieder gut gemacht was ich verdorben. Und man sagt: Wen seine Gutmütigkeit in Gefahr bringt, den kann nur seine Besonnenheit retten.“ *Keith-Falconer* 167, 32: „And just as you led away my simplicity with lying words and robbed me of my good sense by your lying speeches, so likewise I dealt with you, until I broke through your snares, severed the meshes of your nets. and made you trust in the wind. The wise say that the foe of every trial is intelligence. And by the fear [of God] and by sound intelligence have I delivered myself from your snares.“ *Joh. v. Capua* 213, 18: Tu quoque me decipere intendebas seductionibus et proditionibus et evasi a te meo consilio et intellectu. Dicitur autem quod quicquid stultus dissipat, sapiens reparat.

Also ist hier nicht eine Lücke in **P**, sondern ein Zusatz in $\mathbf{p^2r}$ anzunehmen. Hier folgen noch, mit Prosa untermischt, sieben Strophen. Von diesen findet sich eine auch im *Hitopadeśa* (IV, 136), aber nicht im *SP*, eine andere (Überschriftsstrophe) *Pūrṇ.* IV, 33, *Simpl.* B IV, 37, Hamb. Hs. IV, 34. *Pūrṇabhadra* folgt in der dazugehörigen Erzählung, wie Inhalt und Überschriftsstrophe zeigen, dem *Simplicior*. Dagegen hat *Kṣemendra* aus unserer Fassung geschöpft, wie sich aus dem Texte seiner dritten Erzählung und ihrer Einleitung ergibt.

Ich lasse zunächst den Bericht von *Śār.* nach $\mathbf{p}^2$ folgen.

शिशुमारो ऽब्रवीत् । कथं भवान्सत्यप्रतिज्ञां कृत्वायास्यामीति तथा प्रतिनिवृत्तः ।

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम् ।
अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते ॥

वानर आह । मूर्ख । त्वया सत्यवचनं मत्वा नाहं वञ्चयितुं शक्यः । उक्तं च ।

स्वार्थमुत्सृज्य यो मोहात्सत्यं ब्रूयान्न कालवित् । IV, 3.
स कूपवाहवत्तिष्ठेद्युधिष्ठिर इवापरः ॥

कथमेतदिति पृष्टः स आह ।[1])

कस्मिंश्चिदधिष्ठाने ऽरघट्टवाहः[2]) पुरुषः । स कदाचित्प्रमत्तः कूपे पतितः पतमानश्च महता घटकर्परेण मुखे ऽभिहतः । ततः स रुधिरपरिष्वक्तगात्रः समुद्धृतः कृतव्रणचिकित्सश्च जातनिर्वेदो ऽचिन्तयत् । कष्टम् । नाहमधुना पुनरीदृशीं वृत्तिमभिलषामि । ततः कस्यापि राज्ञः सेवां कर्तुमारब्धः । स चापि युवा दर्शनीयः शूरो मुखप्रहारालंकृत इति प्रधानं ज्ञात्वा कटकादिपरिधानभोजनादिभिरसकृत्पूजितः । कदाचित्तस्य राज्ञः शत्रुणा सह युद्धकाल उपस्थितः । तत्र सर्वराजपुरुषांस्तेन राज्ञा हिरण्यवस्त्रयानालंकारभोगैः संमानयता कथंचिदसौ कथाप्रस्तावे समभिहितः । केनायं भद्र तव प्रहारः कृत इति । सो ऽब्रवीत् । देव कर्परेणेति । राज्ञाभिहितः । व्यक्तमेतत् । कर्पराद्ऋते[3]) कुतो ऽन्यथा प्रहारस्येदृशी स्याच्छायेति पूर्वमेव मया ज्ञातम् । तथापि कतरस्मिन्संग्रामे[4]) भूप्रदेशे वा वृत्तमेतत् । स च मूर्खः सत्यवादित्वादुक्तवान् । देव । नायं सांग्रामिकः । कूपे पतितस्य

1) Diese einführende Formel in Śār. nur hier. Auch das deutet auf einen anderen Verfasser. ‖ 2) Hs. घरट्टवाहः ‖ 3) Hier ist also ein Beleg für das im pw mit * versehene कर्पर = „eine Art Waffe". ‖ 4) Hs. सङ्ग्राम ‖

घटकर्परेणेति । यतः प्रतीहारेणार्धचन्द्रगृहीतगलो निष्कासितो राजभवनात् । उक्तश्च । गच्छ भो युधिष्ठिर सत्यसंधेति ।

अतो ऽहं ब्रवीमि । स्वार्थमुत्सृज्य यो मोहादिति ।

Daß *Kṣemendra* der obigen Fassung folgt, ergibt sich zunächst aus der Art, wie er die Geschichte einführt. Während in den Jaina-Rezensionen[1]) der Affe dem Krokodil sagt. er sei dadurch, daß er die Wahrheit geredet, wie jener „Töpfer" ins Unglück geraten, macht in unserer Tantrākhyāyika-Rezension das Krokodil dem Affen den Vorwurf, daß er nicht die Wahrheit gesprochen habe. Der Affe erwidert, er lasse sich nicht durch die Ermahnung zur Wahrheit betrügen. Dem entspricht *Kṣem.* IV. 20 f. v. M. = XVI, 543 c ff. Kāvy.:

शिशुमारो निशम्येति वानरं प्राह दुःखितः ।
न ददाति प्रतिश्रुत्य यः सत्यपदवीच्युतः ॥[2])
निरालम्बो तमो याति स शिलाशततताडितः ।
वानरस्तद्वचः श्रुत्वा प्रोवाच मतिरस्ति ते ॥
न पुण्यं सत्यमात्रेण सत्यान्नाशो ऽस्ति केवलात् ।

In Kṣemendra's Exemplar des Tantrākhyāyika scheint allerdings noch eine interpolierte Strophe gestanden zu haben.

In der Erzählung selbst deutet die Strophe v. M. IV. 24 = Kāvy. XVI. 547 auf unsere Fassung. Sie lautet nach v. M.'s Hs. und der Kāvy.-Ausgabe:

कालेन पृष्टो राज्ञा च स प्रहारस्य कारणम् ।
पूर्यद्घटप्रपातेन खर्पराघातमभ्यधात् ॥

v. Mańkowski ändert das unterstrichene Wort in **प्राप्तं**, an sich recht ansprechend, aber doch mit Unrecht, wie der obige Text zeigt. Denn hier ist der Held nicht, wie in den Jaina-Rezensionen, ein Töpfer (**कुम्भकार**), sondern ein **कूपवाह** oder **अरघट्टवाह** (Hs.: **घरट्टवाह**), ein Mann, der davon lebt, daß er für andere Wasser aus dem Brunnen zieht. **पूर्यद्घटप्रपातेन** soll also heißen: „durch einen Sturz auf einen sich füllenden Krug".

1) *Pūrṇ.* folgt wieder dem Simplicior, der aus dem Tantrākhyāyika in der jüngeren Fassung geschöpft und wie so oft geändert hat. Vgl. oben S. 6.

2) Kāvy. u. v. M.'s Hs. °पदविच्युतः ॥

Auch im Ausgang der Geschichte stimmt Kṣemendra gegen die Jaina-Rezensionen zum Tantrākhyāyika. In den Jaina-Rezensionen läßt der König den „Töpfer" entwischen; in unserem Texte wie bei Kṣemendra dagegen ereilt den Mann das Schicksal wirklich, vor dem der König in den Jaina-Rezensionen nur warnt:

तज्ज्ञात्वा राजपुरुषैर्निरस्तः प्रच्युतः क्षणात् ।

In geringerem Maße nun, als der Schluß des vierten Buches, ist sein Anfang in unserer Rezension erweitert. Hier fehlt zwar leider der Text von **P**, der einen so schlagenden Beweis zuließe, wie es der Augenschein der Gegenüberstellung ist; aber wir haben schon oben gesehen, daß die Raumverhältnisse schlechterdings die Annahme nicht gestatten, daß **P** so umfangreich gewesen sein sollte, wie **p²Rr**. Bis zu der Erzählung vom Esel ohne Herz und Ohren haben **p²Rr** 15 Strophen (die Überschriftsstrophe nicht mitgerechnet). Von diesen ist 1 = SP 1, Pūrṇ. 1; 2 + 3 = Syr. 49, 30—37; 4 = Syr. 49, 38; 5 = Syr. 50, 2 = SP p. 468, 21 f.; 6 = Syr. 50, 7; 7 = SP 2; 8 = Syr. 50, 9; 10 = Joh. v. Cap. 207, 11; 11 = Joh. v. C. 208, 6 = SP 3; 13 = Joh. v. C. 210, 8 = SP 6; 15 = Śār.P 1. Wahrscheinlich haben hinter 11, wo sich die eingangs erwähnte größere Lücke befindet, auch SP 4 und 5 gestanden. Wenigstens findet sich, wie ich jetzt sehe, SP 4 bei Joh. v. C. 208, 11, und 5 entsprechend ein wohl auf diese Strophe zurückgehender, allerdings bis zur Unkenntlichkeit entstellter Passus Joh. v. C. 209, 24. Überhaupt ist Syr. in der ersten Hälfte des vierten Buches, wie sich nun zeigt, weniger ursprünglich, als Johann von Capua. Wir haben also im Anfang des vierten Buches in der späteren Rezension des Tantrākhyāyika wesentlich den alten Text vor uns. Eingeschoben ist aber die Erzählung vom bestraften Zwiebeldieb, die außer Kṣemendra keine der bisher bekannten Pañcatantra-Rezensionen aufweist. Sie lautet nach **p²R** (unter den Fragmenten in **r** ist sie nicht erhalten):

आदावुत्सृज्य कार्याणि पश्चाच्च प्रार्थयन्ति ये ! IV, 1.
ते लोके हास्यतां यान्ति पलाण्डुहरणादिव ॥

शिशुमार आह । कथं चैतत्[1] । सो ऽब्रवीत् ।

अस्ति कस्मिंश्चिन्नगरे पलाण्डुचौरो गृहीतः । स च संयम्य राजकुलं नीत उक्तश्च धर्माधिकारकैः । भद्र । रूपकशतं दण्डं[2] प्रयच्छ कशाप्रहारशतं[3] वा सहस्व पलाण्डुमूलशतं[4] वा भक्षयस्वेति । अन्यथा

1) p² कथमेतत् ॥ 2) R दण्डत्, p² दण्डात् ॥ 3) R hier und im folgenden कषा°; p² कशाप्रहारं ॥ 4) p² पलाण्डुशतं ॥

नास्ति ते मोक्ष इति । अथ मूढमतिरसौ व्यजिज्ञपत् । पलाण्डुं भक्षयामि । इत्युक्त्वा यावत्सप्ताष्टौ पलाण्डुस्तम्बकानि भक्षयति तावत्कटुकत्वात्स्रवन्नेत्रनासापुटः प्रकटितफेनपूरितवदनः प्रोवाच । नास्मि भक्षयितुं समर्थो न च रूपकशतं दातुम् । अतः[1]) कशाताडनमेव सोढुं वरयामि[2]) । अथ[3]) कशाप्रहाराः कतिचिदस्मै यावद्दीयन्ते तावदुच्चैः प्रोवाच । नाहमेतानपि सोढुं शक्तो । रूपकशतं ददामि सोदयम[4]) । तन्मां परित्रायध्वमिति । एवं गतो जनहास्यतां स्वशरीरकदर्थनां चाप्तवान् ।

अतो ऽहं ब्रवीमि । आदावुत्सृज्य कार्याणीति ।

Das fünfte Buch scheint gleichfalls überarbeitet zu sein. Wenigstens zeigt es sehr viel kleine Varianten. Aber da hier in **P** der Schluß fehlt, so läßt sich über die Zugehörigkeit der Erzählung von den beiden Mördern, die sich nicht bei Som. und in Pahl., aber in allen anderen Pañcatantra-Fassungen findet, zu **P** nichts sagen. Sicher ist, daß *Kṣemendra* sie in der späteren Rezension fand, während *Pūrṇabhadra* sie, jinistisch umgebildet, aus dem *Simplicior* entlehnte.

Ich gebe zunächst zu dem bereits veröffentlichten Stück die Varianten von $\mathbf{p}^2$:

Zeile 2344. Der erste Satz fehlt. 2348 om. **च** hinter **तस्य** ॥ 2349 **ऋतुकालावबद्धफला गुरूदरी** statt **गर्भिणी** ॥ 2350 **उपगतः** ॥ 2351 **चाह्वयाब्रवीत्** statt **चाब्रवीत्** ॥ 2352 **°नामकरणादि°** ॥ **करिष्यामि** ॥ om. **च** hinter **स** ॥ 2353 om. **ब्राह्मण्** ॥ **भविष्यतीति न वा**; dann: **तन्न युक्तमेवमदृष्टेपि च वक्तुं** ॥ **नादावेव मनोरथ×कार्यः** ॥ 2355 **अनादरवतीं** ॥ 2356 **पतितश्चेते** ॥ 2357 fehlt. ॥ 2358 **कस्मिंश्चिद्देशे** statt **अस्ति कश्चिद्** ॥ **नयति स्म** ॥ om. **स** ॥ **तस्य** statt * * * ॥ 2359 **भोजनं** vor **वर्तते** ॥ om. **च** hinter **स** ॥ **°प्रसेतिकां** ॥ 2360 **घटस्सक्तुभिः** ॥ 2361 om. **घटस्य** ॥ 2362 **ब्राह्मणस्सुप्तप्रतिबुद्ध** ॥ om. **च** hinter **एवं** ॥

1) $p^2$ **यतः** ॥ 2) $Rp^2$ **धारयामि** ॥ 3) $p^2$ **अथवा** ॥
4) Von anderer Hand glossiert mit: **सोदयं सलाभं उदयो लाभः** ॥

2363 क्षतान्नं स° ॥ विंशतिमाषकाणां रूपकाणां सक्तवस्सन्ति ॥ विक्रीडय द्विरूपकाम्क्षागलिका दशमाषा उपावर्तयिष्यामि सक्षीराश्च धेनवष्षण्मासाश्च etc. ॥ 2365 स्तेन कौशलेनातर्कयिष्याम्यवश्यं चतुश्शतसङ्ख्याना hinter पञ्चाब्दानन्तराच्च ॥ गोका vor भविष्यन्ति ॥ 2366 om. च hinter जीववत्सा ॥ सर्वगुणसंपन्ना vor लभ्यते ॥ 2367 क्षत्वा statt त(दुत्प)न्नदान्तिस् ॥ °वपनं, wie im Text zu bessern ist. ॥ 2368 च महान्निचयो ॥ चेष्टकाचितं तत्स्थावरवेश्म statt च वेश्म ॥ 2369 दासीदासबहलसर्वोपस्करसंपन्नं च तां महतीं ॥ 2370 कश्चिद्योग्यतमो ब्राह्मणोनुरूपां ॥ यथाविधि नावोढा सा कालेनास्मङ्गाग्योपबृंहितं statt तस्यां च ॥ 2371 जनयिष्यति ॥ 2372 om. च ॥ कर्मण्यासक्ता ब्राह्मणी ॥ सम्यग्दारकं प्रमादादभिरक्षयिष्यति । तामहं ॥

2374 fährt die Hs. $p^2$ fort:

ततस्तेनासावेवमभ्याहतो घटो येन तस्यैवोपरि शतकपालो व्याविद्धसक्तुर्निपतितः । अथासौ ब्राह्मणः स्वप्नरूपमिव तदन्यदचिन्तयत् । किमिदमिति । परं वैलक्ष्यं जनहासं चोपगतः । V, 1. Schluß.

अतो ऽहं ब्रवीमि । अनागतवती चिन्ता न कार्या । दृष्टे कार्ये क्रिया वर्तते । न भित्तिं विना चित्रकर्मेति[1] । सम्पूर्णे च प्रसवकाले प्रसूता ब्राह्मणी दारकम् । जातं दशदिवसोत्थाने च कृतकर्माणं दारकं परिरक्षार्थं पितरि विन्यस्य ब्राह्मण्शुचिवस्त्रशोधनायात्मनः शौचनिमित्तं च[2] संनिकृष्टां सरितमवतीर्णा । ब्राह्मणो ऽपि दारिद्र्यदोषादसहायतया[3] चात्मनैव धृतस्तं बालमभिरक्षितवान् । अथ राजकुलात्पर्वके[4] प्रवचनकरदाननिमित्तं राजमहिष्या दास्यनुप्रेषिता । शब्द्यमान असौ ब्राह्मण आह्वयाचिन्तयत् । कमवस्थापयामि[5] दारकर- Rahmen.

1) Cf. Syr. 54, 29: „Denn die Wand muß erst gebaut sein, ehe man sie mit Bildern bemalen kann“. Der Satz fehlt in allen anderen Pañcatantra-Fassungen. ॥ 2) om. $p^2$. ॥ 3) $p^2$ दारिद्र्यदोषसहायतया ॥ 4) $p^2$ पवके ॥ 5) $p^2$ कमिव स्था° ॥

क्षणार्थमित्येवमवस्थितो यस्तस्याग्निहोत्रशरणे गृहे पुत्रनिर्विशेषो नकुलो धान्यकणादिभिः संवर्धितस्तमेवावस्थाप्य गतोऽसौ ब्राह्मणः । नकुलोऽप्यचिरादपश्यन्महाभोगिनं क्षितिविवरान्निर्गतं बालकस्याभ्याशमायान्तं तं च दृष्ट्वा क्रोधसंरक्तनयनोऽतीवस्फुरद्वदनदशनचरणः सहसोत्पत्य तस्योपरि संनिपतितः खण्डशश्च तं कृत्वास्रग्दिग्धवक्त्रचरण एवायान्तं ब्राह्मणं दृष्ट्वा सुपरितुष्टमनास्तन्निवेदनाय बहिर्निश्चक्राम । अथासावपरीक्षितकारी ब्राह्मणस्तं नकुलं रुधिररञ्जितमुखं दृष्ट्वाचिन्तयत् । कथं भक्षितो बभ्रुणा मम पुत्रक इति वस्तिकायां[1]) तं जघान । हत्वा तं सत्वरं गृहमनुप्रविष्टः । अथापश्यद्व्यङ्गं तथैव पुत्रकं सुप्तम् । तमसौ वनभूमौ प्रक्षिप्य हा हतोऽस्मि मन्दबुद्धिः किमिदमकृत्यं मया कृतमिति शरीरमताडयत् । आगता च ब्राह्मणी । तयोक्तम् । किमिदं ब्राह्मण कथं चेति । यतोऽसौ यथावृत्तमाख्यातवान् । आह च ।

कुदृष्टं कुमतिज्ञातं कुश्रुतं[2]) कुपरीक्षितम् ।
पुरुषेण न कर्तव्यं * * * * * * * * *

* * * * * * * * * *[3])

V, 2. अस्ति कस्मिंश्चिन्नगरेऽभूतपूर्वो वणिकपुत्र उत्पन्नधनवंशविभवो दारिद्र्याभिभूतः शीर्णगृहदेशे वृद्धधात्रीसमेतो बालभावादारभ्य तया वृद्धधात्र्या संवर्धितः । प्रथमप्रदोष एव स उष्णं[4]) दीर्घं च निःश्वस्याचिन्तयत् । कष्टमिदं[5]) दारिद्र्यं कियत्कालावधि स्यात् । इति ध्यात्वा सुप्तो निद्रामुपाययौ स स्वप्नं च दृष्टवान् । आगत्य भित्तुचयेन प्रबोध्य समभिहितो यथा । भद्र । प्रभातसमये वयमनेनैव रूपेणागमिष्यामः । यत्कारणम् । तव पूर्वपुरुषैरवस्थापितास्त्रयो निधयः ।

---

1) *Som.* अग्रमनावधीत्; *SP* यष्टिमादाय od. मुसलेन; *Syr.*: mit seinem Stock: *Joh. v. C.* percutiens; *Kṣem.* अयोमुखेन. Danach vielleicht zu lesen वस्तिकया. Cf. PW. s. v. वस्तिक ॥ 2) p² कुद्रुतं ॥
3) Die Lücke ist in der Hs. durch Punkte bezeichnet. ॥ 4) p² सोष्णं ॥
5) p² कष्टं मदं ॥

त्वद्भ्याहताश्च दीनारा भविष्यामः । न च त्वयात्र करुणा कर्तव्या । इत्येवं तं स्वप्नमनुचिन्तयन्नेव प्रभातसमये प्रतिबुद्धो धात्रीमभिहितवान् । अद्याम्ब त्वया नित्यं प्रयतया भवितव्यम् । गोमयसंमार्जनादिपरिकर्म वेश्मनि कार्यम् । यथासम्भवं ब्राह्मणत्रयस्य भोजनं दातव्यम् । अहमपि नापितमानयामीति । तथा चानुष्ठिते श्मश्रुनखलुञ्चनार्थं नापित आगतः । कृताचारे श्मश्रुकर्मणि स्वप्नदृष्टा उपायाताः । अथ वणिकपुत्रस्ताञ्श्रमणकान्दृष्ट्वा यथादिष्टमनुष्ठितवान् । धनराशयश्च ते संपन्नाः । प्रविश्यमाने च तस्मिन्धनौघे सार्थवाहपुत्रेण दीनारशतत्रयमात्रं परितोषणाय रहस्यसंरक्षणाय च दिवाकीर्तये[1]) दत्तम् । स तु मूर्ख एवं चिन्तयामास । कुतो ऽस्याभ्यवहरणं कस्य वा कुतो भिक्षार्थिनः[2]) श्रमणका गृह[3])

Das Ergebnis unserer Betrachtung ist dies:

Das Tantrākhyāyika liegt in zwei Rezensionen vor, deren erste durch **p**$^1$**P**, deren zweite durch **p**$^2$**Rr** erhalten ist. **p**$^1$**P** ist im allgemeinen die altertümlichere, die sich von der Vorlage der Pahlavī-Übersetzungen nicht sehr unterscheidet, an manchen Stellen (vgl. die Stellung der Erzählung Pa. I, 8, sowie den in Pa. wie in fast allen anderen Pañcatantra-Rezensionen, sogar Somadeva, vorgenommenen Einschub der Erzählung Pa. III, 5) sogar altertümlicher ist, als diese. **p**$^2$**Rr** dagegen stellen die Überarbeitung einer Fassung dar, die ihrerseits etwas altertümlicher war, als **P**, da in dieser Vorlage die Erzählung **P** III, 5 = Pa. I, 4 noch nicht eingeschoben war. Der Überarbeiter begnügte sich mit Besserung wirklicher oder vermeintlicher Fehler und einigen leicht ausscheidbaren Interpolationen. Seine Rezension muß bereits im Jahre 1000 vorhanden gewesen sein, da Kṣemendra ihr folgt. Ebenso folgen ihr Pūrṇabhadra und vor ihm der Verfasser des Textus simplicior.[4]) **r** geht

1) Ein neuer Beleg für das im pw mit * versehene **दिवाकीर्ति** „Barbier". Siehe R. Schmidt, Śrīvara's Kathākāutukam S. VI.

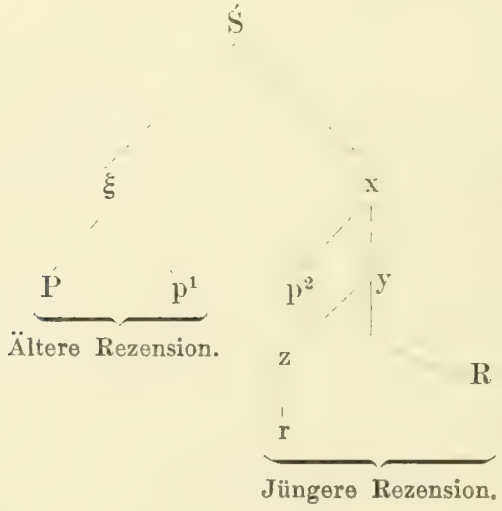
2) p$^2$ **भक्षार्थिनः** mit Interpunktion dahinter.

3) Hier schließt das Ms.

4) Sehr erhebliche Textstücke der Rezension p$^2$Rr finden sich auch in der Hs. Decc. Coll. XXIV, 417 (s. Über das Tantr. S. VII), die wieder eine neue Rezension darstellt, zusammengearbeitet aus *Pūrṇ.*, *Sār.* p$^2$Rr, *Simplicior*, *Hitopadeśa* und anderen Quellen. Diese Hs. ist sehr fehlerhaft und besitzt literarischen Wert eben nur durch die in ihr aufbewahrten Tantrākhyāyika-

auf einen Birkenrindenkodex **z** zurück, der seinerseits etwas eher aus einer Hs. **y** kopiert war, die später die Quelle von **R** wurde. Eine unbekannte Hand hat in **R** aus einem noch älteren Stammkodex **x** Teile einer Lücke ausgefüllt. Auf **x** geht wohl unmittelbar $\mathbf{p}^2$ zurück. Der Schreiber von **R** hat einige evidente Verbesserungen angebracht, im übrigen treu kopiert. In **r** dagegen, das sehr fehlerhaft ist, ist bisweilen die ältere Lesart bewahrt. Der Schreiber von **r** hat ganz gedankenlos gearbeitet. Beide Rezensionen gehen auf einen bereits sehr fehlerhaften Archetypos **Ś** zurück, der zweifellos den alten Pañcatantra-Text enthielt, natürlich nicht ganz rein, aber so, daß der Text beider von ihm abgezweigten Rezensionen noch bei weitem treuer ist, als die Bearbeitungen Somadeva's, Kṣemendra's, der Pahlavī-Rezensionen und des Südlichen Pañcatantra. **Ś** war durch Einschub weniger Erzählungen und Strophen aus dem alten Pañcatantra-Text erweitert, ohne daß dieser Text selbst wesentlich geändert war.

Schematisch läßt sich das Verhältnis der Tantrākhyāyika-Hss. unter sich und zu ihrem Archetypos so darstellen:




Bruchstücke, obwohl für die Kritik nicht allzuviel von ihr zu erhoffen ist, da diese Stücke durch allerhand fremde Zutaten unterbrochen werden. Die oben S. 5 behandelte Stelle (Z. 1140) ist charakteristisch. Sie lautet in unserer Hs.: *tac cā sūdhu ‖ sadācāreṣu bhṛtyeṣu svīdatsv api hi yaḥ prabhu ¦ sukhī syān narakaṃ yāti paratraihi ca sīdati ‖ yata etan mayâbhihitaṃ ‖* Der eingeschobene Śloka = Pūrṇ. II, 19. (In b zu lesen: *sīdatsv, prabhuḥ*; in d *paratreha*.) Das Ms. trägt den Kolophon: *iti* paṃcākhyānaśāstraṃ samāptaṃ ‖ 1 ‖ *atha* saṃ 1728 *śrāvaṇakṛśna*(!)*caturddaśyāṃ somadine* phatteha*puramadhye* dīvān śrī aliphaṣāṃ *rājye pārīkānvaye* miśra śrī rāmeṇâlekhi *śubhaṃ ‖ śu ‖* Es ist ein Jaina-Ms. [Korrekturbemerkung.]

# Das syrische Alte Testament

## der Londoner Bibelgesellschaft.

Von

**Eberhard Nestle.**

Diese im Jahre 1823 veröffentlichte Ausgabe — andere Exemplare mit lateinischem Titel haben die Jahreszahl 1824; s. S. 18 meiner Litteratura syriaca Nr. 7 — ist gegenwärtig so gesucht, daß sie meist zu 30 M. ausgeboten wird. Um so mehr sind Bücherliebhaber darauf hinzuweisen, was ich auch erst allerneuestens gelernt habe, daß es zweierlei Exemplare dieses Druckes gibt: die ursprünglichen, welche den 151. Psalm mitenthalten, und geänderte, in welchen dieser entfernt ist und die Seiten 449—452 = Signatur 5 V neugedruckt sind. An der Farbe des Ersatzpapiers und dem Fehlen der Zahl „151“ in der Überschrift der S. 450 und von „Ps. 151“ auf S. 451 können auch Bibliothekare und Buchhändler, welche des Syrischen nicht kundig sind, leicht sehen, ob sie ein ursprüngliches oder ein geändertes Exemplar vor sich haben. Weiter wird sich wohl in den ursprünglichen Exemplaren am Schluß — der Text endigt auf „8 R“ S. 705, letzte Seite weiß — oder vorne noch ein Blatt „a 3“ finden mit der syrischen Bemerkung in 6 Zeilen:

„Wisse, Bruder in Christus, daß unsere Brüder, auf deren Kosten dieses Buch des A. T.s gedruckt ist, das Gesetz haben, nur die heiligen Bücher zu drucken, welche in den hebräischen Handschriften sich finden. Deswegen findest du die Bücher nicht, welche aus dem Griechischen übersetzt sind und in den Exemplaren der Peschito (ܦܫܝ̈ܛܐ, so!) geschrieben sind. Und wenn du einen Fehler findest in diesem Buch, so bitten wir von dir, daß du ihn verbesserst und Nachsicht habest mit unserer Schwäche. Folgt die Tafel, auf welcher sich alle Seiten finden, auf welchen die Anfänge der Bücher stehen, die in diesem heiligen Buch gedruckt sind.“

Darunter noch einmal die genannte Liste, wie vorne auf Bl. a 2. Das Blatt a 3 gehört also an den Anfang. In meinem Exemplar, das dem Herausgeber gehörte und seinen Eintrag „S. Lee Aug. 9.

1823 Londini" trägt, ist es hinten angebunden. Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß das Buch trotz seines Formats eigentlich Folio ist, je 4 Seiten bilden einen Bogen. Der Text beginnt mit Signatur B, A fehlt, als für den Titel vorbehalten.

Wann diese Änderung vorgenommen wurde, weiß ich noch nicht, wahrscheinlich aber sehr bald nach Ausgabe des Buchs. Denn fast gleichzeitig ist dieselbe Änderung auch in der Separatausgabe des syrischen Psalters vorgenommen worden, welchen die Gesellschaft 1822 veröffentlichte. In meiner Litteratura habe ich die beiden Ausgaben S. 19 unter Nr. 19 und 20 verzeichnet

19. . . . 1822 [pp. 251 cum ps. 151.]
20. . . . 1825 [pp. 249].

Hier ist also gleichzeitig das Titelblatt neugedruckt worden: denn sonst sind, soweit ich sehe, die Ausgaben identisch.

Mit dem 151. Psalm ist an beiden Orten auch die ihm vorangehende Schlußschrift zum Psalter weggefallen:

„Zu Ende sind die 150 Psalmen; 5 Bücher; 15 Stationen; 60 Doxologien; Worte aber 4832. Es gibt Leute, welche 12 andere hinzufügen. Wir brauchen sie nicht. Gott sei Lob in Beständigkeit."

Es ist schmerzlich zu denken, wieviel Geld dieser unschuldige 151. Psalm gekostet hat, d. h. die puritanische Ängstlichkeit, welche ihn nicht mehr in der Bibel dulden wollte. Noch teurer kam der englischen Bibelgesellschaft ihr syrisches N. T. von 1816, gegen dessen unschuldige liturgische Bemerkungen die Trinitarische Bibelgesellschaft noch im Jahr 1874 den in meiner Litteratura S. 23 unter Nr. 61 verzeichneten Kampf eröffnete.

Eine Monographie über den 151. Psalm wäre eine um so dankenswertere Aufgabe, als Kautzsch ihn bei seinen alttestamentlichen Apokryphen vollständig vergessen zu haben scheint.

# Zur Inschrift des Mēša'.

Von

**Franz Praetorius.**

In dem auf Zl. 7 mit וירש עמרי beginnenden Satze wird das zweite Verbum, וישב (Zl. 8), allgemein als וַיֵּשֶׁב gedeutet: „Und 'Omri nahm das ganze (?) Land Medeba ein und wohnte darin seine Tage und die Hälfte der Tage seines Sohnes, vierzig Jahre lang". Nehmen wir (wie in obiger Übersetzung) 'Omri als Subjekt von וישב, so müssen wir uns mit einem unerhört schiefen Ausdruck des beabsichtigten Gedankens abfinden; nehmen wir aber Israel als Subjekt von וישב, so entsteht eine nicht minder unerträgliche Härte und Unverständlichkeit des Ausdrucks. Aus dieser Alternative ist man bisher nicht herausgekommen.

Ich glaube, die Stelle deutet mit großer Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß ישב hier Terminus technicus ist: הוֹשִׁיב „(eine Besatzung) hineinlegen", pass. הוּשַׁב; vielleicht auch יָשַׁב „drinliegen (von einer Besatzung)". Also: „Und 'Omri nahm das ganze (?) Land Medeba ein und legte eine Besatzung hinein (וַיּוֹשֶׁב) seine Tage und die Hälfte der Tage seines Sohnes, vierzig Jahre lang". Die auch hier noch fühlbare, wenn auch wesentlich gemilderte Schiefheit des Ausdrucks schwindet vollständig, sobald wir das Passivum lesen: „. . . und es ward eine Besatzung hineingelegt (וַיּוּשַׁב) seine Tage und die Hälfte der Tage seines Sohnes, vierzig Jahre lang". Oder auch: „und es lag eine Besatzung darin (וַיֵּשֶׁב)".

Auch in dem auf Zl. 18 mit ומלך ישראל beginnenden Satze möchte ich lesen וַיּוֹשֶׁב (Zl. 19): „Und der König von Israel baute Yahaṣ und legte eine Besatzung hinein bei seinem Kampfe mit mir." Trotz des Suffixes in dem nun folgenden ויגרשה.

In diesen beiden Stellen, in denen Mēša' von israelitischen Königen spricht, bedient er sich des kurzgefaßten וישב, ohne die Besatzung näher zu bezeichnen. Anders, wo er von sich redet. Nämlich Zl. 13: „und ich legte als Besatzung hinein die Männer שרן und die Männer מחרת".

Eines andern Ausdruckes bedient sich Mēša' in dem Zl. 19 a. E. mit ואקח מנמאב beginnenden Satze. „Und ich nahm aus Moab

200 Mann, all seine רש, und brachte sie nach Yahaṣ und nahm es in Besitz, um es zu Dibon hinzuzufügen." Wenn es sich hier etwa um einen Kriegszug mit den 200 Mann handelte, so hätte sich Meša' sicher nicht so kurz ausgedrückt: außerdem steht ja unmittelbar vorher „und Kamos vertrieb ihn vor mir", womit die kriegerische Handlung gegen Yahaṣ abgeschlossen erscheint. — Ich glaube, daß Mēša' mit dem anderen Ausdruck (nicht ואשב!) auch einen anderen Sinn beabsichtigt hat. Allgemein ist die Schreibung רש aufgefallen (für ראש). Aber es handelt sich hier m. E. gar nicht um רֹאשׁ „Häuptling", sondern gerade um das Gegenteil, um רָשׁ „arm, gering". Dazu paßt der Ausdruck ואקח, der auch stehen könnte, wenn das Objekt eine Sache wäre. Also: „und ich nahm aus Moab 200 Mann, lauter geringe Leute, und brachte sie u. s. w.". Diese besitzlosen Leute siedelt Mēša' in dem von der israelitischen Besatzung freigewordenen Yahaṣ an, dadurch die Stadt tatsächlich zu einer moabitischen Kolonie machend (לספת על דיבן).

Zl. 8 f. „Und Kamos gab es (Medeba) zurück in meinen Tagen" sieht durchaus nicht nach einer Eroberung durch Mēša' aus, denn vielmehr nach einer freiwilligen Räumung seitens der Israeliten, d. h. nur insofern freiwillig, als die Moabiter hierbei noch nicht als offene Feinde in Betracht kommen. Wenn die Angabe 2 Kön. 1, 1, daß Moab erst nach Ahab's Tode von Israel abgefallen sei, der Wahrheit entspricht, so könnte nach dem Wortlaut der Inschrift die Wiedergewinnung von Medeba durch die Moabiter sehr wohl noch unter Ahab's Regierung stattgefunden haben; denn auch mir scheint es einleuchtend (vgl. Lidzbarski, Ephem. I, 144), daß die Wiedergewinnung von Medeba den im weiteren Verlauf der Inschrift erzählten Ereignissen zeitlich vorangeht.

Mēša' redet (Zl. 7) ausdrücklich von dem „ganzen (?) Lande Medeba", das 'Omri in Besitz genommen und Kamos ihm, dem Mēša', zurückgegeben habe. Also nicht von der Stadt Medeba. Unmittelbar darauf und unvermittelt fährt Mēša' fort: „Und ich baute בעלמעז . . und baute קריתן". Das läßt darauf schließen, daß sowohl בעלמעז wie קריתן zum „ganzen (?) Lande Medeba" gehören, also nahe der Stadt Medeba lagen. Da über die Lage von קריתן (קְרִיָּתַיִם) verschiedene Meinungen geäußert worden sind, so kann dieser Gesichtspunkt wohl hervorgehoben werden.

Es ist mehrfach bemerkt worden, daß ואשב (Zl. 12) „und ich nahm gefangen" darauf deutet, daß unter dem folgenden Objekt eine Person zu verstehen ist. Wenn ich nun vermutungsweise übersetze „und ich führte von dort gefangen fort den Ariel, ihren (der Stadt, oder des Volkes) Hauptmann, und schleppte ihn vor Kamos in קריה", so veranlaßen mich dazu Stellen assyrischer Inschriften, die berichten, daß die Bevölkerung oder Besatzung der eroberten Stadt niedergemetzelt, der Hauptmann aber lebendig gefangen worden sei. Meša' gibt einigermaßen zu verstehen, daß er

den Hauptmann, als erlesensten Teil der Kriegsbeute, vor Kamos geopfert habe; vgl. Robertson Smith, Religion der Semiten, deutsch von Stübe, S. 311. — Der Name könnte auch אוריאל gelesen werden; ich ziehe אֲרִיאֵל oder auch אֲרָאֵל[1]) deshalb vor, weil אֲרָאֵלִי als gaditischer Name überliefert wird, und weil es sich auch hier um אש גד (Zl. 10) handelt. Die Bedeutungssphäre von דוד ist lediglich aus dem vermuteten Zusammenhange erschlossen.

Ich habe den Eindruck, als handle es sich in dem auf Zl. 25 mit ואנך כרתי beginnenden Satze um Opferung israelitischer Gefangener für die Gründung von קרחה; woran wohl schon Ganneau gedacht hat.

1) Zl. 17 f. nehme ich nicht אראלי an, sondern את כלי.

# Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir.

Von

**Carl Meinhof.**

[Fortsetzung.]

**15.** Ich lasse eine Liste von Stammwörtern folgen, aus denen hervorgeht, daß die überwiegende Mehrzahl der allgemeinen Bantustammwörter auch im Kafir vorhanden ist, und daß alle diese Stämme nur Laute enthalten, die im Schema zu II, **10** stehen.

***γaka*** „bauen".
*akha* „ein Haus bauen".

*umu-**γaka*** 3. „Jahr".
*i-ńya'ka* 9. „Jahr".
Davon mit Beibehaltung des Präfixes *ńy*: *u-ńya'ka* (? 14.?) „Jahr"
*um-ńya'ka* 3. „Jahr".

***γak-ama*** 11. „sich „aufsperren".
*aṣ-u'ka* 1., e. „sich trennen von".
vgl. *akh-ama* 11. „den Mund aufsperren, gähnen".

*umu-**γana*** 1. „Kind".
*uńy-ana* 1. „Sohn".

***γan-i'ka*** „in der Sonne trocknen".
*an-e'ka* „zum Trocknen an der Luft ausbreiten".

*umu-**γaṅga*** 1. „Arzt".
*i-ńyaṅgi* 9. „Arzt".
*um-ńyaṅgi* 1. desgl.
Davon *u'ku-ńyaṅga* „ärztliche Kunst ausüben".

***-γaṅga*** „Handfläche".
*is-anza* 7. „Hand".

***γaγa*** „teilen".
*a'ba* „teilen".

*umu-**γelî*** 3. „Mondschein".
*uńy-ezi* 1. „früh morgens".

***γenda*** „gehen".
*enda* „sich verheiraten" (von der Braut, die aus des Vaters Hause geht).
Bei den Fingu: Vom Bräutigam: „zum Wohnplatz des Vaters der Braut gehen".
*um-endo* 3. „Weg, Straße".
*am-endu* 6. „Kraft, Ausdauer zum Laufen, Reisen".

***γia*** „gehen".
*ya* „gehen".

***γi-ama, γi-ma*** 11. „stehen".
*ma (ema)* „stehen", doch vgl. Nama *mà*.

*ama-**γiγî*** 6. „Wasser".
*ama-nzi* 6. „Wasser" mit Auslassung der ersten und Nasalierung der zweiten Silbe. Davon unter Beibehaltung des *ma*-Präfixes *u'bu-ma-nzi* 14. „Nässe".

***γik-ala*** 8, b. „bleiben, wohnen".
*ṣala* „sitzen, bleiben, wohnen".

*umu-**ɣinî (ini)*** 1. „Besitzer".
*um-nini* 1. „Besitzer".

***ɣiŋg-ela, ɣiŋgi-na*** „hineingehen".
*ŋgena* „hineingehen".

***-ɣiŋgi*** „viele".
*ninzi* „viele".

***ɣiŋga*** „kommen".
*za (iza)* „kommen".

***ɣita*** „gießen".
*tha* „in etwas hineingießen".

*umu-**ɣî*** 3. „Dorf, Stadt".
*um-zi* 3. „Dorf, Stadt".

*ili-**ɣîko*** 5. „Auge".
*ili-so (i-so)* 5. pl. *am-eso* 6. „Auge".

***ɣîla*** „hassen, nicht mögen".
*zila* „sich des Essens enthalten, fasten".

*ili-**ɣîno*** 5. „Zahn".
*i-ziŋyo* 5. pl. *ama-ziŋyo* und *am-eŋyo* 6. „Zahn".

***ɣîva*** „stehlen".
*e'ba, 'ba* „stehlen".

*umu-**ɣokî*** 3. „Rauch".
*um-si* 3. „Rauch, Dampf".

***-ɣoma, i-ŋgoma*** 9. „Trommel".
*i-ŋgoma* 9. „Lobgesang".
Davon *ŋgoma* „singen".

***ɣona*** „schnarchen".
*ona* dasselbe.

***ɣoŋga (ɣeŋga)*** „sich vermehren".
*oŋgeza* 8. c; 6. „hinzufügen".
Zulu: *eŋgeza* dasselbe.

***-ɣoŋka*** „alle".
*-oŋ'ke* „alle".

***ɣota*** „sich wärmen".
*otha* dasselbe.

***ɣua*** „fallen".
*wa* „fallen, herunterfallen".

***-ɣuki*** „Süßigkeit".
*u'bu-si* 14. „Honig".

***-ɣuluve, i-ŋguluve*** 9. „Schwein".
*i-ŋgulu'be* 9. „wildes Schwein".

***ɣuma (ɣoma)*** „trocken werden".
*oma* „trocken, fest, hart sein".
vgl. *guma* „hartes Korn oder trocken Brot essen".

***-ɣû, i-ŋgû*** 9. „Schaf".
*i-mvu* 9. „Fettschwanzschaf".

***-ɣûvu, i-ŋgûvu*** 9. „Nilpferd".
*i-mvu'bu* 9. dasselbe.

***-ɣwena, i-ŋgwena*** 9. „Krokodil".
*i-ŋgweŋya* 9. „Krokodil".

***-ɣwi, i-ŋgwi*** 9. „Panther".
*i-ŋgwe* 9. „Leopard".

***-ɣa, i-ŋga*** 9. „Außenseite".
*i-nze* 9. „das freie Feld".

***ɣala (ŋgala, ɣiŋgala)*** „voll werden".
*zala* „voll sein, voll werden".

***-ɣala, i-ŋgala*** 9. „Hunger".
*i-nzala* 9. „Hunger" (Zulu).

***-ɣila, i-ŋgila*** 9. „Weg".
*i-nzela* 9. „Weg".

***ɣi-va*** „wissen, können".
*azi* „wissen, verstehen".

***-ɣo, i-ŋgo*** 9. „Haus".
*i-nzu* 9. „Haus".

***-ɣoɣû, i-ŋgoɣû*** 9. „Elefant".
*i-nzovu* 9. dasselbe.

***-kali*** „wild, ungestüm".
*u'bu-khali* 14. „Schärfe".

***kama*** „auspressen, ausdrücken".
*khama* dasselbe.

***kana*** „leugnen, verweigern".
*i-ŋ'kani* „Laune, Streitlust".
Davon *u'bu-ŋ'kani* 14. „Streit".

***-kati*** „inmitten, mitten inne".
*pha-'kathi* „zwischen, innen".

***kia*** „Morgen werden".
*sa* dasselbe.

***kila*** „überschreiten".
*silela* „übergangen, unterlassen sein".
*silelela* „übersehen, vernachlässigen".

*umu-**kila*** 3. „Schwanz".
*um-sila* 3. dasselbe.

***-kima, i-ǹkima*** 9. „Affe".
*i-ntsimaṅgo* 9. „der Ringschwanzaffe".

*umu-**kîpa*** 3. „Ader, Sehne".
*um-sipha* 3. „Sehne, Band".

***kǫka*** „ziehen, schleppen".
*kho'ka* (veraltet), *kho'kela* „führen, leiten".

***kǫkǫla*** 8, f. „husten".
*khoṣela* 8, c. „husten".

***-kǫpe*** „Augenwimper".
*u-kho'pe* 11. (?) „Augenlid".

***kua*** „schreien".
*isi-khuzo* 7. (?) „lauter Schrei".

***-kuku, i-ǹkuku*** 9. „Huhn".
*i-ǹ'ku'ku* 9. „Huhn".

***kula*** „wachsen".
*khula* dasselbe.

***-kulu*** „groß".
*-khulu* „groß".

***kumb-ula*** „sich erinnern".
*khumbula* „erinnern".

*ili-**kumi*** 5. „zehn".
*i-šumi* 5. „zehn".

***-kunî, ili-ǹkunî*** 10. „Brennholz".
*i-ǹ'kuni* 10. „Brennholz".
*u-khuni* 11. „ein einzelnes Stück davon".

***kûa*** „sterben".
*fa* dasselbe.

***-kûlû, i-ǹkûlû*** 9. „Schildkröte".
*u-fudo* 11. ? „Schildkröte".

***kûmba*** „einschließen, umarmen".
*fumḅatha* „die Hand schließen".

***-kûpi*** „kurz".
*-fu'pi* „kurz".

*ama-**kûta*** 6. „Fett".
*ama-futha* 6. „Fett, Butter".

***kûva*** „atmen".
*isi-fu'ba* 7. „Brust".

***-kwale, i-ǹkwale*** 9. „Rebhuhn".
*i-ǹ'kwali* „roter wilder Fasan".

***-ḳa, i-ǹḳa*** 9. „Spitze".
*i-ntṣa* 9. „die Oberseite, die Spitze eines Berges".

***ḳay-ula*** 8, e. „aussondern".
*ṣaula* „eine Geldstrafe bezahlen, erlösen, sühnen".

***ḳamba*** „flüssig machen, schmelzen, waschen".
*ṣamba* „waschen".

***ḳaṅga*** „zusammenkommen".
*ṣaṅgana* „sich versammeln".

***ḳeka*** „lachen".
*ṣe'ka* dasselbe.

*pa-**ḳi*** 16. „unten".
*pha-ntsi* „neben, unter".

***-ḳonî, i-ǹḳonî*** 9. „Schande".
*i-ntṣoni* „Scham, Bescheidenheit".
*ṣoni-pha* 4. „Ehrfurcht erweisen, sich schämen".

***ḳuya*** „durchseihen, klären".
*ṣuza* „durchseihen".

***ḳuṅga*** „sieben".
*ṣuṅgula* 8, f. „sichten".

***laḳa*** „werfen, wegwerfen".
*laṣa* „wegwerfen".

***lala*** „sich ausstrecken".
*lala* „liegen, schlafen".

***landa*** „nachfolgen".
*landa* „dem Geruch folgen wie ein Hund".

***-le̲*** „lang".
*le* „weit entfernt", *de* „lang, hoch, lange, weit entfernt".

***le̲ka*** „verlassen, lassen".
*ye'ka* (?) dasselbe.

***-le̲lû*** „Kinn, Bart".
*indevu* 9., *u-devu* 11. „Bart".
*isi-levu* 7. „Kinn".

***le̲ta*** „bringen".
*letha* „aufheben und bringen".

***lia*** „essen".
*z̲a* „essen".

***lila*** „weinen, schreien".
*lila* dasselbe.

*umu-**lilo*** 3. „Feuer".
*um-lilo* 3. „Feuer".

***lima*** „beackern".
*lima* dasselbe.

*ili-**limi*** 5. „Zunge".
*u-lwimi* 11., pl. *i-lwimi* „Zunge".
wahrscheinl. urspr. *ulw-imi* statt *ulu-limi.*

***linda*** „bewahren".
*linda* „bewachen".

***liṅga*** „gleich machen".
*liṅgana* „gleich sein".

***lîma*** „erlöschen".
*zimela* 8, c. „verbergen, sich verstecken".

***lîṅga*** „umgeben".
*ama-ziṅga* 6. „Ringe an der Wurzel der Rinderhörner".
*ziṅgeleza* „herumdrehen".

***-lîv̲a*** „Tiefe".
*isi-zi'ba* 7. „ein tiefes Wasserloch".

***-lomo*** „Mund".
*um-lomo* 3. „Mund".

***lua*** „streiten".
*lwa* dasselbe.

***luka*** „flechten".
*lu'ka* „flechten, weben".

***luma*** „beißen".
*luma* dasselbe.

***luma*** „beiliegen" (vom Mann).
*u-ma-lume* 1. „Onkel mütterlicherseits" eig. „männliche Mutter", vgl. *u-ma-'kazi* „Tante".

***luṅga*** „gerade, ordentlich sein, bez. machen".
*luṅga* „richtig, ordentlich sein".

***lûa*** „herauskommen".
*vela* 8, c. dasselbe.

***lûz̲a*** „lecken, tröpfeln".
*vuza* dasselbe.

***lûma*** „brausen".
*vuma* „singen".

***lûm-ela*** 8, c. „dulden, erlauben".
*vuma* und *vumela* 8, c. „zustimmen".

***lûv̲a*** „eintauchen, benetzen".
*vu'ba* „gekochtes Korn mit Milch mischen".

***mala*** „beendet sein, voll sein".
*ma!* „laß!"

***me̲la*** „aufwachsen".
*mila* „wachsen, treiben (Pflanzen)".

***mila*** „verschlingen".
*miza* 6. dasselbe.

***na*** „mit, und, sein".
*na* „mit, und, haben".

zu ***na*** „sein?"
Als Grundform ist wahrscheinlich nicht ***niṅga,*** sondern ***nika, niṅka*** anzunehmen.
*ni'ka* „geben, überliefern".
Vgl. Sambala *ṅkha.*

***na*** „vier".
*-ne* dasselbe.

***-nala (yala), i-nnyala*** 9. „Nagel am Finger" fehlt.

***-nama, i-nnyama*** 9. „Tier, Fleisch".
*iñy-ama* 9. „Fleisch".

***-nati, i-nnyati*** 9. „Büffel".
*iñy-athi* 9. „Büffel".

***-nẹnẹ*** „groß".
*i-nene* 5. „rechts sitzender Mann, vornehmer Mann".

***-nọka, i-nnyoka*** 9. „Schlange".
*iñy-o'ka* 9. „Schlange".

***-nọṅga, i-nnyoṅga*** 9. „Hüfte".
*iñy-oṅga* 9. „Hüftknochen".

***-nuki*** s. ***-yuki.***

***nuṅka*** „riechen, stinken".
*nu'ka* „riechen".

*umu-**nwe*** 3. „Finger".
*um-nwe* 3. „Finger".

***nya*** „regnen".
*ná* „regnen" (mit Hochton?).

***-nyota*** „Durst".
*ńyoth-ola* 8, e. „betrunken sein".

***nŷa*** „zu Stuhl gehen".
*ńya* dasselbe.

***pa*** „geben".
*pha* „schenken".

***-paka, i-mpaka*** 9. „Wildkatze".
*i-m'pa'ka* 9. dasselbe (Fingu).

***pala*** „schaben, kratzen".
*phala* dasselbe.

***ili-papu*** (*papû*) 5. „Lunge".
*i-phaphu* 5. „Herz eines Tieres".

***pata*** „fassen, ergreifen".
*phatha* „berühren, fühlen".

***pẹla*** „endigen".
*pela* dasselbe.

***pẹpa*** „blasen".
***pẹpẹ-ta*** „Korn reinigen etc."
*phephetha* „fächeln, Staub, Spreu wegblasen".

***-pẹpa, i-mpẹpọ*** 9. „Wind, Kälte".
*i-m'pepho* 9. „leiser Wind, Hauch".

***pẹta*** „biegen, beugen".
*phetha* „den Rand der Matte mit doppelter Linie verzieren, besäumen".
*phethela* 8, c. „einwickeln".
*isi-phetha* 7. „der Bogen" (zum Schießen).

***pia*** „brennen".
*tša* „brennen".

***pinda*** „umdrehen, umwenden".
*phinda* „zurückkehren zur selben Stelle, zusammenfalten, doppelt legen".

***pîa-ya*** (***pya-ya***) „fegen".
*tšayela* 8, c. „fegen".

***pîka*** „ankommen".
*fi'ka* dasselbe.

***pîkẹ*** „verbergen, verstecken".
*fiṣa* dasselbe.

***pọla*** „kühl sein, werden".
*phola* „kühl sein".

***-pọpû*** „blind".
*i-mpofu* 9. „Kind mit Wasserkopf".

***pọta*** „zusammendrehen".
*photha* dasselbe.

***-puku, -mpuku*** „Maus".
*i-m'pu'ku* 9. „Maus".

***pula*** „dreschen".
*phulula* 8, f. „massieren".

***pum-ula*** „ruhen".
*phumla* „ruhen, ausruhen".

***pû-ana*** „gleichen, ähnlich sein".
*fana* dasselbe.

***-pya*** „neu".
*-tša* „neu".

***ama-ta*** 6. „Speichel".
*ama-the* 6. dasselbe.

***-ta, -ita*** „Krieg".
*u'bu-tha* 14. „Leidenschaft".

***-tali*** „Stein, Eisen".
*i-thala* 5. „felsiger Grund, Felsen, der aus der Erde hervorragt".

***ili-taṅga*** 5. „Melone".
*i-thaṅga* 5. „Gurke, Kürbis".

***tapa*** „herausschöpfen".
*tha'pa*? (Zulu) „aus einem Loch herausschöpfen, herausholen".

***-tatu*** „drei".
*-thathu* „drei".

***tẹ̲la*** „gleiten".
*theleza* „gleiten".

***ti*** „sagen".
*thi* „sagen".

*umu-**ti*** 3. „Baum".
*um-ti* 3. „Baum".

***tîya*** „vorbeilaufen, zurücklassen".
*šiya* „zurücklassen" (?).

***tîy-ala*** 8, b. „zurückgelassen sein, zurückbleiben".
*s-ala* 8, b. „zurückbleiben".

*ama-**tîka*** 6. „Winter".
*u'bu-si'ka* 14. „Winter".

*uṷu-**tîku**, uṷu-**tûku*** 14. „Nacht" „Tag von 24 Stunden".
*u-su'ku* pl. *i-ntsu'ku* 11. „Tag von 24 Stunden".
*u'bu-su'ku* 14. „Nacht, Dunkelheit".

***tîla*** „reiben, mahlen".
*sila* „Korn zerreiben".

***-tîṅga*** „Faden".
*u-siṅga* 11. „Faden".

*umu-**kîpa*** 3. „Ader, Sehne".
*um-sipha* 3. „Sehne, Band, Nerv".

***-tu**, umu-**ntu*** 1. „Mensch".
*um-ntu* 1. „Mensch".

***tu-ala*** 8, b. „auf dem Kopfe tragen, wegbringen, holen".
*thwala* „tragen, eine Last tragen".

*umu-**tua*** 1. „Buschmann, Knecht".
*um-thwa* 1. „ein Buschmann".

***tuka*** „fluchen, schimpfen".
*thu'ka* dasselbe.

***tuma*** „senden".
*thuma* dasselbe.

***tuṅga*** „durchstecken, nähen, bauen".
*thuṅga* „nähen".

***tûya*** „Tiere aufziehen, zähmen, und also zu Besitz kommen".
*fuya* „besitzen, Vieh aufziehen".

***tûna*** „wünschen, erstreben, in Ordnung bringen".
*funa* „suchen, wünschen".

***tûnda*** „züchtigen, belehren, quälen".
*funda* „lernen, etwas zu tun".

***ṯakûna*** „kauen".
*ṣafuna* „kauen".

***-ṯanọ̲*** „fünf".
*-ṣanu* „fünf".

***ṿa*** „sein".
*'bă* „sein".

***ṿala*** „zählen, rechnen".
*'bala* dasselbe.

***ṿaṿa*** „scharf, bitter sein".
*'ba'ba* „scharf, beißend sein".

***-ṿẹ̲ɣu, i-mbẹ̲ɣu*** 9. „Same".
*i-mbewu* 9. „Same".

*ili-**ṿẹ̲lẹ̲*** 5. „Brust" (*mamma*).
*i-'bele* 5. dasselbe.

***ṿẹ̲lẹ̲, i-mbẹ̲lẹ̲*** 9. „vorn".
*phambili* (16.) „vorn, vor" (?).

***ṿẹ̲lẹ̲ka*** „auf dem Rücken tragen, (Kind zum Säugen)".
*'bẹ̲lẹ̲'ka* „ein Kind auf dem Rücken tragen".

***-ṿi*** „böse".
*-'bi* dasselbe.

***ṿila*** „sieden".
*'bila* dasselbe.

***-ṿili*** „Leib".
*isi-'bili* 7. „Dicke, Stamm".

***ṿilî (ṿali, ṿili)*** „zwei".
*'bini* dial. *'bili* „zwei".

***ṿîmba*** „schwellen", eigentl. „vollstopfen".
*vimba* „geizig sein".

***-ṿoko*** „Arm, Hand".
*um-'bo'ko* 3. „Rüssel des Elefanten".

***ṿola*** „verfaulen".
*'bola* „verderben, verfaulen".

***ṿona*** „sehen".
*'bona* dasselbe.

***ṿuya*** „zurückkehren".
*'buya* dasselbe.

***-ṿulî, i-mbulî*** 9. „Ziege".
*i-mbuzi* 9. „Ziege".

***ṿumba*** „bilden, schaffen".
*'bumba* „aus Lehm bilden".

***ṿuṅga*** „versammeln".
*buṅga* „sich versammeln". (Das Wort hat *b* und ist mir deshalb verdächtig.)

***ṿû-ata, ṿû-ala*** „sich Kleider anziehen".
*vatha* dasselbe.

***-ṿûla, i-mbûla*** 9. „Regen".
*i-mvula* 9. „Regen".

***ṿûna*** „ernten".
*vuna* „ernten".

***-ṿwa, i-mbwa*** 9. „Hund".
*i-nža* 9. „Hund".

*ili-ṿwe* 5. „Stein".
*ili-'tje* 5. „Stein".

***ṿyala*** „pflanzen, säen".
*'tjala* (*djala*) dasselbe.

***ṿŷala*** „gebären".
*zala* „gebären, erzeugen".

Fortsetzung des Stammwörterverzeichnisses unter Beifügung der betr. kafferschen Worte s. in Mitt. des Sem. für orient. Sprachen 1904, Dritte Abteilung p. 127 ff.

Brincker sagt in seinem „Wortführer" a. a. O., p. 558: „Eine große Eigentümlichkeit in diesen Dialekten ist auch noch die, daß besonders die Verballaute ganz dieselben sind, jeder Dialekt aber mit denselben eine ganz andere Bedeutung verbindet, so z. B. hat *-tanda* im Zulu-Kafir-Dialekt die Bedeutung von „lieben, etwas gern haben", im Otjihérero aber „drohen", *-panda* im Zulu „die Erde aufscharren, ein Loch in die Erde kratzen" (Otjihérero dafür *-ponda*), aber im Otjihérero: „mutig, couragiert sein" (hingegen *-panda* [*pañta*] „sich sträuben, weigern" u. s. w."

Daß diese Behauptung Brincker's nur in ganz vereinzelten Fällen richtig und im Wesentlichen unrichtig ist, geht aus obigem Stammwörterverzeichnis zur Genüge hervor.

## III. Die Laute des Nama.

**1.** Die Vokale. a) *a, e, i o, u* sind nachgewiesen.

Wallmann gibt an, daß *e* nur geschlossen = *ẹ* vorkommt. *o* aber in drei Aussprachen zu notieren ist. 1) *o* geschlossenes *o* = *ọ*

(meiner Schreibung). Dieses *o* ist das häufigste. 2) offenes *o* = *o̤*, nur in dem Diphthong *ou* = *oṳ*. 3) fast wie *u*: W. schreibt hier *o̤*, ich halte *ṳ* für richtiger. Der Laut schwankt in den Dialekten, die Oorlam sprechen mehr *o̤*, die Nama mehr *ṳ*; das andere *u* neben *ṳ* muß danach *ṳ* sein.

Wir hätten also genau zu notieren *a*, *e̤*, *i̤*, *o̤* *o* (im Diphthong *o̤u*), *ṳ*, *ṳ*. In der landläufigen Schreibung des Nama gilt also *e* für *e̤*, *o* für *o̤*, in dem Diphthong *ou* für *o̤*, *u* für *ṳ* und *ṳ*.

b) Sämtliche Vokale haben eine Aussprache, die W. als „unrein" bezeichnet. Es scheinen unsilbische oder halbsilbische Vokale zu sein. Man bezeichnet sie als *a̯*, *e̯*, *i̯*, *o̯*, *u̯*, wofür ich *a̯*, *e̯*, *i̯*, *o̯*, *u̯* setze.

c) Sämtliche Vokale treten auch nasaliert auf; man bezeichnet die Nasalierung durch *ã*, *ẽ*, *ĩ*, *õ*, *ũ*.

d) Man bildet mehrere Diphthonge
Krönlein notiert: *ai*, *ei*, *ao*, *au*, *ou*.
Wallmann „ : *ai*, *ei*, *au*, *o̤u*, *oi̯*, *ui̯*.

e) Es gibt drei Töne im Nama, die zur Wurzel gehören;
Krönlein bezeichnet den tiefen Ton mit —̀ : ich schreibe —
„ mittleren „ „ —́ : „ „ —⁺
„ hohen „ „ —̀ : „ „ —ˈ
Nach Wallmann ist der tiefe vom mittleren um eine Quinte, vom hohen um eine Oktave verschieden.

**2.** Die Konsonanten.

Von Faukalen ist ' im Anlaut und im Inlaut nachgewiesen. Im Inlaut drückt man es in der landläufigen Schrift durch ein Trema ¨ über dem folgenden Vokal aus, z. B. *χùï* „etwas", ich schreibe *χū'i̯*.

*h* ist ebenfalls nachgewiesen.

Außerdem hat Bleek in den Dialekten ʒ = hebr. ע, arab. ع gehört, im Nama scheint es ebenfalls vorzukommen, denn Wallmann sagt p. 7 Nr. 2, daß die Vokale manchmal so gesprochen würden, „daß es sich anhört, als wenn jemand vomiert", jedoch werden diese Laute bei Krönlein nicht bezeichnet.

An Velaren ist *k*, *g*, *χ* sicher nachgewiesen; außerdem gibt es die Aspirata *kh*; W. notiert auch *n̓*, ebenso Krönlein.[1]) Daneben notiert Krönlein einen Laut, den er *gg* schreibt, und der ein „weiches, dem *j* nahekommendes *g*" bezeichnen soll. Es wird wohl *γ* sein.

An Lateralen ist nur der laterale Schnalz // zu notieren,
An Palatalen der palatale Schnalz ≠,
An Cerebralen der cerebrale Schnalz /,
An Alveolaren finde ich *t*, *d*, *n*, *r*,[2]) *s*, jedoch kann ich aus

1) *n̓* fehlt im Vorwort, aber */gū́n̓* „gehen" p. 138.
2) Über das velare *r* vgl. p. 49 Note.

dem mir zugänglichen Material nicht sicher ersehen, ob die Laute alveolar, dental oder cerebral sind.

An Dentalen liegt der dentale Schnalz / vor.

An Labialen finde ich *b*, *m*, *v* (wahrscheinlich bilabial, in den Drucken *w* geschrieben).

An festen Lautverbindungen ist *ts* zu merken.

Über die Schnalze s. I. Orthographie.

Schema der Nama-Laute.

| | Inspiratae | | Exspiratae | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Explosivae | | | | | Nasales | Fricativae | |
| | Stimmlos | Stimmhaft | Stimmlos | Stimmlos | Stimmhaft | | Stimmlos | Stimmhaft |
| | Fortes | Lenes | Fortes | Lenes | | | Fortes | Lenes |
| Velares | | | *kh* | *k*[2]) | *g* | *ṅ* | *χ* | *γ* |
| Laterales | *t̰* | *d̰*[1]) | | | | | | |
| Palatales | *t́* | *d́*[1]) | | | | | | |
| Cerebrales | *ṭ* | *ḍ*[1]) | | | | | | |
| Alveolares | | | *ts* | *t* | *d* | *n* | *s* | *r*[3]) |
| Dentales | *t̰* | *d̰*[1]) | | | | | | |
| Labiales | | | | | *b* | *m* | | *v* |

Faukales ’, ʒ?, *h*.

Vokale: *a* *ẹ* *i* *ọ* *u* *ụ* *à* *ẽ* *ĩ* *õ* *ũ*
*ai* *ei* *ao* *au* *ou*
*ı̰* *ḛ* *ḭ* *o̰* *ṵ*

**3.** Lautgesetze, Lautschwankungen, Lautverbindungen.

Der Unterschied zwischen *b* und *v* ist nach Wallmann fließend. Spuren eines Lautgesetzes, daß *b* zwischen Vokalen zu *v* wird, findet sich nach Bleek p. 23 Anm. im Oorlam'schen Hottentottisch und nach p. 315 im ausgestorbenen Kaphottentottisch. Da im Nama kein Wort mit *v* beginnt, aber viele mit *b*, da ferner *b* nach

1) Nicht sicher nachgewiesen, vermutlich in Verbindung mit *g*.

2) Nur nach Schnalzen.

3) Wahrscheinlich kommt auch velare Aussprache des *r* vor. Die Verbindungen der Schnalze mit *kh*, *k*, *h*, *g* und *n* sind nicht aufgenommen.

Vokalen nur in dem angefügten Artikel (*b* resp. *ba*, *bi*) erscheint,[1]) ist das Lautgesetz „*b* nach Vokal wird *v*“ sehr wahrscheinlich.

Das schließende *b* des Artikels schreibt Bleek *p*, so auch sonst in den Dialekten *p* für Nama *b*.

Kein Wort beginnt mit *r*. Da *t* nach Vokalen auch nur in Bildungselementen[1]) vorkommt, glaube ich, daß auch hier das Lautgesetz vorliegt, daß *t* zwischen Vokalen zu *r* wird. Nach *b*, *m*, *n*, *ts*, *s* wird das Suffix *-ra* nach Krönlein p. 289, 304 zu *ta*.

Übrigens wechselt in den älteren Aufzeichnungen *d* und *t* wie oben *b* und *p*.

Nach Krönlein wird *g* fast wie *k* gesprochen, es scheint also auch hier der Wechsel zwischen Tenuis und Media vorzukommen.[2]) *k* steht nur in Verbindung mit Schnalzen.

Viele Wortstämme beginnen mit *kh*, keiner hat *kh* nach einem Vokal außer in Bildungselementen.

Es ergibt sich also wahrscheinlich das allgemeine Lautgesetz, daß im Anlaut Tenuis und Aspirata, nach einem Vokal die entsprechende Fricativa steht.

So finde ich in Wortstämmen nach dem Vokal außer den Nasalen nur *c*, *r*, *s*. Den Sachverhalt genauer festzustellen, bin ich zur Zeit noch nicht imstande. Die Stämme endigen alle auf einen Vokal oder einen Nasal (*ṅ*, *n*, *m*). Durch Anfügung von Bildungselementen ergibt sich als Wortschluß auch *b*, *ts* (s. unten), *ms*, *ns*, *ṅs*.

Durch Zusammensetzung der auf Nasale endigenden Stämme mit solchen, die konsonantisch beginnen, ergeben sich die Lautverbindungen:

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *ṅkh* | *ṅχ* | *ng* | *nχ* | *nh* | *nγ* | *mkh* | *mg* | *mχ* | *mh* |
| | *ṅs* | *nd* | *ns* | | | *mts* | *md* | *ms* | *mr* |
| | | *nm* | | | | | *mb* | | |

Weitere Lautgesetze werden sich bei genauerer Beobachtung der Sprache gewiß noch feststellen lassen. Ihre Erörterung geht aber über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus.

So tritt z. B. *sa* „du“ in der Form *s* und *se* an das Nomen, um eine Art Vokativ zu bilden. So entsteht aus:

*khoi-e* com. „Mensch“ *khoi-s*, *khoi-se* „du Mensch“,
*tara-s* fem. „Frau“ *tara-s*, *tara-se* „du Frau“ statt *tara-s-s*,
*au-b* mask. „Mann“ *au-ts* „du Mann“.

Im letzteren Falle steht jedenfalls *-ts* statt *-ps* aus *-bs* u. s. f.

Das Suffix mask. sing. lautet regelmäßig *-b* und *-ba*. Da *-bi* „ihm, ihn“ heißt, werden wir annehmen dürfen, daß die urspr. Form des Suffixes *-bi* und *-ba* ist. So erklärt es sich, daß das Suffix nach den Stämmen auf *m*, *n*, *r* nicht *b*, sondern *i* bezw. *a*

1) Es handelt sich hier um ursprünglich selbständige Worte, in denen der betr. Laut dann vor dem Vokal stand.

2) Vgl. Her. *otji-tauva* aus N. *daub* „Weg“, *kavira* aus N. *!gavi* „reiten“.

lautet. *-m-bi*, *-n-bi*, *-r-bi* sind zu *-mi*, *-ni*, *-ri* und *-m-ba*, *-n-ba*, *-r-ba* zu *-ma*, *-na*, *-ra* geworden.

Die Schnalze können vor Vokalen oder vor *g*, *h*, *k*, *kh*, *n* stehen.[1])

**4.** Dialekte.

Außer dem Oorlam'schen Dialekt sind das ausgestorbene Kaphottentottisch und das /Kora (Korana) anzuführen. Bleeck macht darüber a. a. O. ausführlichere Mitteilungen.

Das Wichtigste daraus für unsere Zwecke ist Folgendes:

Die Vokale weichen mehrfach vom Nama ab.

Über die emphatische faukale Explosiva s. oben **2.**

Neben *b* notiert Bleek auch *p* (allerdings auch fürs Nama), daneben konstatiert er auch das Schwanken von *b* zu *v* s. oben **2.**

Die Lautverbindungen *mp*, *nk* sind noch erhalten, die im Nama bereits verschwunden sind.

Statt Nama *-kha* Suff. Du. mask. haben die Dialekte *-kwa*, was für die Etymologie von *-kha* wichtig ist.

## IV. Vergleichung der Laute.

Wir haben in II zwei Gruppen von Lauten im Kafir gefunden. Die eine ist das System zu II, **10**, das wir die Bantulaute nennen wollen, da wir nachwiesen, daß dieser Teil der Kaffersprache sich mit andern Bantusprachen in voller Übereinstimmung befindet.

Die andere ist das System zu II, **13**, das wir die „fremden Laute" nennen wollen, da wir fanden, daß diese Laute weder in den Bildungselementen, noch in alten Bantuworten sich fanden und aus den andern (Bantu-)lauten auch nicht — oder wenigstens in der Regel nicht — abgeleitet sein können.

Diese beiden Systeme haben wir mit dem III, **2** aufgestellten System der Namalaute zu vergleichen.

Wir beabsichtigen mit dieser Vergleichung Folgendes:

**1.** Wir vermochten die „fremden Laute" aus dem Bantu nicht zu erklären. Wenn dieselben sich aus dem Nama alle oder größtenteils erklären lassen, wenn sich herausstellt, daß das Schema II, **13** (die fremden Laute) mit den Namalauten eine gewisse Übereinstimmung zeigt, dann gewinnt unsere Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß das Kafir diese Laute aus dem Hottentottischen entlehnt hat.

Bem. Ich ziehe zur Erläuterung den entsprechenden Vorgang im Suaheli heran. Das Suaheli, wie es heute gesprochen wird, enthält eine ganze Anzahl Worte mit Lauten, die sich aus Bantulauten nicht wollen ableiten lassen, z. B. *s*, *z*, *χ*. Diese Laute treten

1) Über die Entstehung der Schnalze aus andern Lauten wissen wir nichts Sicheres. Wallmann gibt a. a. O. eine Theorie, die sehr ansprechend aussieht; aber es fehlt der nötige Beweis an der Hand von Beispielen. Vgl. hierzu *neba* „hier", *ǂnaba* „dort" (nahe), *nouba* „dort" (fern).

nie in Bildungselementen auf, auch nie in Suaheliwortstämmen, die mit andern Bantusprachen übereinstimmen, sind also verdächtig als „fremde Laute". Im Lautsystem des Arabischen kommen diese bezw. ihnen ähnliche Laute vor. Das läßt vermuten, daß die Worte arabischen Ursprungs sind (was übrigens nicht mehr bestritten wird).

**2.** Nehmen wir den Fall an, daß Fremdworte aus dem Hottentottischen ins Kafir eingedrungen sind, so ist unwahrscheinlich, daß sie nur „fremde Laute" enthalten, denn es ist möglich, daß einige Bantulaute und einige Namalaute identisch oder so ähnlich sind, daß sie füreinander eintreten können. Auch diese werden in Lehnworten aus dem Hottentottischen vorkommen können, und man darf nicht erwarten, daß ein Fremdwort im Kafir lediglich aus dem Lautsystem II, **13** zusammengefügt ist. Es sind also die Systeme II, **10** (Bantusystem) und III, **2** (Namasystem) daraufhin zu vergleichen, welche identischen und welche ähnlichen Laute sie enthalten.

Bem. Das arabische *l*, *b* geht z. B. meist ins Suaheli über, ohne eine Veränderung durchzumachen. Es kann also arabische Lehnworte im Suaheli geben, die keinen dem Bantu fremden Laut enthalten.

Beim Aufsuchen arabischer Lehnworte im Suaheli nimmt man natürlich darauf bedacht.

**3.** Wenn Wortstämme oder Bildungselemente des Hottentottischen im Kafir nachgewiesen werden sollen, so ist auch damit zu rechnen, daß die fremden Laute in der neuen Sprache in etwas verändert, „mundgerecht" gemacht werden. Man darf also nicht erwarten, daß die Worte ganz unverändert sich finden.

Bem. Der Suaheli macht *sulutani* aus arab. *sulṭān*. *luhusa* aus arab. *ruχṣa*, *wakati* aus arab. *waqt* u. s. f. Vgl. die Veränderung französischer Worte im Deutschen.

Wir müssen also feststellen, wie der Kaffer sonst mit notorischen Fremdworten verfährt, die er in seine Sprache aufgenommen hat.

**4.** Wenn nachgewiesen werden soll, daß die beiden Lautgruppen im Kafir „Bantulaute" und „fremde Laute" wirklich verschiedenen Ursprungs sind, so ist zu zeigen, daß sie nicht gleicherweise an der Bildung von Wortstämmen beteiligt sind. Ein Wortstamm, der die einen enthält, kann nicht einen aus der andern Lautreihe enthalten, denn ein Wortstamm kann nicht zugleich Bantuursprung und hottentottischen Ursprung haben. Soll diese Untersuchung sicher geführt werden, so sind die Laute in folgender Weise zu ordnen:

a. Laute, welche im Nama und Kafir identisch oder ähnlich, also für diesen Zweck neutral sind, s. oben **2.**

b. Bantulaute, welche im hottentottischen System nicht vorkommen.

c. Hottentottische Laute (fremde Laute), welche im Bantusystem II, **10** nicht vorkommen.

Bem. Das Arabische kennt kein *tš* oder *tž*, das Bantulautsystem kein *š*, *ž* oder *χ*. Ein Wortstamm, der ein *tš* oder *tž* enthält, kann also nicht zugleich ein *š*, *ž* oder *χ* enthalten und umgekehrt. Die beiden Lautgruppen sind völlig gesondert, also sind die betr. Worte mit *š*, *ž*, *χ* im Suaheli fremden Ursprungs.

Das Gleiche würde sich oben für das Kafir ergeben.

zu **1.** Wenn wir das Schema der fremden Laute II, **13** mit den Namalauten III, **2** vergleichen, so finden wir zunächst eine auffallende Übereinstimmung darin, daß beide Systeme Inspiratae, Schnalze haben.

Jedoch sind die Inspiraten beider Sprachen nicht einfach identisch. Im Kafir fanden wir 3 Gruppen von Lauten, im N. vier. Es wird an und für sich nicht befremden, daß die Laute nicht genau übereinstimmen, vgl. unten zu **3.** Daß das System im N. vollständiger ist als im Kafir, läßt auch darauf schließen, daß in der ersteren Sprache die ursprünglicheren Formen vorliegen, in der letzteren die abgeschliffenen, daß sie hier also fremd sind.

Übrigens berichten andere Gewährsmänner, daß das K. auch 4 Gruppen von Schnalzen hätte, das N. 5.

Das System des N. müßte, wenn es ganz ausgeschrieben wäre, sämtliche Schnalze in Verbindung mit *g*, *h*, *k*, *kh*, *n* enthalten. Über die stimmhaften Schnalze des N. bin ich nicht genügend unterrichtet.

Jedenfalls haben wir in beiden Sprachen ein System von Schnalzen, die in beiden in verschiedener Artikulation vorkommen, in beiden mit und ohne Aspirata, in beiden mit und ohne Nasal. Manche Formen der Kafferschnalze ergeben sich aus kafferschen Lautgesetzen, s. oben II, **12** und unten zu **3.**

Von den Exspiraten ist K. *'t* mit N. *t* zusammenzustellen. K. *'k* und N. *k* können nicht verwandt sein, da N. *k* nur nach Schnalzen auftritt, es werden aber die Mediae des N. oft so ausgesprochen, daß sie wie Tenues klingen, ich glaube deshalb, daß man K. *'k* und *'p* mit N. *g* und *b* zusammenstellen kann, s. oben III, **3.**[1])

K. *b* und das davon abgeleitete *dž* bezw. *ndž*, s. II, **12,** 4. findet in N. *b* eine gute Erklärung.

Die velaren Laute *ṅ*, *χ*, *γ* stimmen mit N. *ṅ*, *χ*, *γ* überein.

Die Faukales ʒ und *ṙ*, die nicht genügend erforscht sind, mit ʒ des N.

Sonach bleibt von den „fremden Lauten" des K. nur *tχ* unerklärt. Für alles andere ist eine Ableitung aus dem N. möglich.

zu **2.** Das Schema der Bantulaute und das Schema der Nama-

1) So führt Büttner, Sprachführer a. a. O. p. 273. 284 an *otji-tauva* „Weg" von N. *daub*, bei Brincker wird *-kavira* „reiten" (Wörterbuch p. 69) als Nama-Fremdwort bezeichnet. Es kommt von *ǂgavi* (*ǂgáwi*) „reiten", s. p. 45 N. 2.

laute hat folgende Laute gemeinsam: *kh*, *ts*, *g*, *d*, *n*, *m*, *s*, *h*, *a*, *e*, *i*, *o*, *u*.

Diese Laute sind im Wesentlichen als identische zu betrachten, sie können also in echten Bantuworten und in hottentottischen Worten vorkommen.

*v* scheint beiden Sprachen gemeinsam zu sein, ich glaube aber, daß N. *v* bilabial ist, und daß es deshalb nicht mit K. *v* identisch ist.

Wenn es bilabial ist, so ist es dem *'b* oder *w* des K. ähnlicher als dem *v*.

N. *r* tritt für K. *l* ein und umgekehrt, wie auch sonst aus Lehnworten in beiden Sprachen ersichtlich ist.[1])

Im Nama stehen *o* und *u*, bezw. *e* und *i* nicht selten vor Vokalen. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß in solchen Fällen im Kafir dafür *w* bezw. *y* eintritt.

Unter die ähnlichen Laute möchte ich auch rechnen K. *tš*, *š* mit N. *ts*, *s*.

Eigentliche Konsonantenverbindungen hat das N. außer *ts* nicht, abgesehen von den Verbindungen der Schnalze mit dem folgenden Konsonanten z. B. *t̯k*, *t̯kh*, *t̯n* u. s. f. Die im Bantu so beliebten Verbindungen *mb*, *nd*, *ṅg*, *mp*, *nt*, *ṅk* fehlen also. Indessen ist zu beachten, daß das Hottentottische seine konsonantisch auslautenden Wortformen unbedenklich mit konsonantisch anlautenden verbindet. Auf diese Weise entstehen eine Reihe von Konsonantenverbindungen, die vielen Konsonantenverbindungen des Bantu mehr oder weniger ähnlich sind, s. III, **3.**

So kann man zusammenstellen

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| N. | *ṅkh* | *ng* | *mkh* | *mg* | *nd* | *ns* | *md* | *ms* | *mr* | *mb* |
| mit K. | *ṅ'k* | *ṅg* | *mkh* | *mg* | *nd* | *nts* | *md* | *ms* | *ml* | *mb* |

Wegen der übrigen Konsonantenverbindungen des N. s. unten zu **3.**

Aus dem Auftreten aller dieser Laute in Kafirworten darf also noch nicht der Schluß gezogen werden, daß die betreffenden Worte echten Bantuursprungs sind.

zu **3.** Wie sich der Kaffer Fremdworte zurecht macht, ist am besten daraus ersichtlich, wie er europäische Worte aufnimmt.

Ich gebe dafür eine Anzahl Beispiele. In denselben ist beachtenswert:

a) Die Diphthonge der europäischen Sprachen werden entweder zu einem einfachen Laut, oder ihre Bestandteile werden ganz getrennt gesprochen, so daß nur die kafferschen Vokale *a*, *e*, *i*, *o*, *u* vorkommen.

1) Übrigens ist auch velare Aussprache des *r* im Nama bezeugt. Krönlein p. 242 hat *t̯naru* (*//narú*) (Korn oder Kaffee brennen) „den Buchstaben *r* nicht normal aussprechen können, ihn guttural (schnurrend) aussprechen". Beispiel: *//narú ta tite tits ta mĩ χawets goro //narúo* „obschon du sagst, ich werde das *r* nicht schnurren, so schnurrst du es doch". In diesem Fall würde *r* nicht dem Kafir *l*, sondern velaren und faukalen Lauten (*rˁ*, *ṙ*, *'k*) ähnlich sein.

b) *k*, *t*, *p* werden in der Regel als *'k*, *'t*, *'p* aufgenommen.
c) *b* wird stets als *b* bez. *'p* und sehr selten als *'b* aufgenommen.
d) europäisches *r* wird *l*.
e) holl. *g* = *χ* wird *rᶜ*.
f) holl. *s* wird *š* (neben *s*).
g) Konsonantenverbindungen werden durch Fortlassung einzelner Konsonanten oder durch Einfügung von Vokalen aufgelöst, wo sie dem kafferschen Lautsystem widersprechen. Der konsonantische Silbenschluß wird durch Anfügung eines Vokals beseitigt.

Beispiele:

a) Diphthonge: *'tele'kiša* „schmieden" holl. *strijken.*
*i'tolofiya* 9. „Stachelfeige" holl. *turksch vijg.*
*u-se'plan* ein Fluß, nach dem Holl. *Sijbrand* genannt.
Mit Trennung der Laute: *irᶜau'ti* „Gold" holl. *goud.*
*iswe'kile* „Zucker" holl. *zuiker.*
*i'koyi* 5. „Bett" holl. *kooi.*
Vgl. *i'kofu* 5. „Kaffee" holl. *koffij.*

b) *k* *i-'kali'ke* 5. „Kalk" holl. *kalk.* *-'koloba* und *-'kolo'ba* „scheuern" von engl. *scrub.*
*i-'kampu* 5. „Feld" holl. *kamp.*
*i-'kanun* 5. „Kanone" holl. *kanon.*
*i-'ka'ti* 9. „Katze" holl. *kat.*
*i-'kofu* 5. „Kaffee" holl. *koffij.*
*i-'koyi* 5. „Bett" holl. *kooi.*
*t* *um-'ti'ki'to* 1. „einer, der sich hat einschreiben lassen" engl. *ticket.*
*ba'tala* „bezahlen" holl. *betalen.* Auch *ts* für *t* z. B. *i-'kulutsi* holl. *rekruut.*
*p* *i-'pasi'ka* 9. „Passah". holl. *pascha*, spr. *pas-cha.*
*i-'peni* 9. „penny".
*isi-'porᶜo* 7. „Gespenst" holl. *spook.*
*i-'puluwa* 5. „Pflug" holl. *ploeg.*
Aber auch *ph* z. B. *i-sepha*, *i-sephu* „Seife" holl. *zeep.*

c) *b* *baptiza* „taufen" griech.
*basela* „ein Geschenk geben, das verlangt wird" zu holl. *baas.*
*ba'tala* „bezahlen", s. oben.
*e-bede* 5. „Missionsstation Shiloh" holl. *bede.*
*bedeša* „beten" holl. *bede.*
*i-bila* 9. „Bier" engl. *beer.* Nach einem Vokal *'b* neben *b*, s. oben *'kolo'ba* „scrub".

d) *r* *i-bila* 9. „Bier", s. oben.
*i-rᶜuluneli* „Gouverneur" engl. *governor.* *rᶜ* statt *g* unter dem Einfluß des Holl.
*u-se'plan* ein Fluß, nach dem Holländer *Sijbrand* genannt.
*i-swe'kile* 5. „Zucker" holl. *zuiker.*
*i-flarᶜa* „Last" holl. *vracht.*

e) holl. $g = \chi$ *u-rʿanisi* „Gans“ holl. *gans.*
*i-rʿau'ti* „Gold“ holl. *goud.*
*solorʿa* „sorgen“ holl. *zorgen*, s. oben *i-rʿuluneli*, *iflarʿa.*

f) holl. *s* = kaf. *š* z. B. *idooša* „Zunderbüchse“ holl. *doos.* Vgl. oben *i'pasi'ka*, *isepha*, *uʿranisi* (also sonst *s*).

g) Für die Vereinfachung von Konsonantenverbindungen und die Vermeidung von konsonantischem Silbenschluß mögen folgende Beispiele dienen: *i'kali'ke*, *i'kam'pu*, *i'ti'ki'to*, *ba'tala*, *i'pasi'ka*, *isi-'porʿo*, *i-'puluwa*, *isepha*,[1]) *ibila*, *irʿuluneli*, *use'plan*, *iswe'kile*, *iflarʿa*, *uʿranisi*, *irʿau'ti*, *solorʿa* s. oben. *isi-'kola* 7. „Schule“ holl. *school*, *i-'kostina* 5. „Schornstein“ holl. *schoorsteen*, *i-'taphile*[1]) 5. „Kartoffel“ holl. *aardappel*, *isi-'tena* 7. holl. *steen*, *isi-'tulo* holl. *stoel*, *i-lamuni* „Apfelsine“ holl. *lamoen*, *i-rʿulumen'te* engl. *government* etc.

Bemerkenswert ist, daß man Bildungselemente, da sie nicht verstanden sind, mit aufnimmt z. B. in *e-bede* das schließende *e*, und daß man anlautendes *s* als Bildungselement mißversteht:

z. B. in *isi-'porʿa*, *isi-'tena*, wo *si* behandelt wird, als wäre es Präf. Kl. 7.

In derselben Weise werden also die Diphthonge und die dem Kaffern unbequemen Lautgesetze des Hottentottischen bei Lehnworten behandelt werden.

Besonders halte ich es für wahrscheinlich, daß die Verbindung nasaler Vokale z. B. *ã*, *ũ* mit folgendem *b* im Kafir als *amb-*, *umb-* aufgefaßt wird, s. unten VII.

zu **4.** Wollen wir die Beteiligung der „Bantulaute“ und der „fremden Laute“ an der Bildung der Wortstämme im Kafir feststellen, so sind die oben unter **2.** besprochenen Bantulaute dabei auszuscheiden, da sie sich auch im Nama finden.

Wir haben also zu unterscheiden 1) neutrale Laute; 2) solche Bantulaute, die im Hottentottischen nicht vorkommen; 3) solche „fremde Laute“, welche im Bantusystem des Kafir nicht vorkommen.

1) Die neutralen Laute sind oben unter **2.** zusammengestellt, doch s. unten 2) c. Die Lautverbindungen können im N. im Anlaut nicht vorkommen. Es ist aber der Fall denkbar, daß ein hottentottisches Wort mit dem Präf. Kl. 9 des Bantu im Kafir versehen wird. Diese Fälle werden aber leicht zu erkennen sein, und da wir Stämme und nicht Worte vergleichen, nur selten zu Irrtümern führen.

Die Konsonantenverbindungen können also nur im Inlaut als neutrale Laute gelten.

Da kein hottentottisches Wort mit *r* beginnt, kann auch *l* nur im Inlaut als neutraler Laut gelten.

1) Mit *ph.*

Kein hottentottisches Wort beginnt mit *v*, demnach kann *'b*, *v* im Anfang des Wortes nicht als neutraler Laut angesehen werden (*w* könnte aus hottentott. *u*, *o* entstanden sein).

Außerdem sind alle die Laute neutral, die aus neutralen Lauten nach Lautgesetzen des Bantu entstehen können.

So entstehen nach II im Inlaut aus *l*, *'b*, *n*: *ʒ*, *z*, *v*, *dj*, *'tj*, *ńy*; auch *f*, das auf urspr. ***k, t, p*** zurückgeht, könnte vielleicht hierher gerechnet werden.

Beispiele s. unter VII.

Durch vortretenden Nasal könnten so *m'p*, *nts*, *ntš*, *mv* entstehen, indem entweder eine Art Assimilation eintritt, oder hottentottische nasale Vokale durch diese Nasale wiedergegeben werden, s. oben **3.**

Selbstverständlich können Vokaleinflüsse und nasale Verbindungen zugleich eintreten, und so entstehen *nʒ*, *n'tj*, *nż*, *ntš*, *nts*, *mpf*, *mv* aus Lauten, die mehr oder weniger neutral sind.

2) Die kafferschen Bantulaute, die dem Nama ganz fremd sind, sind folgende:

a. Die stimmlosen Lateralen.

Für dieselben hat das Hottentottische nichts entsprechendes oder ähnliches. Während *ʒ* im Inlaut aus *l* entstanden sein kann, ist eine Ableitung des *ʂ* und *ntʂ* aus neutralen Lauten im Kafir nicht nachzuweisen.

b. *th* und *ph*. Jedoch ist zu beachten, daß in den Beispielen unter **3.** bereits *ph* in Fremdworten vereinzelt nachgewiesen ist. Es ist also möglich, daß dies auch bei *th* vorkommt. Im allgemeinen werden aber Worte mit *th* und *ph* als urspr. Bantuworte gelten können.

c. Im Anlaut kann *r* und *v* in hottentottischen Worten nicht vorkommen. Wir werden deshalb *l* und *'b* bezw. *v* im Anlaut sicher als Bantulaut ansehen können.

d. In Bantuworten steht *'k* immer, außer in der Stammsilbe. Das Nama hat kein *'k*, außer nach Schnalzen. Abgesehen von den europäischen Worten, die oft *'k* haben, wird *'k* also nur in Bantuworten stehen, wo es nicht Ersatz für N. *g* ist, s. IV zu **1.**

e. Hierher gehören auch alle oben aufgezählten Laute, die durch Vokale oder Nasale aus neutralen Lauten entstanden — in dem Fall, daß solche Einflüsse ausgeschlossen sind. Das gilt in der Regel im Anlaut. Hier sind vokalische Einflüsse selten, s. II, **4.**; Vorsilben mit Nasalen treten in Kl. 9 bekanntlich häufig auf, aber diese Vorsilben sind leicht abzuschneiden, und das Nama kennt keine nasalen Verbindungen im Anlaut. Also gehören hierher: *ʒ*, *z*, *v*, *dj*, *'tj*, *ńy*, *f* und sämtliche Verbindungen mit Nasalen z. B. *ńg*, *nd*, *mb* etc. — vorausgesetzt, daß sie im Anlaut stehen.

3) Laute, die dem Bantusystem fremd sind.

Als solche haben wir die „fremden Laute" erkannt, die wir in dem Schema II, **13** zusammengestellt haben, und die, wie wir

in **1.** oben sahen, mit dem Lautsystem des N. in gute Übereinstimmung zu bringen sind. Es sind dies also:

a. Alle Schnalze.

b. Die gutturalen Frikativen ($\gamma$, $\chi$), die Kropf $r^{\varsigma}$, und die faukalen Laute, die er $\dot{r}$ schreibt.

c. Im Anlaut *'k* (zu N. *g*), *'t*, meist auch *'p* (vgl. III, **3. 4**). Selbstverständlich ist *'k*, *'t*, *'p* in den Verbindungen *ṅ'k*, *n't*, *m'p* echter Bantulaut. Vereinzelt kommt es ja auch sonst vor, s. Schema II, **10.**

d. *b* und das daraus entstandene *dž* und *ndž*.

e. *tχ*, das sich aber in dem N.-System III, **2** nicht vorfindet.

*ṅ* vor Vokalen ist im Kafir ein „fremder" Laut, aber im Kafir und im Nama so selten, daß es bei der Vergleichung ausscheidet.

Auf die Vokale des Hottentottischen kann bei der ganzen Untersuchung nicht Rücksicht genommen werden, da dieselben von den Kaffern stets nach ihrer Weise zurecht gemacht werden, s. oben **3.** Sie können uns also nichts lehren über die Abstammung der Worte. Die Laute des K. gruppieren sich demnach wie folgt:

A. Neutrale Laute.

1. identische Laute: *kh*, *ts*, *g*, *d*, *ṅ*, *m*, *s*, *h*.
2. ähnliche Laute: *tš*, *š*; *w*, *y*.
   im Inlaut *l*, *'b* (*v*).
   Die Konsonantenverbindungen: *ṅ'k*, *ṅg*, *mkh*, *mg*, *nd*, *md*, *ms*, *ml*, *mb*.
3. Laute, die im Inlaut aus identischen oder ähnlichen Lauten entstanden sein können:
   Durch Vokaleinflüsse: *z*, *z*, *v*, *dj*, *'tj*, *ńy*, *f*.
   Durch vortretenden Nasal: *ntš*, *nts*, *m'p*, *mv*.
   Durch Vokaleinflüsse und vortretenden Nasal: *ndj*, *n'tj*, *nž*, *ntš*, *nts*, *nz*, *nz*, *mpf*, *mv*.

B. Bantulaute, die dem Nama fremd sind.

1. Die stimmlosen Lateralen *ꞩ*, *ntꞩ*.
2. *th*, *ph* mit gewissen Einschränkungen.
3. Im Anlaut: *l* und *'b* (*v*)
4. Im Inlaut: *'k*, wo es nicht für N. *g* steht.
5. Alle Laute unter A, 3., wenn die betreffenden vokalischen oder nasalen Einflüsse ausgeschlossen sind, also besonders im Anlaut.

C. Laute des Kafir, die dem Bantu fremd sind.

1. alle Schnalze.
2. $r^{\varsigma}$ und $\dot{r}$.
3. *'k*, *'t*, *'p* im Anlaut (außer in *ṅ'k*, *n't*, *m'p*).
4. *b* und das daraus entstandene *dž* (und *ndž*).
5. *tχ*.

## V. Verglichene Vokabeln.

Da die Tonhöhe der kafferschen Worte nicht feststeht, kann ich darauf bei der Vergleichung keine Rücksicht nehmen. Ich füge zur Erleichterung für Leser, die an andere Rechtschreibung gewöhnt sind, die Nama- und Kafirworte in der üblichen Schreibung in Klammern bei.

Ich beginne bei der Zustammenstellung mit Worten, die ich ganz sicher im Kafir glaube identifizieren zu können, und gebe dann andere Beispiele, die nicht so sicher sind, weil entweder die Form oder die Bedeutung Anlaß zu Bedenken gibt.

A. Zunächst behandle ich Lehnwörter mit Schnalzen, und dann andere Lehnwörter.

I. Lehnwörter mit Schnalzen.

1. Lateraler Schnalz.

a. Nama reiner Schnalz vor Vokal. Kafir desgl.

N. *ʇo'es* (*//óës*) „der Wald". K. *u-ʇweso* (*-xweso*) „ein Wald auf Francforthill".

N. *ʇaïb* (*//áïb*) „die Zeit". K. *i-ʇa* (*ixa*) 5. „die Zeit".
Der Stamm ist *ʇai-*, *b* ist Artikel Mask. Sing. *i-ʇeša* (*ixesha*) 5. „eine bestimmte Zeit oder Periode".

Der Diphthong *ai* war im Kafir zu vermeiden, deshalb fiel in *iʇa* das *i* ab und verschmolz sich in *iʇeša* mit dem *a* zu *e*, wie das im Kafir regelmäßig ist. In *ša* sehe ich den Feminin-Artikel des Nama *s* (*sa*) vgl. unten die Entsprechung N. *s* > Kafir *š*.

Der Unterschied im Genus ist um so weniger ein Hindernis, als im Nama viele Worte je nach der Färbung des Begriffs als Mask. oder Fem. gebraucht werden können. Auch die Bedeutung der kafferschen Worte trifft damit zusammen, daß das zweite als mit dem Artikel verbunden eine „bestimmte Zeit" bezeichnet.

Für N. *ʇare* (*//áre*) „links" nehme ich K. *i-nʇele* (*inxele*) 5. „eine linkshändige Person", „ein Ochse, dem das linke Horn abgebrochen ist" an, obwohl hier ein Nasal steht, der dem N. fehlt. Ich glaube, daß man den Nasal aus kafferschen Wortbildungen verstehen kann. Das *a* des N. ist an das folgende *e* assimiliert, *l* statt *r* ist regelmäßig.

b. Nama Schnalz mit *h*.

Als sicheres Beispiel habe ich nur:

N. *ʇha* (*//hà*) „gleichen Alters sein". K. *u-ʇa* (*ugxa*) 1. „Leute von demselben Alter, derselben Zeit oder Generation".

Vielleicht ist das N.-Wort gar nicht als *ʇha*, sondern als *ʇha* aufzufassen, dann würde die lautliche Übereinstimmung größer sein.

c. Nama Schnalz mit *k*. Kafir Schnalz mit Aspiration.

Vgl. IV. über die Vermeidung der Konsonantenhäufung bei Fremdworten im Kafir.

N. *ǂkamab* (*//kamáb*) Hartebeest. K. *i-ǂhama* (*ix͡ama*) 5. Bubalis Caama,[1]) holl. *Hartebeest.*

Im N. ist *b* Artikel.

N. *ǂkosab* (*//kósab*) „ein gewisser Kaffernstamm". K. *um-ǂhosa* (*x͡osa*) 1. „ein Kaffer".

d. Nama Schnalz mit *n*, Kafir aspirierter Schnalz ohne *n*. Beispiele mit *n* s. unten.

N. *ǂnaro* (*//náro*) „über dem Aase kreisen (Raubvögel), über etwas schweben". K. *i-ǂhalanga* (*ix͡alanga*) 5. „der gemeine Geier".

e. Nama Schnalz mit *g*[2]), Kafir stimmhafter Schnalz.

N. *ǂga* (*//gá*) „auf den Feind losgehen". K. *u'kuthi-ǂa* (*gxa*) „scharf auf einen Mann oder Platz losgehen, aber da nicht bleiben; heftig sein, einen eiligen Besuch machen".

*u'kuthi* „sagen" wird zur Bildung von Verben im K. viel gebraucht, eigentlich also „er sagt (er macht) -*ǂa*".

N. *ǂgarab* (*//garàb*) „das Schulterblatt". K. *i-ǂala'ba* pl. *ama-ǂa* (*igxalaba* pl. *amagxa*) 5. „Schulter, Schulterblatt".

Der Artikel des mask. Sing. ist im Sing. des K. erhalten als *-'ba* und fällt im Plural (Dual) ab, s. unten VI.

N. *ǂgãib* (*//gãib*) „Hölzchen, um Honig aus dem Nest zu ziehen". K. *ulu-ǂa* (*-gxa*) 11. „ein scharfer, spitzer Stock oder eiserner Stab, um Wurzeln damit zu graben".

*isi-ǂa'bo* 7., *u-ǂa'bo* 11. (*-gxabo*) „ein scharfer spitzer Stock, bei Knaben gebräuchlich, wenn sie miteinander fechten; wird wie ein Speer geworfen".

Zur Vermeidung des Diphthongs ist *i* des N. im K. weggefallen. In dem zweiten K.-Beispiel ist der N.-Artikel *-b* als *-'bo* erhalten.

2. Palataler Schnalz.

a. Einfacher Schnalz des Nama vor Vokal, einfacher cerebraler Schnalz des Kafir, s. IV. zu **1.**

N. *ǂ'ũ* (*≠ũ*) „selbst, eigen". N. *isi-ǂu* (*isi-qu*) 7., *inǂu* (*inqu*) 9. „Wesen, Natur, Person, selbst".

Über *q̇* s. II. **11,** 3. 2).

1) So schon Bleek. Ich kann die Stelle nicht wiederfinden.
2) S. Schema zu III.

N. *t'ā* (*≠ā*) „jem. belachen, ihn bespotten". K. *ʇa* (*qa*) Interjektion der Verachtung und des Fluches.

In folgenden Beispielen hat K. stimmhaften Schnalz. Vielleicht liegt der auch im N. vor, s. III.

N. *t'ava* (*≠avá*) „bersten, reißen". *t'avab* „Riß, Sprung". K. *u'kuthi-ʗa'bu* (*-ggabu*) „bersten, wie ein Geschwür oder eine Blase".

N. *t'ũi* (*≠ùi*) „schrammen, streifen (Pfeil, Kugel)". K. *u'kuthi-ʗwili'kidi* (*-ggwilikidi*) „gegen ein Ding schlagen, und fallen, sich irren, fehlschießen".

Den Schluß des kafferschen Wortes weiß ich noch nicht zu erklären.

b. Nama aspirierter Schnalz, Kafir stimmhafter cerebraler Schnalz. Vgl. oben 1, b.

N. *t'heis* (*≠hěis*) „Steißbein". K. *um-ʗišelo* (*-ggishelo*) 3. „die Partie zwischen anus und testiculi".

Wegen des Diphthongen und des *s* vgl. oben 1, a. *-elo* ist ein häufiges kaffersches Bildungselement.

c. Nama Schnalz mit *g*, Kafir einfacher stimmloser Schnalz.

N. *ʗ'ga* (*≠gă*) „Kahlkopf werden". K. *in-ʇayi* (*inqayi*) 9. „Kahlkopf". vgl. *ama-ʇeya* 6. (*-qeya*) „Hottentotten".
Wegen *q̇* s. II, **11,** 3. 2).
Über *-yi* s. VI.

Die Unregelmäßigkeit der Entsprechung kann ich nicht erklären.

3. Cerebraler Schnalz.

a. Nama Schnalz mit *k*, Kafir aspirierter Schnalz.

N. *ʇkeib* (*ʃkèib*) „Kopfttuch". K. *i-ʇhiya* (*iqʿiya*) 9. „eine Decke für den Kopf; ein großes Taschentuch, hierfür gebraucht".

Wegen des Diphthongs *ei* s. IV. *b* im N. ist männl. Artikel, über *-ya* K. s. VI.

N. *ʇkarib* (*ʃkarìb*) „Honigbier". K. *i-ʇhili'ka* (*iqʿilika*) 5. „Honigbier, starkes Getränk".

Im K. ist *a* durch Vokalassimilation zu *i*, *r* regelmäßig zu *l* geworden. Über *ka* s. VI.

N. *ʇkurus* (*ʃkúrus*) „Knospe". K. *i-ʇhula* (*qʿula*) 5. „ein kleiner runder Knopf".
*um-ʇhulo* 3. „Knopf".

*s* im N. ist fem. Art., *r* > *l* ist regelmäßig.

b. Nama aspirierter Schnalz, Kafir aspirierter Schnalz.

N. *ǂhab* (*ǀhàb*) „die wilde rote Katze".
K. *in-ǂhawa* (*-qʿawa*) 9. „rote Katze".

*ǂhorob* (*ǀhórob*) „Korn, Getreide".
K. *in-ǂholowa* (*-qʿolowa*) 9. „Weizen".

*ǂhu* (*ǀhú*) „fliehen", *ǂhus* „Flucht".
K. *ǂhweša* (*qʿwesha*) „sich verbergen, entlaufen, weglaufen, heimlich weggehen" (Vieh).

Im folgenden Beispiel fehlt die Aspiration im K. aus mir nicht bekanntem Grunde, und dann tritt sogar stimmhafter Schnalz ein, vgl. oben 1, b; 2, b.

N. *ǂhara* (*ǀharú*) „zusehen, aufmerken".
K. *ǂalaza* (*qalaza*) „nach allen Richtungen herumsehen, aufmerksam sein". Davon wahrscheinlich abgeleitet *i-ᵭala* (*iggala*) 5. „ein Beobachter", davon vielleicht abgeleitet, wenn nicht *iᵭala* das Spätere ist, *ᵭala* (*gqala*) „die Aufmerksamkeit auf etwas richten, aufmerksam beobachten etc."

N. *ǂhova* (*ǀhowá*) „umkehren, zurückkehren".
K. *i-ᵭobo'ka* (*i-gqobʿoka*) 5. „ein bekehrter Mensch".

*ǂhovaseⁿs* „die Bekehrung".

Kropf leitet es von *gqobʿoka* < N. *ǀgowo* ab, womit es also wahrscheinlich nichts zu tun hat.

c. Nama Schnalz mit Nasal, Kafir Schnalz mit Nasal.

N. *ǂneis* (*ǀnĕis*) „Niere".
K. *isi-nǂe* 7. „die Lende", nach Ayliff „die Niere".

Wegen *ei* und *s* s. oben.

d. Nama Schnalz mit *g*. Kafir stimmhafter Schnalz.

N. *ᵭgab* (*ǀgàb*) „der Knecht".
K. *in-ᵭa'ba* (*gqaba*) 9. „Spottname für einen alten hottentottischen Mann".

N. *ᵭgei* (*ǀgèi*) „rülpsen".
K. *u'bu-ᵭi* (*gqi*) 14. „Zauberei. Bezauberung".

*ᵭgei-di* „zaubern, hexen". Davon *ᵭgeiχa* „zauberisch".
*i-ᵭiχa* (*-gqiʿa*) 5. „einer, der erfahren ist in der Wiederherstellung oder Erhaltung der Gesundheit". (Verschiedene Arten der Ärzte.)

Über die Endung *-χa* s. VI.

N. *ḍgava* (*/gàwa*) „etwas wie verrückt, stier ansehen, mit den Augen fixieren", vgl. *ḍgave* (*/gavé*) „rügen, strafen (mit Worten)".

K. *ḍa* (*gqā*) „jemand, der Böses getan hat, scharf ansehen".

4. Dentaler Schnalz.

a. Nama einfacher Schnalz vor Vokalen, Kafir einfacher Schnalz.

N. *ʇoa* (*/oà*) „voll, voll sein".

K. *ukuthi-ʇwe* (*-cwĕ*) „voll sein bis zum Rand".
Über *ukuthi* s. oben.

N. *ʇave* (*/awé*) „raten".
*ʇaves* „Rat", *ʇave-ʇaos* „Ratsversammlung".
*ʇave-aob* „Ratsherr".

K. *i-ʇawa* (*-cawa*) 5. „Religiöse Versammlung, Sonntag", vgl. *i-ʇe'bo* (*-cebo*) „Plan, Absicht, Rat", *u-ʇe'bano* 11. „Beratung, Konferenz"; vgl. ferner *isi-ḍawu* (*-gcawu*) „ein vornehmer Mann".

N. *ʇe* (*/é*) „sich etwas zum Geschenk erbitten".

K. *ʇela* (*cela*) „um etwas bitten, etwas verlangen".

N. *ʇavob* (*/awób*) „Splitter, Spahn".

K. *i-ʇe'ba* (*-ceba*) 5. „Splitter, Stück von einem Kürbis oder von Fleisch".

N. *ʇam* (*/ăm*) „endigen, aufhören, sich zuspitzen, glücklich sein".
*ʇams* „Ende, Spitze, Glück".

K. *in-ʇam* (*-cam*) 9. „das Ende oder die Spitze eines Dinges".
*i-ʇham* 5., *u'bu-ʇham* 14. (*-cʿam*) „gutes Glück".
*nʇama* (*ncama*) „zu Ende sein, alle Hoffnung aufgeben".

*nʇama* ist jedenfalls von *inʇam* abgeleitet unter Beibehaltung des nominalen *n* (Präf. Kl. 9). Warum in *iʇham* Aspiration eingetreten ist, kann ich nicht sagen. Vielleicht liegt nach II, **12.** 3. a) Analogiebildung vor; da aspirierte Stämme in Kl. 9 die Aspiration verlieren, ist *ʇham* als Stamm von *inʇam* angenommen.

In folgenden Beispielen ist der kaffersche Schnalz mit Nasal verbunden, wohl ebenfalls unter nominalem Einfluß.

N. *ʇĭ* (*/ĭ*) „o weh".

K. *nʇi* (*nci*) Interjektion des Schmerzes und Mißbehagens.

*ʇu* (*/ŭ*) „salzig, salpeterhaltig, salzig sein".

K. *munʇu* (*muncu*) „sauer, salzig", vgl. *muńyu* anderer Bantusprachen, auf welches das *mu* wohl zurückzuführen ist.

*ʇõa* (*/õa*) „abfegen" (Schmutz).

K. *ukuthi-nʇhwa* (*-ncʿwa*) „glatt machen, reinigen, fegen, alles wegnehmen im Kriege".

Hier ist im K. sogar Aspiration eingetreten. Der Grund dafür ist mir nicht bekannt.

b. Nama Schnalz vor *k*, Kafir aspirierter Schnalz.

N. *ǂkam* (*/kám*) „pissen". K. *ǂhama* (*cʿama*) euphem. „urinieren".

N. *ǂkuru* (*/kuwú*) „ausreiben, (Kornähren etc.) in der Hand". K. *ǂhu'ba* (*cʿuba*) „schälen, Korn von einem Maiskolben nehmen, den Kern herausnehmen" etc.

Ohne Aspiration im Kafir.

N. *ǂkan* (*/kán*) „absplittern". K. *ǂanda* (*canda*) „sich teilen, spalten, splittern".

Mit Nasal vor dem Schnalz und kafferscher Verbalendung:

N. *ǂkunu* (*/kúnu*) „saugen". K. *nǂunza* (*ncunza*) „aufsaugen, absaugen".

c. Nama Schnalz vor *kh*, Kafir einfacher Schnalz.

N. *ǂkhab* (*/khâb*) „Körper, Leib, Seite, Flanke"; *b* ist Artikel. K. *i-ǂala* (*-cala*) 5. „die Seite". Über *la* s. VI.

Ich hätte erwartet, daß im K. der Schnalz in diesem Falle aspiriert wäre.

d. Nama aspirierter Schnalz, Kafir einfacher Schnalz.

N. *ǂho* (*/hõ̀*) „schwarz und weißbunt". K. *i-ǂola* (*cola*) „eine Art von schwarz und weißem Neuntöter".

N. *ǂhuru* (*/huwú*) „müde sein". K. *ǂubu'ka* (*cubʿuka*) vgl. *cubʿu cubʿucubʿu* „sich matt, abgespannt fühlen".

Ein Beispiel mit erhaltener Aspiration habe ich nicht, doch kann das Folgende dafür gelten, da die Aspiration nach kafferschem Lautgesetz hinter *in-* Präf. Kl. 9 wegfällt:

N. *ǂhūb* (*/hūb*) „der weiße Mann, der Europäer". K. *in-ǂu'be'ko* (*-cubeko*) 9. „Zivilisation" (neueren Ursprungs).

In folgenden Beispielen ist aber *n* vorgetreten und die Aspiration erhalten:

N. *ǂhaos* (*/háos*) „der Sack". K. *i-nǂhawa* (*ncʿawa*) 9. „etwas Rauhes, Sacktuch, eine abgetragene Decke".

N. *ǂhu* (*/hû*) „verzuckern (Honig)". K. *i-nǂhunǂhu* (*-ncʿuncʿu*) viell. *inǂunǂu* 9. „der Zuckervogel, Honigsauger".

N. *ǂhovas* (*/howàs*) „Grab". K. *nǂhwa'ba* (*ncʿwaba*) „begraben" von *i-nǂhwa'ba* 5. „das Grab".

Ich vermute, daß das dem Kafir-Wort zu Grunde liegende Hottentottenwort den männlichen Artikel hatte und etwa **ǂhovab* lautete.

e. Nama Schnalz mit Nasal, Kafir Schnalz mit Nasal.

N. *ǂnom* (*/nóm*) „schmunzeln, lächeln". K. *nǂuma* (*ncuma*) „lächeln".

Daß die K. das *o* des N. als *u* gehört haben, wird verständlich, da auch Norddeutsche *ǒ* in der Regel als *u* auffassen.

f. Nama Schnalz mit *g*, Kafir stimmhafter Schnalz.

N. *ᵹǂgavi* (*/gáwi*) „besprengen, bespritzen". K. *ᵹǂaba* (*gcabᶜa*) „glatt, weich machen durch Besprengen mit Wasser" (bes. beim Zurichten eines Felles).

In den folgenden Beispielen steht aspirierter Schnalz im Kafir aus mir unbekanntem Grunde.

N. *ᵹǂgâb* (*/gâb*) „Gras". *ᵹǂgâχa* „grasreich". K. *in-ǂha* (*-cᶜa*) 9. allgemeine Bezeichnung für „Gras". vgl. *ǂarᶜaza* (*carᶜaza*) „rascheln wie dürres Laub, Gras oder Äste, wenn man darauftritt". *rᶜ* wahrscheinlich = *χ*.

N. *ᵹǂgib* (*/gíb*) „Erdwolf, Schakalart". K. *in-ǂhi* (*-cᶜi*) 9. „der mähnenhaarige Schakal".

II. Lehnwörter ohne Schnalze.[1])

N. *χâ* „Interj. des Abscheus". K. *rᶜa* Interj. des Ekels. Über *rᶜ* s. I, **2.**

N. *χoˈro* „graben" (ein Loch mit der Hand in den Boden). K. *rᶜoloŋga* und *rᶜoloṇa* (*rᶜoloŋa*) „ein rundes Loch in der Erde oder in einem Kürbis aushöhlen"; übertragen „bohren".

N. *χuˈrub* „Pulver". K. *i-ṙuluwa* 5. „Flintenpulver". Nach Kropf aus dem Holl. Von welchem Wort?

N. *bõroˈ* „das Gesicht mit Ocker rot beschmieren". K. *im-bola* 9. „roter Lehm zum Beschmieren des Körpers".

N. *daˈχab* „Dacha, wilder Hanf zum Rauchen". K. *u'bu-da'kwa* 14. „Trunkenheit". Vgl. Soṭhọ *ma-'ta'kwane* 6. „Hanf", *'taχa* „betrunken machen".

Wahrscheinlich vom arab. دخان „Tabak", شرب دخان „rauchen".

1) Vgl. hierzu diesen Aufsatz Bd. 58 p. 728 Note 1, Brincker, These III. Es sind nicht nur die Schnalze, die aus dem Hottentottischen entlehnt sind.

| | |
|---|---|
| N. *ga⁺o* „herrschen, mit Gewalt etwas nehmen“. *gaosib*, *gaosis* „Königreich“. *gaos* „Herrschaft, Regierungsgewalt“. | K. *um-gawuši* 1. „einer der über die Leute herrscht“. |
| N. *gā̦s* „Schafherde“.[1] | K. *i-guša* 5. „das Merino-Schaf“. |
| N. *goa̦b* „Schaum“. | K. *i-gwe'bu* 5. „Schaum“. |
| N. *hāgub* „Schwein“. | K. *i-haŋgu* 5. „das zahme Schwein“. *ŋ* nach II, **7.** |
| N. *hā⁺s* „Stute“. | K. *i-haše* 5. „Pferd“.[1] |

Wahrscheinlich sind die beiden letzten Worte urspr. engl. *hog* und *horse*.

| | |
|---|---|
| N. *khovob* (*khowób*), *khavob* „Sklave“. | K. *i-kho'bo'ka* 5. „Sklave“. Über *ka* s. VI. |
| N. *mari⁺b* „Geld“ (nur Geldeswert).[2] | K. *i-mali* 5. „Geldeswert, Geld“. |

Von arab. مال „Vermögen“.

| | |
|---|---|
| N. *sŭ⁺* Interj. bei großer Hitze. | K. *šu*! „wie heiß ist es“! |
| N. *so'e* (*soë*) „in etwas verliebt werden“. | K. *šweša* „eine Konkubine nehmen“. |
| N. *tē⁺s* „der Schenkel, die Keule“ (Hammel). | K. *in-'tethe* 9., *u-'tethe* 11. „das Fleisch an der untern Seite des obern Teils des Oberschenkels“. |
| N. *tsā̦mās* „wilde Wassermelone“. | K. *in-tšamntšam* 9. „ein geschmackloser Kürbis“. |
| N. *tsū̦* „Schmerz, Pein, Qual haben“. | K. *u'kuthi-tšu* „ängstlich, ratlos sein“, *u'kuthi-tšu-tšu* „Schmerz haben“, *i-tšu-tšu-tšu* 5. „eine unangenehme Empfindung, ein peinvoller Schmerz“. |

B. Unter den folgenden Beispielen wird manches nicht ganz einwandfrei sein, ich glaube aber, daß die Mehrzahl richtig erkannt sind.

I. Lehnwörter mit Schnalzen.

1. Lateraler Schnalz.

Vielleicht ist N. *ʇha* (*//hà*) „laden, stopfen“ mit K. *u'kuthi-ʇa* (*-xá*) „in der Kehle feststecken“ zu vergleichen, wenn nicht richtiger N. *ʇab* (*//ăb*) „fest!“ beim Fangen von Menschen und Tieren zur Erklärung hierher gehört.

1) So schon Bleek, a. a. O. p. 62.

2) Nach Büttner, Sprachführer p. 284, auch als *otji-mariva* im Herero gebräuchlich.

N. *ʇhareb* (*//haréb*) „die gelben Blüten der Dorn-Akazien- und *//kanu*-Büsche".

K. *um-ʇale'ba* (*xaleba*) 3. „Cryptocarpus specialis". (?)

N. *ʇkeib* (*//kèib*) „Brust".

K. *um-ʇhelo* (*-xᶜelo*) 3. „die große Ader (Aorta), die beim Schlachten abgerissen wird; der Sitz des Lebens, Herz, Sinn, Gewissen".

Ich vermute in dem Kafirwort den Stamm *ʇhe-* statt *ʇkei-*.

N. *ʇkui* (*//kúi*) „auf das Wild lauern".

K. *ʇwila* von *ʇwi* (*xwi*) „fangen, stoßen" (vom Habicht).

N. *ʇkam* (*//kám*) „festhalten, festkneifen", davon N. *ʇkami* (*//kamí*) „die Kette" vermute ich in dem zweiten Teil des Kafir-Wortes *khonʇa* (*khonxa*) „mit einer Kette binden, fesseln".

N. *ʇkan* (*//kán*) „hassen", davon *ʇkansa* „häßlich" steckt vielleicht in K. *u-ʇanasi* (*-xanasi*) dial. „Eifersucht" vgl. *i-nʇhathu* (*inxᶜatᶜu*) 9. „Häßlichkeit".

N. *ʇkara* (*//kára*) „groß, dick, stark sein" steckt vielleicht in K. *um-ɖadalala* 1. „ein Riese".

N. *ʇkaub* (*//káub*) „Lamm".

K. *i-ʇhwane* (*-xwᶜane*) 5. „Lamm".

Der Diphthong *au* ist im K. umgekehrt als *wa*, die N. Endung *-b* ist durch die K. Deminutivendung *-ne* ersetzt, wenn nicht *-ne* Pluralendung sein soll, s. VI.

N. *ʇna* (*//ná*) Interj. des Staunens.

K. *nʇa* (*nxa*) Interj. des Mißvergnügens, der Verzweiflung.

N. *ʇnâra* (*//nàra*) „Seitenstücke des Schädels" (über den Ohren).
*ra* ist Artikel des Duals.

K. *i-nʇa* (*i-nxa*) 5. „Seite, Teil".
*i-nʇaléńye* (*inxalenye*) „an der einen Seite".
*i-nʇéńye* (*inxenye*) 9. „ein Teil".

In *inʇaléńye* ist wahrscheinlich das nicht verstandene Dual-Suffix als *l'* enthalten.

In den folgenden Beispielen entspricht dem *ʇn* des N. *ʇ* und *ʇh* des K. Der Stamm von N. *ʇnaob* (*//nóob*) „Großvater" steckt vielleicht in:

K. *i-ʇhego* (*ixᶜego*) 5. „ein alter, bejahrter Mann" (zu *go* s. VI).
K. *i-ʇhi'ba* (*ixᶜiba*) 5. „ein Großvater-Platz, von dem Vater einem jüngern Sohn gegeben".
K. *i-ʇho'ba* (*ixᶜoba*) 5. „etwas Altes".
K. *i-ʇho'ba'kazi* 5. „ein sehr altes Weib".
*-'ba* wahrscheinlich N. Artikel, s. VI.

N. *ʇne* (*//nè*) „sprechen, reden, sich unterhalten".

K. *ʇela* (*xela*) „sagen, mitteilen erzählen".

N. *ʇnove* (*//nowé*) „ausweichen (im Reden), nicht feststehen, zweideutig sprechen".

N. *ʇnob* (*//nȍb*) „der Abhang eines Berges".

K. *ʇo'ka* (*xoka*) „sagen, was nicht wahr ist, falsch berichten" etc.

K. (Fingu) *u-ʇweso* (*uxweso*) 11. „Weg, der auf oder ein wenig unter dem Gipfel eines Berges entlang geht".

N. mit männlichem, K. wahrscheinlich mit weiblichem Artikel (*s*).

N. *ʇna* (*//nà*) „lassen".

N. *ʇnàsib* (*//nàsíb*) „die große Eidechse" (krokodilartig mit Schuppenpanzer).

K. *ʇ!* (*x!*) Interj. der Ungeduld: „Laß mich!".

K. *u-ʇam* (*uxam*) 1. „Monitor oder Varanus Niloticus; ein Iguana, eine große Art Eidechse, ähnlich wie ein Krokodil".

K. *u-ʇanḍathi* (*uxangqatᶜi*) 11. „was ausgestreckt ist wie ein Iguana".

In beiden Sprachen scheint die Wurzel *ʇnà* in den betr. Wörtern zu stecken. Im K. ist der Nasal *m* bez. *n* vermutlich Ersatz für die Nasalierung des Vokals.

N. *ʇnami* (*//námi*) „im Kopf durcheinander werden".
Davon *ʇnamibe* (*//námibe*) „etwas im Kreise herumdrehen".

K. *ʇambulisa* (*xambᶜulisa*) „lange Zeit jemand ins Kreuzverhör nehmen".
*-ulisa* ist kaffersche Endung.

N. *ʇkhova-am* (*//khowá-am*) „aufmachen, öffnen (Thür, Sack, Kasten mit Verschluß), abdecken (Mattenhaus), um es in Ordnung zu bringen oder zu verziehen".

K. *ʇho'ba* (*xo'ba*) „zur Reise fertig machen, für ein Gefecht oder einen Krieg sich vorbereiten".

N. *ʇkhom* (*//khóm*) „eine Leiche einbinden oder -nähen, ein Pack festbinden (auf dem Reitochsen oder Pferde)".

K. *ʇhoma* (*xᶜoma*) „aufheben, aufhängen an einem Strick oder Haken".

N. *ḍgoa* (*//goà*) „drohen".

K. *ḍwaḍuša* (*gxwagxusha*) „verfolgen, schelten, mit Worten streiten".

In K. *i-ḍwemi*, *i-ḍwemu* (*igxwemi*, *igxwemu*) 5. „ein schielender Mensch" liegt als zweiter Teil die N.-Wurzel *mũ* „sehen", *mũ-s* „Auge" zweifellos vor. Vgl. N. *ʇho'e-mũse* (*//hoë̃-mũse*) „einäugig" (*se* ist adverb. Endung). Den ersten Teil möchte ich jedoch nicht auf N. *ʇho'e* zurückführen, da K. einen stimmhaften Schnalz hat und die Bedeutung nicht recht zu stimmen scheint. Vielleicht hängt *ḍwe-* mit N. *ḍgo'e* (*//goë̃*) „liegen" zusammen.

In den folgenden Beispielen scheint abweichend von der zu erwartenden Regel dem *ʇg* des N. ein stimmloser Schnalz zu entsprechen, vgl. oben A. I. 2, c).

| | |
|---|---|
| N. *ʇgavob* (*//gawób*) „der Steinhaufen". | K. *um-ʇawu'ka* (*-xawuka*) 3. „ein steiler, schwer zu ersteigender Berg, Steinkluft, Paß". |
| N. *ʇgei* (*//géi*) „buttern, karnen". *ʇgeib* „Butterfaß". | K. *i-ʇi'biya* (*-xibiya*) „Buttermilch". |
| N. *ʇgei* (*//geí*) „zur Seite stoßen". | K. *ʇi'kiʇa* (*xikixa*) „schütteln, stoßen, schlagen". |
| N. *ʇgõab* (*//gõ̀ab*) „der große, dicke Frosch". | K. *i-ʇoʇo* 5. „eine Kröte, ein großer Frosch". |
| N. *ʇgurus* (*//gurús*) „Quarz, Marmor". *-s* fem. Art. | K. *ʇulu'ba* (*xuluba*) „Steine in den Fluß werfen, um das *i-cʿanti* zu töten; überhaupt: mit Steinen werfen". Über *-'ba* s. VI. |

2. Palataler Schnalz.

| | |
|---|---|
| N. *ʇ'ās* (*ǂàs*) „der Tanz, der Rieltanz". | K. *in-ʈaʈu* (*ingqaqu*) 9. „Tanz der Männer". *ʈ* nach *n* statt *ʇ* nach II. |
| N. *ʇ'karus* (*ǂkarús*) „der hinterste Teil des Gaumens". | K. *um-ʇala* (*-qala*) 3. „Kehle", vgl. aber N. *ʇhara* (*/hàra*) „die Kehle reinigen". |
| N. *ʇ'nu* (*ǂnũ̀*) „schwarz". vgl. | K. *i-ʈumbi* (*igqumbi*) „Blaubeere" nach Ayliff. *i-ʇumbe* (*iqumbe*) „Brombeere" nach Johl. |
| N. *ʇ'gu* (*ǂgṹ*) (anhaltend) trinken (ohne abzusetzen). | K. *i-ʇola* (*iqola*) 5. „ein Trunkenbold". |

3. Cerebraler Schnalz.

| | |
|---|---|
| N. *ʈoa* (*/oà*) „traurig, betrübt sein". *ʈoa-taras* „die Witwe". | K. *in-ʈwalašu* (*ingqwalashu*) 9. „elende, verlassene Person, Hottentotte". *ʈ* statt *ʇ* nach *n* auf Grund von II. Vgl. noch unten N. *ʈnoreb*. |
| N. *ʈan* (*/àn*) „Wehe fühlen, Schmerz empfinden". Doch vgl. unten *ʇkana*. | K. *ʇhana* (*qʿana*) „sich unbehaglich fühlen, viel Schmerz nach Empfängnis, Kastration, Beschneidung empfinden". |
| N. *ʈaris* (*/áris*) „Steinbock". | vgl. K. *i-tša'banʈha* (*itshabanqʿa*) 5. „Steinbock" (eine Antilopenart) Calotragus tragulus. |

N. *ʇkana* (*/kaná*) „hinderlich, lästig sein".

K. vielleicht *ʇhana* s. oben N. *ʇan.*

N. *ʇkuvu* (*/kúvu*) „umdrehen, umkehren, wiederkehren".

K. *u'kuthi-ʇu* (*-qu*) „gehen und schnell wiederkehren".

N. *ʇkei* (*/kéi*) „kalt".

K. *in-ʇele* (*-gqele*) 9. „Frost, Kälte". *ʇ* nach II. **12,** 3 b).

N. *ʇkoras* (*/kóras*) „die Masern", *gei-ʇkoras* (*géi* „groß") „die Pocken".

K. *in-ʇa'kaʇa* (*-gqakaqa*) 9. „die Pocken". *ʇ* nach II. **12,** 3 b). *'k* statt N. *r* s. IV. zu **2,** Note.

N. *ʇkavagas* (*/káwagas*) „der Süden, woher die Voreltern der Nama stammen".

vgl. K. *u-ʇha'kanʇu* (*-qᶜakancu*) 1. „ein Hottentott".

N. *ʇkava* (*/káwa*) „guter Geruch". *ʇkao* (*/káo*) „riechen".

vgl. K. *i-ʇhaga* (nach andern *i-ʇha'ka*) (*-qᶜaga*) 5. „eine kleine Büchse, daher Schnupftabaksdose etc."

N. *ʇkara* (*/kára*) „hinter sich herschleppen".

vgl. K. *ʇala* „beginnen".

vgl. K. *kho'kela* „führen" mit ***koka*** „ziehen, schleppen" in andern Bantusprachen.

N. *ʇkhova* (*/khowá*) „losbrechen, durchbrechen (eine Mauer mit Gewalt)".

K. *ʇobo'ka* (*gqobᶜoka*) „durchbrechen, durchbrochen sein".

Doch vgl. unten *ʇgovo.*

N. *ʇhareb* (*/hareb*) „das Dicke der sauern Milch".

K. *in-ʇha'ka* (*-qᶜaka*) 9. „sehr dicke Milch, Käse".

s. über *'k* für N. *r* IV. zu **2,** Note.

N. *ʇhõas* (*/hṍas*) „Knopfkirri".

K. *i-ʇe'ba* (*-gqeba*) 5. „Knopfkirri"; *i-ʇola* 5. „Keule".

N. *ʇhai* (*/hài*) „Wild zu Pferde jagen, jemand jagen".

K. *in-ʇhina* (*-qᶜina*) 9. „Jagdgesellschaft".

N. *ʇhara* (*/hára*) „gering halten, unwert achten".

K. *isi-ʇale'kiso* (*-qalekiso*) 7. „der Fluch".

N. *ʇhora* (*/horá*) „krüppelhaft, krüppelhaft sein".

K. *isi-ʇhwala* (*-qᶜwala*) 7. „eine lahme Person, ein Krüppel".

N. *ʇnoreb* (*/noréb*) „die wilde Katze".

vgl. K. *in-ʇwalašu* (*-gqwalashu*) „eine Art Marder".

Kropf hält das Wort für identisch mit *inʇwalašu* „elende, verlassene Person" s. oben *ʇoa.*

Vielleicht gehört hierzu der zweite Teil des Wortes: *um-ʇaʇo'ba* (*-qaqoba*) 3. „Katzendorn" (ein Unkraut).

N. *ʇnoub* (*/noúb*) „der rote Ocker".

K. *in-ʇombela, in-ʇombo* (*-gqombᶜela, -gqombᶜo*) 9. „rote Farbe, wie die von Blut".

N. *ṭnà* (*!nà*) „leuchten (von sich selbst); Licht von sich geben".

K. vgl. z. B. *iṅyaṅga ili-ṭanda* (*-qanda*) „der Mond scheint hell".
*ṭaṭamba* (*qaqambʿa*) „von glänzend weißer Farbe sein, glänzen, scheinen".

N. *ḍgorab* (*!goráb*) „Koranna-stamm", von *ḍgora* „kahl, kahl sein".
*ḍgora-tanas* „Kahlkopf" vgl. *ḍ'ga.*

K. *ama-ṭwelana* (*-qwelana*) 6. „die Nama oder der Nama-kwa-Stamm".
(*-ana* ist Deminutiv doch vgl. VI) s. oben *ama-ṭeya.*

Die Bezeichnung ist offenbar abgeleitet von den kahlen Stellen in den Haaren der Hottentotten, vgl. die Benennung „Kahlkaffern" s. unten VII *unoḍala.*

Vgl. noch K. *um-ḍoloṭho* (*-gqoloqʿo*) 3. „dünn stehen von Gras, Haar etc., Armseligkeit".

N. *ḍgarab* (*!gárab*) „die männliche Scham".

K. *ḍa* (*gqā*) „sich paaren" (obszön).

N. *ḍgai* (*!gǎi*) „binden, packen, aufladen".
*ḍgaiseni* (*!gaiseni*) „Gürtel".

K. *binṭa* (*bʿinqa*) „die Lenden gürten".
*i-binṭawa* 5. „ein Gürtel".
Über *wa* s. VI.

N. *ḍgarub* (*!garub*) „Pack- oder Reitochse".
Über *r* vgl. IV. zu **2**, Note.

K. *i-ṭegu* (*-qegu*) 5. „ein Packochse", s. oben *ḍgai.*
Über *-gu* s. VI.

N. *ḍgoreb* (*!goreb*) „Zebra".
K. *rʿ* steht für N. *r* nach IV. zu **2**, Note.

K. *i-ṭwarʿa* (*-qwarʿa*) 5. „das Quagga".

N. *ḍgove* (*!gowe*) „auf Lauf bringen (durch einen Laut)".

K. *in-ḍo'be* (*-gqobe*) 9. „Eile, schnelles Laufen, heftige Anstrengung" etc.

N. *ḍgovo* (*!gówo*) „ein rundes Loch haben, hohle Augen haben", vgl. oben *ṭhova* und *ṭkhova.*

K. *ḍobo'ka* (*gqobʿoka*) „herausbrechen, öffnen, durchbohrt sein, durch und durch gestoßen sein, so daß ein Loch entsteht" u. s. w.

N. *ḍguri* (*!gurí*) „hoch, hochmütig sein; hoch, hochmütig".

K. *isi-ṭula* (*-qula*) „ein starker, prahlender Mann wie Goliath".

N. *ḍgui* (*!gúi*) „klopfen (Wunde, Eiterbeule)".
Vgl. *ḍguvu* (*!guwú*) „klopfen".

K. *i-nṭu-nṭu-nṭu* (*-nqu*) 5. „Ton des auf den Kopf schlagens".
Vgl. *ṭonḍoṭha* (*qongqotʿa*) „klopfen".

N. *ḍguru* (*!gurù*) „donnern".

K. *u'kuthi-ḍu* (*-gqu*) „Ton des Donners, Schall eines Schusses".

N. *ḍgom* (*/gòm*) „brummen" (Strauß).
Vgl. *ḍgui* (*/guí*) „frech, zudringlich sein (Löwe, Wolf), brüllen (Löwe, Wolf, wenn sie böse sind)".

K. *ḍhuma* (*gqᶜuma*) „brüllen wie ein Löwe oder wie die See".

N. *ḍgos* (*/gōs*) „Dorn, Kaffeebaum mit Schoten, deren Kerne wie Kaffeebohnen gebraucht werden".

K. *i-ḍwa'ba* (*-gqwaba*) 5. „Kaffee ohne Zucker".

4. Dentaler Schnalz.

N. *ʇon* (*/òn*) „einen Namen haben, heißen, nennen".

K. *ʇona* (*cona*) „schwören" (man nennt beim Schwören den Namen des Stammeshäuptlings).

N. *ʇui* (*/ùi*) „fein, fein sein".

K. *u'kuthi-ʇwi* (*-cwi*) „lang, schlank, gerade sein".
Oder vgl. *u-nʇuthu* (*-ncutᶜu*) „etwas Wohlschmeckendes, Hübsches, Süßes".

N. *ʇami* (*/amí*) „scharfsichtig sein".

K. *nʇameᶜka* (*ncameka*) „aufmerksam sein".

N. *ʇà* (*/á*) „naß", davon *ʇà-ʇà* „naß machen, netzen, bewässern".

K. *nʇenʇeša* (*ncencesha*) „Wasser leiten, bewässern".
Die beiden *n* im K. sind wohl veranlaßt durch den nasalen Vokal des N.

N. *ʇuriχa* (*/uřiχa*) „schmutzig".
*ʇuri-ʇuri* „beschmutzen".

K. *nʇola* (*ncᶜola*) „faul, schmutzig, unrein sein".

N. *ʇaisẹn* (*/áisẹn*) „krank werden, krank sein".
*ʇaisẹni* „Krankheit".

K. *i-ʇhasawe* (*-cᶜasawe*) 5. „lues venerea".

N. *ʇkavu* (*/kawú*) „die Haare kämmen".
*ʇkavus* „der Kamm".

K. *ʇhaza* (*cᶜaza*) „die Haare kämmen".
*in-ʇaza* 9. „der Kamm".
*ʇ* statt *ʇh* nach II. *z* weiß ich nicht zu erklären.

N. *ʇki* (*/kí*) „keimen, sprossen".
*ʇkis* „der Keim, der Sproß, das plötzliche Erscheinen, Hervorkommen".

K. *ukuthi-ʇhili'kithi* (*-cᶜilikitᶜi*) „plötzlich aufspringen, unerwartet hervorbrechen".

N. *ʇkon* (*/kón*) „jucken", vgl. vielleicht *ʇkon-ʇkon* „Kitzel empfinden über etwas, Spaß an etwas haben".

K. *ʇoʇombela* (*cocombᶜela*) „sich putzen, sich fein anziehen".

N. *ʇkõu* (*/kõ̀u*) „zu Ende gehen, am Ende sein, auslaufen".

*ʇkõu-ʇams* „das äußerste Ende, der Ausläufer".

K. *u-ʇhoʇhoyi* (*-cᶜocᶜoyi*) 11. „der Scheitel, die Zinne, kegelförmige Bergspitze etc."
Über *-yi* s. VI.
*ʇho-pha* (*cᶜopᶜa*) „auf der höchsten Spitze sitzen".
*-pha* Verbalendung 4.
Vgl. K. *ʇonon'tela* (*conontela*) „ein Ding, eine Handlung ganz zu Ende bringen, fertig machen".

N. *ʇku* (*/kũ̀*) „herausziehen (Hölzer, Nägel)".

K. *nʇothula* (*ncotᶜula*) „herausziehen, Unkraut ausreißen, Haare von einer Haut abzupfen, Zeltpflöcke ausziehen".

N. *ʇkuru* (*/kurú*) „sauer, trocken, rar".
*ʇkurubeb* „Brühe, Sauce".

K. *i-nʇholo* (*-ncᶜolo*) 9. „der Saft einer Schlingpflanze, bewirkt eine Art Trunkenheit".

N. *ʇkho* (*/khṍ*) „schleifen, schärfen".

K. *ʇola* (*cola*) „fein mahlen wie Mehl".

N. *ʇhovob* (*/hówob*) „Dämmerung, Zwielicht".

K. *u-ʇolothi* (*-colotᶜi*) 11. „das Zwielicht am Abend".

N. *ʇhuvi* (*/huwí*) „Luft, Schleim u. dgl. scharf durch die Nase ziehen".

K. *nʇwe'ba* (*ncweba*) dial. „eine Prise nehmen".

N. *ʇhõas* (*/hõ̀às*) „Katze".

K. *in-ʇhwenʇa* (*incᶜwenxa*) „der Katzenfluß".

N. *ʇnavab* (*/nawáb*) „der junge Strauß".

K. *in-ʇini'ba* (*inciniba*) 9. „Strauß".

Warum K. *i* statt *a* hat, weiß ich nicht; vgl. jedoch */gīríb* neben */gairíb* und */geiráb* „der Schakal" mit ähnlichem Lautwechsel.

N. *ʇnuvi* (*/nuwi*) „kränklich werden".

K. *in-ʗwiñye* (*-gcwinye*) 9. lues venerea.
*ʗ* statt *ʇ* nach II.

N. *ʗgui* (*/gui*) „ein".
Vgl. *tana-tana* „vorangehen, an die Spitze treten".

K. *'tanʇi* (*tanci*) „der Erste".

N. *ʗgo'eχa* (*/góëχa*) „zum Schimpfen und Fluchen neigend", von *ʗgo'e* „schändlich schimpfen, fluchen".

K. *i-ʗwe'ka* (*-gcweka*) 5. „der weiße Mann, ein Spottname, bei den Hottentotten gebraucht".

N. *ʗgã-domi* (*/gã́*) „die Speiseröhre".

vgl. K. *in-ʇa'kanʇa'ka* (*incakancaka*) 9. „das Zäpfchen, das Gaumensegel".

| | |
|---|---|
| N. *ʗgarib* (*lgàrib*) „Unkraut, Quecke“. | K. *in-ʇalu'ka* (*-caluka*) 9. „eine Art von Unkraut mit gelben Blumen, gut zum Decken“. |

II. Lehnwörter ohne Schnalze (in erster Silbe).

| | |
|---|---|
| N. *χai* „den Koitus ausüben“. | K. *u-rᶜalo* 11. „ein starkes Verlangen“. |
| N. *χa⁺mi* „der Löwe“. | K. *i-rᶜamnʇwa* (*i-rᶜamncwa*) 5. „ein Raubtier; ein wildes, gefährliches Tier“. |
| N. *χā-ʗ́gā* (*χá-ǂgā*) „belagern“ von *χā́* „umzingeln, besetzen, anfallen“. | K. *rᶜaʇa* (*rᶜaqa*) „etwas rund um etwas machen“. |
| N. *χo⁺re* „losmachen, lösen, losreißen“. | K. *rᶜola* „herausbringen, ausziehen“ z. B. das Schwert. |
| N. *χo⁺χo⁺n* Collect. für alle kleinen, kriechenden und schleischenden Tierchen; Spuk“. | K. *i-rońya* (*rᶜ* oder *ṙ*??) 5. „eine Art Käfer, die den Leuten in den Leib kriechen und Schmerzen verursachen soll“. (Abergläubische Idee der Kaffern.) |
| N. *goa⁺* „rühmen, preisen, loben“. | K. *um-gwa'bi* 1. „der Sänger“. Über *-'bi* s. VI. |
| N. *hẽẽ* „nein“. | K. *hayi* „nein“. |
| N. *kha⁺i* „absondern, ausscheiden (zu besondern Zwecken), heiligen“. | K. *khetha* „auswählen, auslesen“ (*kχʇetha* wird im Sotho für „heiligen“ gebraucht). |
| N. *khu⁺i* „etwas aus der Erde stechen“. | K. *isi-khwili* 7., *u-khwili* 11. „ein scharf zugespitzter Stock (wie ein Speer), von Knaben gebraucht“. |
| N. *sdo* „zeichnen, dem Vieh ein Abzeichen oder Merkzeichen machen, um es zu erkennen“. | K. *i-sanarᶜa* 5. „Marke, Flecken“. |
| N. *sari⁺* „besuchen, Visite machen“. *sari⁺χa* „gern besuchen“. | K. *sarᶜa* „herumgehen, um Bier zu suchen“. (Vgl. über N. *r* IV zu 2 Note.) |
| N. *siʂen*, *siʂensa* „arbeiten, ein Bedürfnis verrichten“. | K. *se'benza* „arbeiten“. K. *nz* statt N. *ns* ist erklärlich, da K. kein *ns*, sondern nur *nts* hat. Über die Herkunft des *'b* habe ich keine Vermutung. |
| N. *so⁺ara*, *so⁺ra* „gering schätzen, unterschätzen“. | K. *sola* „jem. oder etwas nicht mögen, unzufrieden mit jem. sein“. |
| N. *tami* „umwickeln, umbinden“. | K. *'tanda* „aufwickeln, umwickeln“ (?) |

Wenn von den vorstehenden Wörtern das eine oder das andere sich auch bei weiterer Forschung anders erklären wird, als hier geschehen, so kann doch angesichts dieser Fülle von Beispielen von einem zufälligen Übereinstimmen nicht die Rede sein.

Es wären also nur drei Fälle möglich. 1. Die Worte sind aus dem Kafir ins Nama eingedrungen. 2. Die Worte sind aus dem Nama ins Kafir gekommen. 3. Beide Sprachen haben die Worte aus derselben Quelle.

Der Fall, daß Kafir-(Bantu-)Worte ins N. eingedrungen sind, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich. Ich glaube, daß Bleek recht hat, wenn er *beri⁺b* „Ziegenbock" (nicht *be⁺irab* „Widder" von *be⁺i* „stoßen"), *beri⁺s* „Ziege", Stamm *beri*, von Sotho *'puli* „Ziege" ableitet. Das Wort könnte im N. nicht anders lauten, wenn es aufgenommen wäre, als es lautet, höchstens könnte man *buri* vermuten.

Aber obwohl Nama und Herero als Nachbarn so lange zusammenwohnen, haben sich Herero-Worte nicht ins Nama eingeschlichen, während sich Nama-Worte im Herero finden z. B. *-kavira* „reiten", s. Brincker, Herero-Wörterbuch p. 69., von N. *ǂga⁺wi* „reiten", sowie *otji-tauva*, *otji-mariva* bei Büttner, Sprachführer p. 273. 284.

Da nun aber die oben angeführten Vokabeln mit dem uns sonst bekannten Namasprachgut übereinstimmen, aber aus dem Bantusprachgut sich nicht erklären lassen, scheint mir Fall 1 für obige Vokabeln ausgeschlossen zu sein.

Hierzu kommt, daß im Vorhergehenden bereits das Eindringen von Bildungselementen des N. ins K. an einer Reihe von Beispielen gezeigt ist. Ausführlicher wird dieser Vorgang in VI. besprochen werden. Für das umgekehrte, daß Kafir-Bildungselemente im N. vorkommen, ist auch nicht die leiseste Andeutung zu finden. Ich glaube deshalb, daß Fall 1 im allgemeinen, besonders für die Schnalzlaute als ausgeschlossen gelten kann.

Der Fall 3 ist oben zur Erklärung einzelner Worte angenommen, die arabischen oder englischen Ursprungs sind. Diese wenigen Fälle kommen für das Ganze nicht in Betracht. Auf die Worte mit Schnalzen finden sie so wie so keine Anwendung, da in den in Rede stehenden Fremdsprachen Schnalze nicht vorkommen.

Die Möglichkeit ist allerdings gegeben, daß die obigen Worte mit Schnalzen aus den Buschmannsprachen sowohl von den Kafir als von den Nama entlehnt seien. Ich halte das aber im allgemeinen für ganz unwahrscheinlich — einzelne Fälle mögen ja vorkommen — aus dem einfachen Grunde, weil die Buschmannsprache andere Bildungselemente hat als das N. und jedenfalls Mask. und Fem. nicht unterscheidet. Wir sehen aber, daß solche Bildungselemente vielen Lehnwörtern anhaften, vgl. unten VI.

Das kann zugegeben werden, daß die Nama seiner Zeit durch den Verkehr mit den Buschleuten Worte mit Schnalzen aufgenommen

haben. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Gewohnheit zu schnalzen ihnen von dorther zugekommen ist. Bei den K. aber ist offenbar der Vorgang ein anderer. Sie haben die fertigen N.-Worte oft mit samt den Bildungselementen aus dem N. herübergenommen. Daß sie außerdem noch das eine oder andere Wort direkt von Buschleuten erhalten haben, ist dadurch nicht ausgeschlossen.[1])

Es bleibt also in der Hauptsache nur eine Möglichkeit offen, nämlich die, daß das K. Lehnwörter in großer Zahl aus dem Hottentottischen aufgenommen hat. Ich erinnere dabei noch einmal daran, daß selbstverständlich der in das Kaffersche aufgegangene Hottentottendialekt nicht einfach mit dem Nama identisch ist, sondern ihm nur sehr nahe stand. Wenn ich oben vom Nama spreche, so meine ich natürlich diesen uns nicht mehr erhaltenen Dialekt des Hottentottischen.

## VI. Verglichene Bildungselemente.

Beim Aufsuchen der Reste von Bildungselementen des Hottentottischen im Kafir wird sich die Beachtung folgender Gesichtspunkte empfehlen.

1) Im allgemeinen wird sich keine Regel darüber aufstellen lassen, ob das hottent. Wort seine Bildungselemente behielt oder abwarf, als es herübergenommen wurde. Es hängt das eigentlich vom Zufall ab. Verstand der Kaffer, der es zuerst gebrauchte, hottentottisch, so ist wahrscheinlich, daß er den Wortstamm herübernahm und ihn mit Bildungselementen aus dem Bantu versah, verstand er es nicht, so ist wahrscheinlich, daß er das Wort, wie er es hörte, mit hottentottischen Bildungselementen herübernahm.

2) Es versteht sich von selbst, daß solche Bildungselemente, die im Kafir kein Äquivalent haben, wie die Duale und die Geschlechtsbezeichnung, nicht verstanden wurden, und daß ein Wort mit Dualendung im Kafir Singular sein kann, oder ein Wort mit Femininendung einen Mann bezeichnen kann.

3) Wo die hottentottische Endung mit irgendwelchen Bantuendungen gleichlautet, wird das Sprachgefühl beide vermischen, und hier ist dann nicht immer mit Sicherheit festzustellen, was eigentlich vorliegt.

4) Da im Kafir vokalischer Auslaut notwendig ist, werden hottentottische Endungen, die konsonantisch schließen, mit Schlußvokalen versehen werden, bei deren Wahl das kaffersche Sprachgefühl und nicht hottentottische Grammatik natürlich entschieden hat.

5) Kaffersche Substantive können von Verben, Verba von Substantiven gebildet werden. Wir dürfen also von vornherein für möglich halten, daß wir Verbalsuffixe am Nomen und Nominalsuffixe am Verbum finden.

---

1) Johl versichert, daß die Kaffern selbst behaupten, viele Flurnamen von den Buschleuten entlehnt zu haben, s. unten VII.

Ich werde im Folgenden auf die Beispiele, die oben bereits angeführt sind, nur kurz verweisen, wenn sie nicht besonders Anlaß zu weiteren Ausführungen geben. Ich habe denselben aber noch manches Neue beizufügen, für das ich eine sichere Ableitung des Wortstammes aus dem Nama noch nicht geben kann.

**1. Die Nominalsuffixe.**

*b* ist das Suffix Sing. mask., dessen volle Form *ba* lautet. Vgl. dazu das Suffix *bi* („ihm, ihn") und die Nebenform *i*. Wir dürfen also *ba*, *bi*, *b* für dies Suffix annehmen. Da die Aussprache des *b* in den Hottentottendialekten schwankt, darf es nicht Wunder nehmen, wenn ich im Folgenden als Entsprechung für *b* im Kafir *'b* und *w* für möglich halte. Den Schlußvokal *i* habe ich bisher noch nicht gefunden, wohl aber *e*, häufiger ist *a*, aber auch *u* kommt vor. Die Labialis *'b* nimmt im Bantu auch sonst gern *u* (als labialen Vokal) nach sich an, um konsonantischen Auslaut zu vermeiden. *'bu* steht also vermutlich für hottentottisches *b*.

Die Bedeutung von *-'ba* als Singularsuffix ist noch erhalten[1]) in *i-ʇala'ba* 5. „Schulter" s. oben, dessen Plural *ama-ʇa* lautet, s. unten *-ra* Suff. Du. com.

Die maskuline Bedeutung kann nicht zur Geltung kommen, da das Kafir eine solche nur bei dem natürlichen Geschlecht kennt.

S. ferner oben V. *um-ʇale'ba* 3., *i-ʇhi'ba* 5., *i-ʇho'ba* 5., *isi-ʇa'bo* 7. und *u-ʇa'bo* 11. neben *ulu-ʇa* 11. ohne hottentott. Artikel: *in-ʇhawa* 9.: *in-ʇholowa* 9.; *i-ʇe'ba* 5. neben *i-ʇola*, das vielleicht urspr. Dual. dazu ist, *um-ʇaʇo'ba* 3.: *in-ʇombo* 9., wo sogar *mb* statt *'b* vorliegt, wahrscheinlich veranlaßt durch die Verbindung mit Nasal *nʇ* in der ersten Silbe: *in-ʇa'ba* 9., *i-binʇawa* 5., *i-ʇwa'ba* 5.; *in-ʇini'ba* 9., *i-ʇhasawe* 5., *in-ʇhawa* 9.; *i-ʇuluwa*; *i-gwe'bu* 5.

In folgenden Wörtern tritt unstreitig ein Suffix *'ba* (oder ähnlich) im Kafir auf. Dasselbe scheint auf den Sinn des Wortes keinen Einfluß zu haben, eine Erklärung aus dem Bantu vermag ich nicht zu geben, auch keine Analogie dafür in andern Bantusprachen. Die Worte, in denen es auftritt, enthalten in der Regel Schnalze oder andere dem Bantu fremde Laute, die wir als hottentottisch erkannt haben.

*isi-ʇulu'ba* (*-quluba*) 7. = *isi-ʇula* 7. „der Oberschenkel".

*i-ʇhetse'ba* 5. „ein bildlicher Ausdruck, der die wahre Meinung verbirgt; Betrug, Täuschung".

Vgl. dazu *ama-ʇhetsu* 6., das nur im Plural gebraucht wird, „List, Betrug, Kunstgriff", s. unten.

Von *binʇa* „binden" ist gebildet *i-binʇawa* 5. „der Gürtel", s. oben.

---

1) Auch im Herero *otji-mariva*, *otji-tauva* von N. *marib*, *daub* s. Büttner, Sprachführer p. 273. 284.

*i-nḍo'be* 9. „Eile" von *u'kuthi-nḍo* (*-ngqo*) „gerade ausgehen, ohne sich rechts oder links zu wenden".

*i-nfa'ba* 9. „Unmöglichkeit, Schwierigkeit", vgl. *i-nfa-nfa-nfa* 9. „Schwierigkeit".

*i-nǯe'ba* (*-xeba*) 9. „Wunde" vielleicht von *ǯhela* „schlachten, töten", vgl. *nǯhweler'a* „verwunden in einem Kampf oder Gefecht" und *i-nǯhweler'a* 9. „Wunde, Verletzung".

*i-wa'ba* „schwarzer Ochse mit weißen Flanken", vgl. *i-wasa* 5. dasselbe, s. unten.

*i-waŕolo* 5. „schwarzer Ochse mit weißem Bauch und Beinen".

Der Dualis wird im Mask. mit *-kha* gebildet, in den Dialekten lautet das Suffix *khwa* bez. *kwa*. Die Verbalendung *-ka* ist im Bantu, auch im Kafir häufig, von solchen Verben werden Nomina auf *-ka* und *-ko* gebildet. Das Suffix *-'ka*, *-'ko* kann dem Laut nach also sehr wohl Bantu-Ursprung haben, jedoch ist dies für folgende Beispiele nicht wahrscheinlich. Die Dual-Bedeutung fällt dabei allerdings ganz weg.

S. oben *um-ǯawu'ka* (*-xawu'ka*) 3., *i-ǯhili'ka* (*-q'ilika*) 5., *in-ǯha'ka* (*-q'aka*) 9., *in-ǯalu'ka* (*-caluka*) 9., *i-kho'bo'ka* 5. vgl. *u-ǯho-ǯho-ǯho* 11. = *u-ǯho-ǯho-'ka* 11. dial. „die Luftröhre" und *i-ǯa'ku* 5. „Flaschenkürbis" mit *u-ǯala* 11. „kleine, runde Wassermelone".

Der Plural des Maskulinum wird mit dem Suffix *gu* gebildet, für das ich nur wenige unsichere Beispiele habe. So viel ist aber gewiß, daß das Suffix *-gu*, für das ich eine Erklärung aus dem Bantu nicht finde, wiederholt im Kafir vorkommt.

Vgl. oben *i-ǯhego* (*-x'ego*).

Vgl. ferner *i-ǯegu* (*-qegu*) 5. „ein Packochse" mit N. *ḍgarub* (*ǃgarub*).

Vgl. *-ǯamagu* ein Zauberwort: „sei freundlich, ruhig", wenn hier nicht Optat. vorliegt.

Vgl. *i-šešegu* 5. „besonderer Geschmack und Geruch der Milch in der Regenzeit".

*um-šologu* 3. „der Geist einer abgeschiedenen Person".

(Vielleicht gehört hierher *ama-ǯhetsu*, das etwa für *-ǯhetsegu* stehen könnte und dann echter Plural zu *-ǯhetse'ba* wäre, s. oben.)

Das Suff. fem. Sing. auf *s*, in voller Form *sa*, ist im Kafir mehrfach nachgewiesen. Das *s* des Nama tritt im Kafir meist als *š* auf s. V. Die Schlußvokale sind wie bei *b*: *e*, *a*, *u*, auch *o*.

Übrigens hat das N. eine große Freiheit im Gebrauch der Geschlechtsbezeichnung, dasselbe Wort wird je nachdem der Redende es aufgefaßt wissen will, einmal als männlich, ein anderes Mal als weiblich gebraucht.

Vgl. oben V. *i-ǯeša* neben *i-ǯa* „Zeit", *u-ǯweso* 11.; *in-ḍwalašu* 9., *um-ḍišelo* 3, *ǯhweša* „weglaufen" ist vielleicht denom. von hottent. *ǯhus* „Flucht" und hat die fem. Endung mit ins Verbum hineingenommen; *i-guša* 5.; *i-haše* 5.

Ferner vgl. *i-wasa* 5. „schwarzer Ochse mit weißen Flanken" mit *i-wa'ba* s. oben.

*i-ʗeʗesi* „ein seltsamer, schmutziger Mensch" = *i-ʗa-ʗa* 5.

Das Suffix des Plural fem. *-ti*, *-te* habe ich bisher nicht sicher nachgewiesen.

Neben mask. und fem. gibt es ein comm. auf *i* bez. *e*. Die Endung *i* und *e* ist im Bantu so häufig, daß hier einstweilen nichts sicher festzustellen ist, da die Gefahr der Verwechslung mit Bantuableitungsendungen zu nahe liegt.

Vgl. indessen oben V. *in-ʈayi* 9., *i-ʈhiya*, *u-ʈhoʈhoyi* 11.

Der Dual comm., der auch für das fem. gilt, ist indessen häufiger nachzuweisen. Das Suffix lautet *-ra*, also im Kafir *-la*. Es bleibt zweierlei zu beachten, 1) daß auch hier Verwechslungen mit dem Bantusuffix *-la* vorliegen können, 2) daß *l* zwischen zwei gleichen Vokalen im Kafir gelegentlich ausfällt, daß also *ala* zu *a* werden kann.

Das Kafir hat keinen eigentlichen Dual, doch wird die 6. (*ma-*) Klasse häufig dualisch gebraucht für doppelt vorhandene Körperteile.

Vgl. oben *ama-ʗa* „Schultern" (wahrscheinlich für *-ʗalala*) als Dual zu *i-ʗala'ba*.

Vgl. *i-nʇaleńye* neben *i-nʇeńye* „Seite"; *i-ʇala* 5. „Seite" mit N. *ʇkhab*.

In allen drei Fällen liegt dualische Bedeutung vor, in dem ersten Fall wird die Form auch nur im Plural gebraucht, der ja eigentlich ein Dual ist, in den andern auch im Singular.

Vgl. ferner *i-ʗola* 5., *i-ʇola* 5. und auch *i-ʈanda* 5. vielleicht mit nasaliertem Suffix *-nda* statt *-nla*.

Vgl. ferner *i-ʈhula* 5. „kleiner, runder Knopf", *um-ʈhulo* 3. „Knopf" mit *i-ʈhoša* 5., *um-ʈhoša* 5. „ein flacher, runder Knopf" und *i-ʈumbi* 5. „Knospe" vgl. dazu N. *ʇkurus* „Knospe". Ich halte *-ʈhulo* für den Stamm = N. *ʇkuru*, *-ʈhula* für Dual. comm. statt **ʈhulula*, *ʈhoša* für das fem. = N. *ʇkurus*, *-ʈumbi* für das mask. mit Nasalierung statt **-ʈhulu'bi*.

Vgl. ferner Kafir *isi-ʇathula* 7. „Schuh" mit N. *ʇharób* „Fellschuh".

Der Plural comm. *n* bez. *na* tritt vielleicht als *-ne* und *-na* im Kafir auf. Da aber diese Endungen als Deminutive und als Ableitungen von *-ana* rezipr. vorkommen, ist eine sichere Identifizierung vorläufig zu schwierig.

Vgl. *ama-ʇwelana* 6. „das Nama-Volk".

Die Deminutiva endigen im N. auf *-ro*, was wir als *-lo* im K. wiederfinden müßten. Es ist zu beachten, daß im K. die relat. Verba auf *-ela* ihre Nomina zum Teil auf *-elo* bilden, daß hier also Verwechslungen möglich sind.

Doch vgl. *i-waŕolo* 5. = *i-wasa*, *i-ʇoʇošolo* 5. „Verlornes".

Von den Adjektivendungen ist *-χa* im K. besonders häufig nachgewiesen.

Es bedeutet im N. Reichtum, Menge, Größe, Stärke der betr. Sache.

Lautlich würde damit übereinstimmen K. *rʿa* Es wird nach Kropf an Substantive und Adjektive gehängt und bezeichnet a) einen niederen Grad einer Eigenschaft z. B. *'bomvu* „rot" *'bomvurʿa* „rötlich"; *u'bu-thoṅgo* 14. „Schlaf", *u'bu-thoṅgorʿa* 14. „Schläfrigkeit". b) Allgemein Ähnlichkeit oder Gleichheit z. B. *u'bukhosi* 14. „Häuptlingschaft", *u'bukhosirʿa* „was Teil hat an der Natur der Häuptlingschaft, oder eine Art davon ist".

Wenn die Definition von Kropf richtig wäre, würde die Bedeutung von *-rʿa* von der von N. *-χa* erheblich abweichen. Die Beispiele scheinen allerdings besser zu der Definition von *-χa* im N. als zu der von Kropf gegebenen zu passen. Vgl. das Folgende. Aber wenn auch wirklich eine Verschiebung der Bedeutung stattgefunden hätte, so ist doch die Tatsache unbestreitbar, daß eine Adjektivbildung wie die hier vorliegende dem Bantu sonst fremd ist, und daß obenein dies Suffix auch lautlich sich als fremder Eindringling im Kafir offenbart.

Vgl. oben *i-ḍirʿa* 5. von *-ḍi*, *ṯarʿaza* von *in-ṯha* (hier ist aus dem Adjektiv ein Verbum gebildet), vielleicht auch *i-ḏwe'ka* 5. mit *'k* statt *rʿ*, wenn hier nicht eine andere Endung vorliegt, ferner *i-sanarʿa* 5., *-sarʿa*.

Ferner: *in-zulurʿa* 9. „bläulich" von *in-zulu* 9. „blaue Farbe, himmelblau".

*um-djudjulurʿa* 3. „etwas, oder einer, der außerordentlich mager (elend) ist". *um-djurʿa* 1. „ein schwacher, elender Mann". *um-dju'ba* 3. „Fleisch, was vor Magerkeit nicht eßbar ist" (mit hottentott. Suffix mask. Sing.) vgl. *i-djudjudju* 5. „einer, der erschrocken ist, ein Feigling". Für *um-dju'ba* sagt man auch *um-djurʿa* 3.

*in-ḏondo* 9. „Name des Berges, zu dem die Tembu in Kriegszeit fliehen; ein Zufluchtsort". *in-ḏondorʿa* 9. „ein steiler, unebener Berg; ein Zufluchtsort".

*-nṯena* „faul sein", *u'bu-nṯena* und *u'bu-nṯenerʿa* 14. „Faulheit". *i-nṯenerʿa* 5. „ein fauler Mensch".

*-phupha* „träumen", *i-phupha* 5. „Traum"; *i-phupharʿa* 5. „eine Art von Traum, Träumerei, Hellsehen"; *u'bu-phupharʿa* 14. „träumerischer Zustand des Geistes".

**2.** Von den Verbalsuffixen des N. bedeutet *ṯă* (*ɬă*) das Partizipium der Dauer. So bildet man im K. *in-dżu'baṯa* (*-jubaqa*) „einer, der nicht beaufsichtigt sein will, eine Kuh, die sich nicht will melken lassen, ein Ochse oder Pferd, das sich nicht will reiten lassen" von *-dżu'ba* „abprallen, zurückspringen, dagegen schlagen".

Das Suffix *-nṯa* bedeutet eine Verstärkung und wechselt mit *-ṅga*, das Bantuursprung hat. Es stammt vielleicht von N. *ṯa* (*ɬă*) „ausbreiten", das nach Wallmann § 46 „zur Verstärkung des Begriffs an Verba suffigiert wird".

Vgl. *khumanʇa* „verwundert, erstaunt sein"; *ʳolonga* und *ʳolonʇa* „ein rundes Loch in der Erde oder in einem Kürbis aushöhlen".

*ʇulunʇa* „hübsch machen durch Kämmen der Haare" vgl. *u'kuthi-ʇululu* „schön gekleidet sein".

Die objekt. Form bildet das N. auf *ba*.

Vgl. K. *-ʇulu'ba* „Steine in den Fluß werfen", s. oben V.

*nʇi'ba* von *u'kuthi-nʇí* „binden, anbinden, kleiden".

Ähnlich *ʇa'ba* von *u'kuthi-nʇá* „feststecken".

Zur Verstärkung des Präs. und Fut. wird im N. *ra* angehängt. Die Endung würde im K. *-la* lauten; *-la* liegt nun aber im Kafir nicht nur in den Endungen *-ala*, *-ela*, *-ola*, *-ula* vor, sondern es tritt auch als *-la* auf, um Verba zu bilden. Die Identifizierung ist also wiederum schwer.

Jedoch ist ein Beispiel wohl ganz sicher: *nʇila* „viel trinken, betrunken sein" von *ukuthi-nʇī* „austrinken"; denn Kropf selbst gibt an, daß dies Verbum nie im Perfektum gebraucht wird. Die Endung *-la* hat hier also noch ihren Tempuscharakter bewahrt, den sie sonst im Bantu nicht hat.

Vgl. oben *ʇwila* von *-ʇwi*; *ʇhela*; *ʇola*; *ʇela*.

Ferner *ʇhola* „aufsammeln von der Erde" von *-ʇho*.

Vgl. vielleicht auch *-ʇada* neben *-ʇa* „fest auftreten" mit *d* für *l*.

**3.** Eine merkwürdige Bildung ist *in-ʇhwenʇa* „der Katzenfluß". Den ersten Teil brachten wir oben V. mit N. *ʇhõas* „Katze" zusammen. Ob in dem zweiten Teil N. *ʇā̀b* „der Fluß" steckt, wage ich nicht zu behaupten. Ist der erste Teil des Wortes richtig gedeutet, so steht hier der Genitiv vor dem Nominativ wie im N. abweichend von allen Bantusprachen.

Sicher liegt dieser Fall vor in Kafir *i-dumnyasi* „ein Halsschmuck", das Kropf selbst auf hottent. *dumywas* zurückführt. In *dumywas* steckt an erster Stelle N. *domi* „die Kehle", also jedenfalls der Genitiv, an zweiter Stelle vielleicht *ʇgà̀s* s. p. 87 Note 1.

Ich glaube, daß in Vorstehendem trotz mancher Irrtümer, die bei einem so schwierigen Sachverhalt unvermeidlich sind, eine große Menge sicherer Beispiele enthalten ist, in denen das Eindringen echter hottentottischer Bildungselemente ins Kafir nachgewiesen ist.

## VII. Verglichene Wortstämme und Ethnographisches.

Wir gehen dazu über zu untersuchen, in welchem Umfange die Laute, die wir als echte Bantulaute erkannt haben, und in welchem Umfange die Laute, die wir für urspr. hottentottisch halten, an der Wortbildung beteiligt sind. Wir wollen dabei feststellen, ob diese Lautgruppen gesondert für sich bleiben, oder ob sie ganz unterschiedslos sich in den kafferschen Worten zusammenfinden.

Ist das erstere der Fall, so ist klar, daß die Wortstämme, um die es sich handelt, Fremdworte sind, im zweiten Falle folgt das Gegenteil.

Dabei ist folgendes zu beachten:

1. Da Fremdworte im Kafir mit Bantupräfixen und -suffixen versehen werden können, so sind diese bei der Vergleichung auszuscheiden, z. B. *ʇili-phala* „gesund werden von Krankheit" von *isi-ʇili* (*-qili*) 7. „ein starker, tüchtiger Mensch" mit Verbalendung *-phala* 4; 8, b. Außerdem können auch Zusammensetzungen vorkommen.

2. Wir fanden oben, daß das hottentottische Suffix *-χa* an ein echtes Bantuwort gehängt wird in *zulu-rᶜa* „blau". Dieser Fall könnte noch öfter vorkommen.

Ich denke, diese Schwierigkeiten werden am besten vermieden, wenn nur Stämme (und nicht Wörter) verglichen werden und zwar nur die beiden ersten Silben der Stämme. Eine absolute Sicherheit gewährt auch dies Verfahren nicht, da solche zweisilbigen Stämme sehr wohl mit Bantuendung von hottentottischer Wurzel gebildet sein können, z. B. *nʇi-pha* (*ncipᶜa*) „gering werden, weniger werden" von *i-nʇi* 5. „der Jüngere, Kleinere" mit dem Bantusuffix ***-pa*** Verbalendung 4. Außerdem können die Stämme durch nicht erkannte Bildungselemente, Kontraktion, Elision, Umstellung u. s. w. entstellt sein. Eine absolute Richtigkeit kann sich hierbei also nicht ergeben, wir werden uns mit einer annähernden Feststellung des Sachverhalts begnügen müssen.

Daß einsilbige Worte und alle Reduplikationen bezw. Stämme, die in ihrer jetzigen Form wie Reduplikationen aussehen, hierbei ausscheiden, liegt auf der Hand.

Im übrigen ist unsere Untersuchung zweifach.

1. Wir betrachten den Fall, daß der erste Teil des Wortstamms einen Konsonanten enthält, der dem Bantu urspr. fremd ist z. B. einen Schnalz. Es ist dann zu untersuchen, ob der zweite Teil des Wortstammes abgesehen von den neutralen Lauten, s. IV., entweder vorwiegend „fremde" oder echte Bantulaute enthält.

2. Wir betrachten den Fall, daß der erste Teil des Wortstamms einen Konsonanten enthält, der ein echter Bantulaut ist. wie er im Hottentottischen nicht vorkommt z. B. eine Lateralis. Es ist dann zu untersuchen, ob der zweite Teil des Wortstammes abgesehen von den neutralen Lauten entweder vorwiegend echte Bantulaute oder „fremde" urspr. hottentottische Laute enthält.

Die für diese Untersuchung neutralen Laute stehen in der Tabelle p. 53 unter A.

Die Laute des Kafir, die dem Bantu fremd sind, stehen in derselben Tabelle unter C.

Die Laute des Kafir, die dem Nama ganz fremd sind, stehen ebenda unter B.

**1.** Der erste Konsonant ist ein dem Bantu fremder Laut.

a) Die zweite Silbe solcher Stämme, die mit Schnalzen beginnen, beginnt sehr häufig auch mit Schnalzen, ferner mit *'k, g, rᶜ, ṙ, ṅg; dż, 'tj ('tjw), š, tš, y; 't, th, d, s, z, l, ts, nts, n't, nd, nz; 'p, ph, 'b, v, w, mb, m'p* (einmal).

Während *b* zu Anfang der Wortstämme, die Schnalze enthalten, sehr häufig ist, ist es nach einem Vokal sehr selten. Ich zähle 14 Fälle in der ganzen Sprache, von denen 9 mit stimmhaftem Schnalz[1]) beginnen, also vielleicht durch Assimilierung in zweiter Silbe *b* haben; die übrigen 5 sind mir zum Teil als Zusammensetzungen verdächtig.

Es kann nicht zufällig sein, daß die Worte mit Schnalzen an zweiter Stelle sehr häufig mit *b* und sehr selten mit *'b* beginnen,[2]) dagegen sehr häufig Worte mit Schnalzen am Anfang, an zweiter Stelle *'b*, aber sehr selten an zweiter Stelle *b* haben (vgl. den ähnlichen Vorgang bei *l*). Wir dürfen mit ziemlicher Sicherheit diese Erscheinung auf das Lautgesetz zurückführen, daß die Sprache, aus der die Schnalzworte entlehnt sind, *b* zwischen zwei Vokalen zu *'b* (bezw. *v*) verwandelte. Spuren solcher Erweichung finden sich im Oorlamschen Hottentottisch vgl. Bleek p. 315, sowie oben III, 3, wonach kein Nama-Wort mit *v* (= Kafir *'b*) beginnt. Das angedeutete Lautgesetz ist dem Bantu ganz fremd.

*f* erscheint nur zweimal an zweiter Stelle.[3])

Von den Lateralen erscheint nur *ẓ* einmal s. unten, und *ṣ* einmal in *um-ṭweṣe (-qwehle)* „ein Pflanzenname" (Eckebergia Meyeri), der vielleicht kontrahiert ist.

*ńy* kommt nicht vor; *rᶜ, ṙ, 't, 'p* sind fremden Ursprungs. *dż* geht aus *b* hervor. Die übrigen Laute sind neutrale oder möglicherweise aus neutralen entstanden. Wie diese Entstehung echter Kafir-Laute aus neutralen Lauten vor sich geht, ist an folgenden Beispielen klar:

*i-ṭela (i-qela)* 5. „eine Versammlung von Leuten" bildet deminut. *i-ṭeẓana.*

*i-ṭuvi (i-quvi)* 5. „Knospe" bildet eine Form mit Nasalierung *i-ṭumbi* 5. „Knospe".

*i-ḍa'bi (igqabi)* 5. „Laub" bildet Deminutiv *iḍa'tjana.*

Vom Stamm *ṭa'bula (qabula)* wird *u'bu-ṭa'tjulwana* 14. „eine kleine Erfrischung" gebildet.

Von *i-ṯolo (ixolo)* 5. „Rinde eines Baumes" bildet man *ṯoza* „die Rinde vom Baum abstreifen".

Ich glaube, es kann auch hier nicht zufällig sein, daß die Lateralen in zweiter Silbe fast ganz gemieden werden, aber *rᶜ, ṙ, 't, 'p* — also Laute, die wir als fremd erkannt haben, auftreten.

---

1) Selbst europ. *b* wird nach Vokal gelegentlich zu *'b* z. B. *-'kolo'ba* neben *-'koloba* „scrub". 2) S. unten d).

3) Ich kann mir das Auftreten von *f* in manchen Stämmen nicht anders erklären, als daß der Hottentottendialekt, dem die Worte entstammen, ein *f* hatte, vielleicht statt N. *h*, s. p. 82.

b) Bei den mit *ṙ* beginnenden Stämmen stehen in zweiter Silbe:

„fremde Laute"

nämlich Schnalze ungefähr 30 mal
„ *'t* „ 5 mal
„ *'p* „ 5 mal.

Bantulaute

*ńy* und *th* je einmal.

*ph* und die Lateralen kommen nicht vor.

Die übrigen mehr oder weniger neutralen Laute kommen meist vor, *l* etwa 12 mal, *z* 10 mal, *'b* etwa 8 mal, *m* und *tš* 5 mal u. s. f.

Auch *b* in zweiter Silbe kommt nicht vor vgl. oben a), übrigens auch *kh* und *f* nicht.

Bei den mit *r*ᶜ beginnenden Stämmen stehen in zweiter Silbe:

hottentottische Laute

Schnalze etwa 30 mal
*'t* „ 3 mal
*'p* „ 2 mal.

Bantulaute

*th*, *ph* und Laterale niemals.

Neutrale Laute und solche, die aus ihnen entstanden sein können: *l* 24 mal, *n* 13 mal, *'b* 8 mal, *m* 6 mal u. s. f.; *b* habe ich 4 mal, *f* 2 mal, *ńy* einmal, *kh* gar nicht gezählt.

Bei *ṙ* und *r*ᶜ stehen eine Anzahl Fremdworte europäischen Ursprungs, die ich natürlich ausgeschieden habe. Indessen ist es möglich, daß ich noch das eine oder andere übersehen habe, wodurch meine Zählung noch beeinträchtigt wird.

Immerhin ist ganz auffallend, daß Schnalze in so großer Zahl und Lateralen gar nicht in zweiter Silbe auftreten.

c) Die Untersuchung bei *'k* ist dadurch erschwert, daß Bantu ***k*** im Kafir zu *'k* und *kh* werden kann, s. II. Jedoch haben die echten Bantuwortstämme im Anlaut *kh* und nicht *'k*, die Bildungselemente *'k* und nicht *kh*. Es ist aber möglich, daß ich einige Worte nicht richtig gedeutet habe, und außerdem können auch Druckfehler vorliegen. Ich zähle 28 Stämme, die mit *'k* beginnen, von denen 25 an zweiter Stelle neutrale Laute (darunter einmal *nz*) haben, 3 fremde Laute, nämlich *'kenḍeza*, *'kwarᶜa*, *isi-'kweṙana*.

Von den Stämmen, die mit *'t* beginnen, zähle ich 41, die an zweiter Stelle mehr oder weniger neutrale Laute haben; 9 haben fremde Laute, nämlich 2 Schnalze, 2 *r*ᶜ, 1 *ṙ*, 4 *'t* (letztere vielleicht Reduplikationen).

Von den mit *'p* beginnenden Stämmen haben 16 neutrale Laute, *'paṣa* und *'paṣothi* haben *ṣ* (vielleicht beide verdruckt *'p* für *ph*), 7 haben fremde Laute und zwar 4 Schnalze, 3 *'p* (Reduplikationen).

Danach scheint es, daß die mit *'k, 't, 'p* beginnenden Stämme Laute, die nur im Bantu nachzuweisen sind, im allgemeinen vermeiden, aber „fremde" Laute unbedenklich folgen lassen.

Das Resultat ist hier allerdings nicht sehr in die Augen springend. Viel auffallender ist es bei *b*.

d) Ich zähle 34 Stämme, welche im Anlaut *b* und im Inlaut einen Schnalz haben (gegen 4 Stämme, die im Anlaut *'b* und im Inlaut einen Schnalz haben)[1], z. B. *-baʇa, -banʇholo, -banʇa, -banʇa, -baʗa, -baʗa, -beʇulula, -benʇa, -beʗeše, -benʇa, -benʇa, -beʇa, -beʇa* u. s. f. u. s. f.

Mit *b* im Anlaut und $r^c$ bezw. *ṙ* im Auslaut zähle ich 5 Stämme.

Dagegen mit *b* im Anlaut und stimmloser Lateralis im Auslaut gibt es keinen Stamm, mit *ʒ* 6.

Es kann nicht zufällig sein, daß so massenhaft Worte, die Hottentottenlaute (Schnalze, $r^c$, *ṙ*) enthalten, mit *b* anfangen, und daß kein Wort, das mit *b* anfängt, an zweiter Stelle ein *ʂ* oder *tʂ* hat. Dabei ist der Fall nicht einmal absolut ausgeschlossen, daß auch echte Bantuworte mit *b* beginneu, s. II.

*dż*. Bei Stämmen, die mit *dż* beginnen, stehen an zweiter Stelle 15 mal Schnalze, 2 mal $r^c$, die Bantulaute: *ʂ* und *th* keinmal, *ph* einmal, *'k* 6 mal.

Der Laut erweist sich also als Laut fremden Ursprungs, obwohl *dż* nach II, 7 gelegentlich mit dem Bantulaut *dj* wechselt.

*ndż* ist selten, und da Kropf es ebenso wie *nż* als *nj* schreibt, ist es für unsere Untersuchung nicht zu verwerten.

e. *tχ*, das ich weder aus dem Nama noch aus dem Bantu bisher erklären konnte, hat, wo es im Anlaut steht, nach sich im Inlaut niemals einen Schnalz aber je einmal $r^c$ und *ṙ*.

**2.** Der erste Konsonant ist ein dem Nama fremder Laut.

a) Die Lateralen.

Wir haben *ʒ* bezw. *nʒ* zu den neutralen Lauten gerechnet, da *ʒ* aus *l* entstehen kann und *l* ein neutraler Laut ist (*nʒ* ist aus *ʒ* entstanden). Da aber kein hottent. Wort mit *l* beginnen kann, kann *ʒ* im Anlaut von Lehnworten aus dem Hottentottischen nicht vorkommen.

Der Sprachschatz des Kafir hat eine sehr große Anzahl von Worten, die mit *ʒ, nʒ, ʂ, tʂ (ntʂ)* beginnen, aber keines dieser Worte hat in zweiter Stelle einen Schnalz. Von den fast 300 Wörtern, deren Stamm mit *ʂ* beginnt, enthält keines einen Schnalz, auch nicht in der dritten und vierten Silbe; auch kein Wort, das mit *tʂ* beginnt, enthält überhaupt einen Schnalz.

Kein Wortstamm, der mit einer Lateralis beginnt, enthält an zweiter Stelle $r^c$ oder *ṙ*.

Vollständiger kann eine Scheidung der Bantu- und Nama-Elemente in der Sprache gar nicht zum Ausdruck kommen.

---

1) S. unten **2**, c.

Von Wortstämmen, die mit Lateralen beginnen, haben in zweiter Silbe ca. 4 *th*, 2 *ph*, 10 *'k* — nehmen also die echten Bantulaute ohne weiteres an.

b) Von Wortstämmen, die mit *th* beginnen, zähle ich 6, die an zweiter Stelle einen Schnalz haben, darunter *U-Thiṭo* „Gott", das sicher von Nama *Tsū-ǂgoa⁺b* oder *Tsu'i-ǂgoa⁺b* „Gott" herkommt.

Kafir *th* steht hier für Nama *ts*, ein Lautwechsel, der auch sonst für das Kafir bezeugt ist, s. Kropf p. 105 *fulathela* und *fulatsela* „jemand den Rücken wenden".

Damit ist bewiesen, daß unsere Annahme, daß *th* auch in hottentott. Lehnworten vorkommen kann, s. oben p. 52 richtig ist.

Die auftretenden Schnalze sind also nicht beweiskräftig.

Zweimal finde ich $r^c$ im Inlaut nach anlautendem *th*.

Stimmlose Laterale im Inlaut sind überhaupt selten, nach anlautendem *th* kommen sie nicht vor, aber *ph* finde ich etwa 3 mal, *'k* etwa 8 mal.

In Stämmen, die mit *ph* beginnen, haben 3 in zweiter Silbe einen Schnalz, $r^c$ und *ṙ* kommt nicht vor. S. oben *th*.

In Stämmen, die mit *ph* beginnen, haben wenigstens 3 in zweiter Silbe *ʂ*; *th* und *'k* treten nach jedem Vokal auf, also wenigstens je 5 mal. Da aber gleichlautende Stämme vorliegen können, wahrscheinlich noch öfter.

Sowohl bei *th* wie bei *ph* ist der Beweis nicht durchschlagend aus dem oben angeführten Grunde. Doch kann nicht geleugnet werden, daß die Schnalze hier auffallend selten sind vgl. oben *b*.

c) *l*. Kropf hat 15 Seiten (Lexikonoktav) mit Wörtern, deren Stamm mit *l* beginnt. Davon enthalten Schnalze *-laṭa* „ein ruheloser Mensch", *leṭa* „hüpfen", *i-leṭe* „Brautschatz", *u'kuthi-loʐe* „heiser sein", also nur 4 Fälle, die von der Regel abweichen. *ulw-aʐane* und *ulw-aʐi'be* gehören nicht hierher, da *lw-* hier Präfix ist. Vielleicht sind die 4 Fälle später auch noch aufzuklären.

Kein Stamm, der mit *l* beginnt, hat in zweiter Silbe $r^c$ oder *ṙ*.

Von den Stämmen, die mit *l* beginnen, haben in zweiter Silbe *ʂ* 1, *th* 3, *ph* 1, *'k* 3.

*'b*. Von den Stämmen, die mit *'b* beginnen, scheinen *-'beṭa*, *-'beṭula*, *-'boṭo*, *-'buntʐa* wirklich in zweiter Silbe Klixe zu haben. Aber zunächst ist die Zahl von 4 Beispielen wiederum sehr klein im Vergleich zu der großen Zahl von Wörtern, die in erster Silbe *b* und in zweiter Schnalze enthalten, und dann sind die Beispiele nicht einmal sicher. In folgenden Fällen ist bei Kropf nämlich *b* für $b^c$ d. h. *'b* für *b* verdruckt, *benca* (vgl. das davon abgeleitete *bᶜenceka*), *-bexo* (es kommt von *bᶜexa*), *-bixa* (vgl. das andere Nomen *i-bᶜixa*), *-boxi* (es kommt von *-bᶜoxa*). Also ist es möglich, daß auch in den erstgenannten Beispielen Druckfehler vorliegen.

An Stämmen mit *'b* im Anlaut finde ich einen, der im Inlaut *r*ᶜ, keinen, der *ṙ* hat.

Von den mit *'b* anlautenden Stämmen haben im Inlaut *s* einer, *ph* einer, *th* einer, *'k* etwa 7.

Sowohl bei *l* als bei *'b* ist die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Schnalze und *r*ᶜ und *ṙ* nach ihnen nicht stehen, als das Gegenteil. Bantulaute stehen häufig.

d) Von den aus neutralen Lauten entstandenen Lauten ist *z* bezw. *nz* bereits behandelt. Stehen die Laute in erster Silbe, so sind vokalische Einflüsse, durch die sie entstanden sein könnten, wenn sie nicht Bantuursprung haben, sehr unwahrscheinlich, dagegen nasale Einflüsse sehr wahrscheinlich. Die letzteren werden sich aber als Präfixe von Kl. 9 und 10 verhältnismäßig leicht erkennen lassen.

Da das Hottentottische die Verbindung Nasal + Konsonant im Anlaut überhaupt nicht kennt, werden wir alle solche Verbindungen als altes Bantusprachgut anzusehen haben.

*f* hat etwa 16 mal Schnalze im Inlaut nach sich, wo es im Anlaut steht. *r*ᶜ und *ṙ* kommen allerdings nicht vor. Wenn man auch annehmen wollte, daß die Zahl dieser Schnalze sich durch Nachweisung von Kontraktionen verringern ließe — sie ist doch zu groß, als daß man sie erklären könnte. Jedenfalls gehört *f* also zu den Lauten, die dem Hottentottendialekt, aus dem diese Worte stammen, nicht fremd gewesen sein können, s. Note 3 auf p. 78.

Daneben erweist sich *f* als echter Bantulaut, indem es 4 mal Laterale, etwa 8 mal *th* und mehrfach *'p* nach sich hat, das hier offenbar für *ph* steht. Auch *'k* steht nach jedem Vokal, also wenigstens 5 mal.

Bei den übrigen Lauten liegt die Sache für unsere Untersuchung klarer.

*v.* Von den Wörtern, deren Stamm mit *v* beginnt (Kropf 9 Seiten), enthalten Schnalze *i-vamṭe'ba* (das wohl sicher zusammengesetzt ist; vgl. *imvela-nṭangi* 9.), *-veṭa*, *-viṇḍa*, *-vinṭi'kazi*, *-vuṇṭa* — also 4 sichere und ein unsicheres Beispiel.

*r*ᶜ und *ṙ* kommen nicht vor.

*z.* Kein Wort, dessen Stamm mit *z* beginnt (bei Kropf 10½ Seiten Lexikonoktav), enthält einen Schnalz; *uziṇḍondo* gehört nicht hierher, es ist wie *iṇḍondo* gebildet und hat zwei Präfixe *u* und *zi*.

Auch *r*ᶜ und *ṙ* kommen in zweiter Silbe nach *z* nicht vor. Über *zulurᶜa* s. VI.

*dj.* Keines der mit *dj* beginnenden Wörter hat an zweiter Stelle einen Schnalz. *r*ᶜ finde ich in dem onomatopoetischen *djorᶜum*, das das Schnarchen des Pavians nachmachen soll und in *djurᶜa* „schwach", das zweifellos mit der hottentottischen Endung *-rᶜa* vom Stamm *-dju* gebildet ist, s. *i-djudju*, *i-djudjudju*, *um-djudjulurᶜa*, *umdjulu*.

*'tj.* Auch hier erscheint in zweiter Silbe weder ein Schnalz noch *r*ᶜ und *ṙ*.

*'tjurᶜuza* steht für *tχu'kuza*, *'tjwaṙaza* steht für *tχwa'kaza* nach Kropf.

*ṅŋ.* Auch hier erscheint in zweiter Silbe weder Schnalz noch *r*ᶜ und *ṙ*.

In *iṅŋ-arᶜa*, *iṅŋ-aṙini*, *iṅŋu-rᶜarᶜa* 9. ist *iṅŋ* Präf. Kl. 9, das letztere Wort ist abgeleitet vom Stamme *rᶜarᶜa*.

In allen Bantusprachen werden mit dem Präfix *ni* Kl. 9 Substantiva gebildet, und im Kafferschen entwickeln sich daraus Verba. So kommen Worte und Wortstämme zu stande, die mit Nasal + Konsonant beginnen. Sehen wir nun die Worte bezw. Wortstämme durch, die mit *ṅ'k*, *n't*, *m'p*, *ŋg*, *nd*, *mb*, *ntš*, *nž*, *n'tj*, *nts*, *nz*, *mpf*, *mv* bei Kropf aufgeführt werden, so finden wir mit ganz geringen Ausnahmen keine Schnalze und kein *r*ᶜ und *ṙ* in diesen Worten.

Diejenigen Worte, die nach dem gegenwärtigen Sprachbewußtsein einfach aus Stämmen mit *'k*, *'t*, *'p* etc. abgeleitet sind, kommen dabei nicht in Betracht, sondern die, deren Ableitung nicht mehr klar ist, oder wo das Stammwort verloren gegangen ist. Die ersteren stehen bei Kropf unter *'k*, *'t*, *'p* etc. Die letzteren unter *m* und *n*.

Nach den meisten dieser Verbindungen kommt weder Schnalz noch *r*ᶜ und *ṙ* vor, z. B. nach *n't*, *m'p*, *nts*, *n'tj*, *nž*, *mv*.

Das läßt darauf schließen, daß das Kaffersche keine Schnalze enthielt, als die zum alten Bestand der Sprache gehörigen Worte der 9. Klasse entstanden.

Bei den andern Lautverbindungen finde ich folgenden Tatbestand.

*ṅ'k* *r*ᶜ und *ṙ* kommt nicht vor.

*ṅ'kinṭa* (*nkinqa*) „Viktualien in einem Laden kaufen“ kommt zweifellos her von

*iṅ-'kinṭa* 9. „Viktualien, die im Laden gekauft sind“.

zu *i-ṅ'konṭa* (*i-nkonqa*) 9. „ein Mensch mit kurzem Gesicht und vorstehender Stirn“ gibt Kropf selbst das verwandte Wort p. 185 *iṅ-'konṭana* (hier bei Kropf *q* statt *q̇*) „ein Mensch mit häßlichem, kurzem Gesicht“.

*i-ṅ'kunṭele* (*i-nkunqele*) 9. „Erfahrung“ sowie *u'bu-ṅ'kunṭele* 14., doch verweist Kropf selbst auf *iṅ-'kunṭele*, und dies kommt offenbar von *khunṭa* „riechen“ her.

*ŋg.* *r*ᶜ und *ṙ* kommt nicht vor.

*ŋgwanḍazela* „eine verteidigende Stellung einnehmen“ stellt Kropf selbst zusammen mit *gwanḍazela*, was dasselbe bedeutet. Es ist offenbar durch Assimilation aus der andern Form entstanden.

Dazu gehört *u'bu-ŋgwanḍaŋgwanḍa* „Eile in der Vorbereitung zur Verteidigung“.

*ŋgwanḍaza* „laut schreien“ ist nach Kropf Transposition für *nḍaŋgaza* (*nqangaza*).

Andere Schnalze kommen nicht vor.

*nd.* *r*ᶜ und *ṙ* kommt nicht vor.

*i-ndoḍo* und *u-ndoḍo* „Gift, Medikament"; Kropf selbst verweist auf *in-doḍo* (*in-doqo*). Das zweite Wort ist davon abgeleitet und bezeichnet die betr. Pflanze.

Andere Schnalze kommen nicht vor.

*mb* $r^c$ kommt nicht vor.

*ṙ* finde ich in *mbaṙaza* „fechten, Ohrfeigen geben" mit der Variante *mboṙoza*.

*isi-mboṙoma* 7. „ein eiserner Bolzen; ein Mensch, dessen Verwandte tot oder verzogen sind".

*isi-mbuṙu* = *isi-mbu'ku* 7. „Masse, Menge, Hauptsache".

Vielleicht steht *mb* hier für *b*, oder wie im letzten Beispiel *ṙ* für *'k*. Eine befriedigende Erklärung weiß ich nicht.

*isi-bozo* 7. „acht" lautet in Kl. 9 *im-boḍo*, das Kropf unter *mb* mit aufführt. Es gehört zu *b*.

Andere Schnalze kommen nicht vor.

Von den wenigen mit *ndj* beginnenden Worten hat *ndjor'a* „wegstoßen" ein $r^c$. Ich weiß den Vorgang nicht zu erklären. Sonst kommen weder Schnalze noch $r^c$ und *ṙ* vor.

*ntš.* $r^c$ und *ṙ* kommt nicht vor.

Statt der Schreibung *i-ntšwaḍane* (*i-ntshwaqane*) verweist Kropf selbst auf die richtige *in-tšwaḍane* 9. „Geschwätz" mit dem Präfix *in-* (Kl. 9).

Andere Schnalze kommen nicht vor.

*mpf.* $r^c$ und *ṙ* kommt nicht vor.

*u'kuthi-mpfiṯi* (*-mfixi*) „krank sein, bes. Schnupfen haben" hängt nach meiner Meinung zusammen mit *u'kuthi-fiṯi* „ärgerlich sein".

Andere Schnalze kommen nicht vor.

Die Zugehörigkeiten der vorstehenden Laute und Lautgruppen zum Bantusprachsystem bedarf keiner Erörterung, sie ist aus II ersichtlich. Ich kann deshalb es unterlassen, das Zusammentreffen der Lautgruppen mit echten Bantulauten in demselben Stamme nachzuweisen.

Das Resultat beweist evident, daß die Schnalze, sowie $r^c$ und *ṙ* nicht ursprünglich in die Sprache gehören.

Also auch die Wortbildung führt uns zu diesem Resultat.

Ich mache dabei auch auf folgenden Umstand aufmerksam. Die alten Bantuwortstämme haben in allen Bantusprachen eine große Fülle abgeleiteter Verba gebildet. Ebenso werden im Kafir von Worten, die sich durch die Sprachvergleichung als Bantusprachgut erweisen, abgeleitete Verba gebildet. Verba, die mehr als zweisilbig sind, lassen sich dabei in der Regel als von zweisilbigen abgeleitet nachweisen.

z. B. *'bona* „sehen", davon *'bona'bona*, *'bonana*, *'bonelana*, *'bonisa*, *'bonisana*, *'bonisela*, *'bonisisa*, *'bona'kala*, *'bona'kalalisa*, *'bona'kalela*, *'bona'kalelisa*, *'bona'kalisa*, *'bona'kalisela*

von *'bula* „bekennen“: *'bulela*, *'bulele'ka*, *'bulelela*, *'bulelisa*, *'bulisa*, *'bulisana*, *'bulisela*, *'bulisisa*, *'bulisisana*, *'buza*, *'buzana*, *'buzela*, *'buzisa*, *'buzisana*, *'buzisisa* u. s. f.

Die Derivate von *'bona* füllen etwa $2^1/_2$ Spalte, die von *'bopha* über 1 Spalte, die von *'buya* fast 2 Spalten etc.

Ganz anders ist es bei den Worten mit Schnalzen oder *r*ᶜ und *ṙ*, auch denen, die mit *b* beginnen.

Keines der mit *b* beginnenden Worte hat die Fülle der Derivate, wie die mit *'b* beginnenden, viele sind mit zwei Zeilen abgetan.

Ebenso ist es bei den Schnalzen und *r*ᶜ bezw. *ṙ*.

Man vergleiche z. B. bei Kropf den Buchstaben *l* oder *hl* (*ʂ*) mit dem Buchstaben *q* (*ʇ*) und *r* (*r*ᶜ, *ṙ*). Im ersteren Falle wird man oft auf einer Seite nur ein oder zwei Stammverba zählen, im letzteren Falle 7, 8 bis 13. Zugleich wird auffallen, wie viel mehr drei- und mehrsilbige Verba sich hier finden als bei *l* und *hl*. Daß dieselben nicht ursprünglich sind, liegt auf der Hand, und doch will ihre Reduktion auf einfache Formen allein mit Hülfe des Kafir nicht gelingen.

Ich weiß für diese Erscheinung keine andere Erklärung, als die, daß die Worte mit „fremden“ Lauten eben nicht im Kafir von einem zweisilbigen Wortstamm gebildet sind, sondern daß sie als fertige Vokabeln aus einer fremden Sprache herübergenommen wurden.

So weit mir bekannt, haben wir gute historische Berichte darüber, daß die Kaffern Land in Besitz genommen haben, das früher von Hottentotten bewohnt wurde. Ich will auf diese ganze Literatur an dieser Stelle nicht eingehen, sondern nur mitteilen, was die Kaffersprache selbst davon erzählt.

Ähnlich wie einst die Deutschen, als sie Pommern besiedelten, die wendischen Ortsnamen beibehalten haben, muß es im Kafferland auch gewesen sein. Eine unverhältnismäßig große Zahl von Namen der Flüsse und Berge im Kafferland enthält Schnalze, ist also fremden Ursprungs.[1])

Ich zähle unter den mit *l* beginnenden Stämmen, die also Bantuursprung haben 2 Bergnamen und 10 Flußnamen, von diesen beginnen aber die 2 Bergnamen und 5 Flußnamen mit *-lu*, enthalten also vielleicht das *lu*-Präfix und gehören dann nicht hierher. Von den übrigen echten Bantustämmen finde ich z. B. bei *ʂ* 3 Flüsse und keinen Berg, bei *z* 2 Flüsse und keinen Berg. (*u-zi-ngxondo* gehört nicht hierher, es kommt von *i-ngxondo*: *zi* ist Präfix, und der Wortstamm beginnt mit dem Schnalz *ngx* (*nʇ*)).

Dagegen mit Schnalzen finden sich sehr viele geographische Namen:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mit | *c* (*ʇ*) | beginnen | 24 | Flußnamen | und | 2 | Bergnamen. |
| „ | *q* (*ʇ*) | „ | 26 | „ | „ | 2 | „ |
| „ | *x* (*ʇ*) | „ | 14 | „ | „ | 2 | „ |

1) Nach Johl stammen die Flurnamen aus der Buschmannsprache, s. Note p. 71.

Daß sich die geographischen Namen zum teil gut aus dem Nama identifizieren lassen, zeigen einige Beispiele oben V.

Übrigens kommen auch in mehreren Städtenamen Schnalze vor, z. B. (*iqonce*) *iʇonʇe* „King Williams Town", *uʇumbu* (*uqumbu*) „ein Dorf in Ost-Griqua-Land".[1]) Der Fluß *iqoyi*, ein Nebenfluß des Koonap, hört nach kafferschem Glauben seinen Namen nicht gern; wenn man ihn ausspricht, regnet es, und der Jäger, der an der Quelle des Flusses in dem dortigen Walde jagt, vermeidet deshalb den Namen und nennt den Fluß mit dem Wort *umtuntloni* (*umtuntsoni*), das sich als Bantuwort charakterisiert, da es ein *s* enthält. Kropf p. 341.

Daß die Namen für Hottentotten und Buschleute in der Regel Schnalze enthalten, stimmt hiermit überein.

Ich finde bei Kropf:

*ama-nǂhosini* (*ama-nqósini*) 6. „Name eines Hottentottenstammes" (und eines Fingostammes).

*ama-nǂosoro* (*-nqosoro*) 6. dasselbe.

*in-ᵭa'ba* (*-gqaba*) 9. „Spottname für einen alten Hottentotten".

*u-ʇha'kanʇu* (*-qᶜakancu*) 1. „ein Hottentotte".

*i-ʇhwama* (*-cwᶜama*) 5. „Spottname für Buschleute und Hottentotten".

*ama-ʇeya* (*-qeya*) 6. „Hottentotten".

*ama-ʇwelana* (*-qwelana*) 6. „der Nama-Stamm".

*in-ᵭwalašu* (*-gqwalashu*) 9. „verlassener Mensch, Hottentott".

*u-noᵭala* (*-nogqala*) 1. „ein Hottentott", nach Kropf von seinen in verstreuten Büscheln stehenden Haaren.

Der sonstige Name für Hottentotten ist *i-lawo* 5. Die hottentottische Sitte sich mit einem aus zerriebenen Kräutern hergestellten Pulver zu parfumieren ist den Kaffern bekannt und wird *-ʇhola* (*qᶜola*) genannt, also mit einem Schnalzwort: das Pulver heißt *u'bulauru* 14, das nach meiner Meinung mit dem Stamm von *i-lawo* identisch ist.

Auch andere hottentottische Sitten finden sich, und ihr Name deutet auf die Herkunft.

Die Tembu (ein Kaffernstamm) schneiden den Mädchen das letzte Glied des kleinen Finger ab und nennen es *isi-šunʇe* (*shunqe*).

Ein von Kropf als hottentottisch bezeichnetes Kinderspiel heißt *i-ʇheya* (*-cᶜeya*) 5.[2])

---

1) Ferner hat ein großer Teil der zoologischen und botanischen Namen Schnalzlaute. Einzelne Beispiele s. in V. Es wäre eine interessante Untersuchung, welche Tiere und Pflanzen Bantunamen haben, und welche nicht.

2) Ich mache darauf aufmerksam, daß auch andere Kinderspiele, sowie einige Tänze Namen haben, die Schnalze enthalten. Wahrscheinlich ist das alles hottentottischen Ursprungs.

*i-ʇe'kwa* (*-cekwa*) 5. „ein Kinderspiel".

*ʇumbelele* (*cumbᶜelele*) „ein Ausruf bei einem Kinderspiel".

*u'ku -ᵭuntsa* (*-gcuntsa*) „ein Spiel für Knaben" (mit spitzen Stöcken).

Ein von Kropf als hottentottisch bezeichneter Halsschmuck heißt *i-dumnyasi.* Nach Kropf ist *dumywas* hottentottisch.[1])

Übrigens sind allerlei auf Religion und Zauberei bezügliche Dinge mit Schnalzworten benannt, s. oben *u-Tᶜixo* „Gott", *i-gqiᵓᶜa* „zaubern".

Aber nicht nur die Dinge nennt der Kaffer hottentottisch, die hottentottischen Ursprungs sind, sondern auch eine große Anzahl Dinge, die europäischen Ursprungs sind oder doch erst durch die Europäer nach Südafrika kamen. Ich erkläre das ganz einfach so. Die Hottentotten sind in der Kapkolonie zuerst mit Europäern in Berührung gekommen. Bei der Abneigung der Hottentotten gegen Fremdwörter,[2]) haben sie den europäischen Dingen hottentottische Namen gegeben, was bei der Bildungsfähigkeit ihrer Sprache sehr leicht war. Die Kaffern haben diese Dinge mitsamt dem hottentottischen Namen kennen gelernt und diesen Namen einfach beibehalten.

Hierzu gehören zunächst die Ausdrücke für europäische Kultur und Religion:

*i-ʇawa* (*icawa*) 5. „religiöse Versammlung, Versammlung zum Gebet, Sonntag", davon *inzu yeʇawa* „Kirche".

*u-nʇulo* (*unqulo*) 14. „Religion, Gottesdienst", davon *nʇumšelela* (*ngqumshelela*) „Baßsingen".

*i-ʇobo'ka* (*-gqobᶜoka*) „ein bekehrter Mensch".

*guʇu'ka* (*guquka*) „bekehrt werden".

*iʇwe'ka* (*igcweka*) „weißer Mann" (Spottname bei den Hottentotten nach Kropf).

*i-gwanʇa* (*igwangqa*) 5. „ein Europäer".

*in-ʇu'be'ka* (*-cubeka*) 9. „Zivilisation".

Kleiderstoffe und andere Bekleidungsgegenstände:

*um-'baʇo* (*-baco*) „ein langer Streifen baumwollener Decke, von Kafferfrauen und -Mädchen als Kleid getragen".

*i-yaʇuyaʇu* (adjektivisch) (*-yacuyacu*) „dünne weiße Kleidung".

*i-ʇhiya* (*-qᶜiya*) 5. „Bedeckung für den Kopf, großes Tuch dazu".

*isi-ʇathula* (*-xatᶜula*) 7. „Schuh".

*i-ʇhoša* (*-qᶜosha*) 5. } „flacher Knopf wie ein Schilling, daher
*um-ʇhoša* 3. } Geldstück".

---

*u'ku-'puʇa* (*-puca*) „ein Kinderspiel mit kleinen Steinen".

vgl. *'kwarᶜa* (von kleinen Kindern gesagt) „zu Stuhl gehen".

*-ʇo'ko'ba* „tanzen" (Knaben).

*inʇaʇu* (*ingqaqu*) 9. „Männertanz".

*-ʇamba* (*-qamba*) „Nachttänz tanzen" u. s. w.

1) Den ersten Teil finde ich in Nama *do⁺mi* „die Kehle", der zweite ist wahrscheinlich N. *ʇgāᵢs* „das Umhängen" (Perlenschnur oder Tuch). Wegen des Zusammentreffens der Konsonanten ist der Schnalz hier wohl weggelassen, s. p. 76.

2) Sogar Eigennamen übersetzt man, z. B. „Friedrich" *ʇ'hẽ⁺ixab, ʇ'hīχab.*

(Johl gibt noch an *inḏawa* (*ingcawa*) „abgetragene Decke".)

Fortbewegungsmittel, und was dazu gehört:

*inṯana'ba* und *in-ṯanawa* (*qanawa*) 9. „Schiff".[1])

*in-ṯwelo* (*-qwelo*) 9. „der Wagen".

*in-ṯumṯumbana* (*-qumqumbᶜana*) 9. „kleiner Wagen für Minenarbeit".

*um-beṯeši* (*-bᶜexeshi*) 1. „ein Wagentreiber".

*i-ṯegu* (*-qegu*) 5. „ein Packochse".

Krankheiten:

*iṯhasawe* (*-cᶜasawe*) 5. lues venerea. *inḏa'kaṯa* (*ingqakaqa*) 9. „Pocken".

*in-ḏwiṅye* (*-gcwinye*) 9. lues.

Nahrungs- und Genußmittel, und was dazu gehört:

*i-baṯolo* (*-bᶜaqolo*) 5. „Mais im Kolben gekocht".

Auch *um-bona* (*-bᶜona*) 3. „Mais" gehört jedenfalls hierher wegen des *b* im Anlaut, s. oben.

*in-ṯholowa* (*-qᶜolowa*) 9. „Weizen".

*ṅ'kinṯa* (*nkinqa*) „Viktualien im Laden kaufen".

*iṅ'kinṯa* 9. „dergl. Viktualien".

Auch *iguša* „das Merinoschaf" ist ja hottentottisch nach V, obwohl das Wort nur neutrale Laute enthält.

*in-ṯaza* (*-ċaza*) 9. „Tabakbüchse".

*um-ṯambu* (*-qambᶜu*) 3. „ein Stück Tabak".

*in-ṯawa* (*-qawa*) 9. „Tabakpfeife".

*i-ṯu'ba* (*-cuba*) 5. „Tabakblätter".

*in-ṯineba* (*-xinebᶜa*) „Spitze der Tabakpfeife".

*in-ṯoyi* (*-ċoyi*) 9. „Branntweinflasche".

*i-ṙanḏa* (*-ṙangqa*) dial. „Branntwein".

*i-ḏwa'ba* (*-gqwaba*) 5. „Kaffee ohne Zucker".

Bei einigen dieser Worte gibt Kropf selbst an, daß sie für hottentottisch gelten, andere sind oben V als daher kommend nachgewiesen. Die übrigen zeigen ihre Herkunft durch die Laute, die wir in unseren Ausführungen als hottentottisch erkannt haben.

Ich hoffe die Frage nach der Entstehung der Schnalze für das Kafir endgültig gelöst zu haben. Die weitere Forschung hätte sich also darauf zu beschränken, nachzuweisen, wie die Schnalze in den Sprachen der Hottentotten und Buschleute entstanden sind.

## Literatur.

Appleyard, Rev. John W., Missionary, The Kafir language. King Williams Town. 1850.

Ayliff, John, Missionary. A vocabulary of the Kafir language. London. Wesleyan Mission House. 1846.

1) Über den Wechsel von *-'ba* und *-wa* s. VI, **1.**

Bleek, W. H. I. Ph. D., a comparative grammar of South African languages. London, Cape Town. 1869.

Boyce, William, B., Missionary, a grammar of the Kaffir language. London. 1844.

Brincker, P. H., Missionar a. D. Deutscher Wortführer für die Bantu-Dialekte in Südwestafrika. Elberfeld. 1897.

Brincker, H., Missionar der Rhein. Missionsgesellschaft. Wörterbuch des Otji-Herero. Leipzig, T. O. Weigel. 1886.

Brincker, P. H., Missionar. Lehrbuch des Oshikuanjama. Lehrb. des Sem. für orient. Sprachen zu Berlin. Bd. VIII. Stuttg. & Berlin. 1891.

Büttner, C. G., Sprachführer für Reisende in Damaraland. Zeitschrift für afrik. Sprachen. 1888. p. 252 ff.

Crawshaw, C. J., a first Kafir course. I. C. Juta & Co. Johannesburg. 1897.

Davis, Rev. William I., Missionary. A dictionary of the Kafir language. London, the Wesleyan Mission House. 1872.

Döhne, J. L., Missionary, a Zulu-Kafir dictionary. Cape Town. 1857.

Grout, Rev. Lewis, Missionary. The Isizulu, a grammar of the Zulu language. Natal. London 1859.

Hahn, C. Hugo, Missionar, Grundzüge einer Grammatik des Herero. Berlin. W. Hertz. 1857.

Hahn, Theophilus, Die Sprache der Nama. Leipzig. J. A. Barth. 1870.

Kolbe, Rev. F. W., an English-Herero Dictionary. Cape Town. 1883.

Krönlein, J. G., Missionssuperintendent. Wortschatz der Khoi-Khoin (Namaqua-Hottentotten). Berlin. Deutsche Kolonialgesellschaft. C. Heymann. 1889.

Kropf, Rev. Albert, D. D. Superintendent of Berlin Mission. A Kafir-English dictionary. South Africa. Lovedale Mission Press. 1899.

Mc Laren, Rev. James M. A., an introductory Kafir grammar. Lovedale. 1886.

Olpp, J., Missionar. Nama-Deutsches Wörterbuch. 1888.

Viehe, G., Missionar. Grammatik des Otjiherero nebst Wörterbuch. Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, Bd. XVI. Stuttgart & Berlin. W. Spemann. 1897.

Wallmann, J. C., Inspektor der Berliner Missionsgesellschaft, Die Formenlehre der Namaquasprache. Berlin. W. Hertz. 1857.

# Ibn Chwērmandād,

## note additionnelle.

par

**E. Fagnan.**

Aux renseignements que M. Goldziher a pu recueillir sur „Ibn Chwērmandād“ et qu'il a puisés dans sa vaste connaissance des textes (ZDMG., 1904, p. 582), on pourra joindre utilement la courte notice qui suit. Elle est extraite d'un volume acéphale, et probablement autographe, qui a pour auteur ʿAbd er-Raḥmān eṯ-Ṯaʿālebi, mort en 875 ou 876 H., c'est à dire trois quarts de siècle après Ibn Farḥoun, mort en 799, dont le *Dībādj* a paru à Fez postérieurement à la rédaction de ma notice sur les Ṭabaḳāt malekites.[1]) L'un et l'autre de ces auteurs paraissent d'ailleurs parler d'après le ترتيب المدارك du Ḳāḍi ʿIyāḍ:

ابو بكر ابن خويزبنداد ويقال منداد كذا كنّاه ابو اسحاق الشيرازى وسمّاه محمد بن احمد بن عبد الله' قال عياض ورايت على كتبه تكنيته بابى عبد الله وفى نسبته محمد بن احمد ابن على بن اسحاق وقال الشيرازى تفقّه بالابهرى وسمع الحديث يروى عن ابن ابى داسّة وابى الحسن التمار وابى الحسن المصيصى وابى العباس الاصم وغيرهم وله كتاب كبير فى الخلاف وكتاب فى اصول الفقه وفى احكام القرآن اى وليس بمجهول كما زعم الباجى'

Quant à Abou Isḥāḳ [Ibrāhīm ben ʿAli] Chīrāzi, dont l'autorité est invoquée dans cette notice, il est notamment l'auteur d'un livre sur les Ṭabaḳāt chafeʿites, et mourut en 476 H. (Ḥ. Kh., IV, 141 et 149).

1) Catalogue des mss. d'Alger, n° 851; le fragment ici publié figure au f. 24 v°; Homenaje a D. Francisco Codera, Zaragoza, 1904, p. 110.

# Musikalische Studien in Westtibet.

Von

**A. H. Francke.**

Um zum richtigen Verständnis der westtibetischen Musik zu kommen, sah ich mich genötigt, eins der Musikinstrumente der Eingeborenen spielen zu lernen. Ich wählte dazu das gLingbu, ein Flageolet, welches sich der weitesten Verbreitung erfreut. Fast jeder männliche Ladakher besitzt ein solches Instrument und spielt es meist sehr gut.

## Das gLingbu.

Es ist eine etwa 40 cm lange Pfeife, welche mit acht Löchern versehen ist. Sieben Löcher befinden sich auf der Oberseite, und eins, welches mit dem Daumen der linken Hand gespielt wird, auf der Unterseite. Von den sieben Löchern der Oberseite werden die vier unteren mit vier Fingern der rechten Hand gespielt. Der Daumen der rechten Hand dient nur zum Festhalten des Flageolets. Die drei obersten Löcher werden mit drei Fingern der linken Hand gespielt, wobei der kleine Finger frei bleibt.

## Grifftabelle für das gLingbu.

| | |
|---|---|
| Alle Löcher zu . . . . . | Grosses Gis. |
| Unterstes Loch auf . . . . . | Grosses H. |
| Die zwei untersten Löcher auf . . . | Cis′. |
| Drei Löcher von unten auf . . . . . | D′ oder Dis′.[1]) |
| Vier Löcher von unten auf . . . . . | E′. |
| Fünf Löcher von unten auf . . . . | Fis′. |
| Sechs Löcher von unten auf . . . . | Gis′. |
| Sieben Löcher von unten auf (diesmal linker Daumen auf und Zeigefinger zu) | A′. |

1) Auf allen von mir gebrauchten gLingbu lag dieser Ton eigentlich zwischen D und Dis. Tatsächlich wurde aber kein solcher Dreiviertelton zwischen D und Dis gebraucht. Vielmehr wurde dieser Zwischenton durch stärkeres oder schwächeres Blasen, verbunden mit besonderen Lippenstellungen auf D oder Dis getrieben. Der ursprüngliche Ton war wahrscheinlich Dis. Um aber eine Modulation in die A-Tonleiter zu ermöglichen, setzte man das Loch auf die Grenze zwischen D und Dis und überließ es dem Spieler, den so erhaltenen Zwischenton auf D oder Dis zu treiben.

Sieben Löcher von unten auf (diesmal linker Zeigefinger auf und Daumen zu) Ais'.
Alle acht Löcher auf . . . . . H'.

Bei stärkerem Blasen erscheinen alle diese Töne eine Oktave höher. Siehe Musikbeispiele No. 1.

## Herleitung der Tonleiter des gLingbu.

Wenn wir die tiefste Note Gis außer Acht lassen (da sie in den höheren Lagen nicht wieder gebraucht wird und wahrscheinlich eine spätere Hinzufügung ist, um den Anfang von Melodien in der chinesischen Tonleiter, Beispiel No. 6, zu ermöglichen), müssen wir sagen, daß die Tonleiter des gLingbu genau mit der Tonleiter der freien Töne auf einem in H gestimmten Waldhorn oder auf einer in H stehenden Lure der Bronzezeit übereinstimmt. In Notenbeispiel No 2 ist eine Darstellung der freien Töne dieser Blasinstrumente gegeben. Wir sehen, daß die zwischen doppelten Taktstrichen eingefaßte Oktave der freien Töne — der tatsächlich vorhandenen Tonleiter des gLingbu entspricht. Diese Tonleiter ist auf Blechblasinstrumenten nur sehr geübten Bläsern in den höheren Tönen ausführbar, doch mag es deren in der Bronzezeit, als die Lure vielleicht das einzige Musikinstrument war, mehr gegeben haben, als heutzutage. Auf den Lurenursprung der westtibetischen Musik weist im besonderen auch die Melodie *bKrashis phunsum thsogspas* hin, da dieselbe sehr gut auf solchen Instrumenten ausgeführt werden, und durch die Tonlage der Luren (die beständige kleine Septime statt der großen) inspiriert worden sein kann. In Notenbeispiel No. 3 gebe ich diese Melodie so, wie ich sie mir in der Lurenzeit aufgeführt vorstelle. Dazu möchte ich bemerken, daß man sich den Akkord der begleitenden Luren nicht so regelrecht ausgeführt vorstellen muß, wie ich genötigt bin, ihn aufzuschreiben, sondern daß es jedem Bläser frei überlassen war, in dem natürlich vorhandenen Akkord herauf- und herabzusteigen.

Was hat aber die Lure mit Westtibet zu tun? Bis jetzt sind Luren wohl nur im nordischen Europa gefunden worden, doch darf man vielleicht annehmen, daß die arische Rasse im allgemeinen dieses einfache Instrument der Vorzeit gekannt hat. Nun ist Westtibet vor der tibetischen Eroberung vom arischen Stamm der Darden kultiviert worden,[1]) und diesem Volksstamm, welcher ganz Westtibet noch immer sein Gepräge aufdrückt, ist die Einführung des gLingbu zu gute zu halten. Dieses Flageolet sollte die in den höheren Tönen so unendlich schwierige Tonleiter der Lure zum Allgemeingut machen.

1) Ich kann mich unmöglich jetzt darauf einlassen, diese Behauptung zu beweisen, und muß mich darauf beschränken, kurz zu sagen, daß ich allerhand diesbezügliches Material gesammelt habe, und daß sich dieses Material schon im Druck befindet.

## Modulationen.

Die Tonleiter des gLingbu (oder der Lure) weist durch die Aufeinanderfolge der halben Töne Gis, A, Ais, H, auf eine Modulation hin. Man konnte entweder die Töne Gis, Ais, H benutzen, um die H dur-Tonleiter zu befestigen, oder sich durch H, A, Gis rückwärts nach E dur leiten lassen. Tatsächlich erhob sich die E dur-Tonleiter mehr und mehr zur Grundtonleiter des gLingbu, und das Vorhandensein des Ais erzeugte das Streben, von E dur aus nach der Tonleiter der Quinte auszuweichen. Dies ist offenbar das erste Stadium der gLingbumusik. Als nun E zum Grundton des gLingbu geworden war, wirkte die Tonlage der Lure noch immer nach, und man empfand das Bedürfnis, vom Grundton aus einen ganzen Ton tiefer gehen zu können, wie ja bei der Lurentonleiter A unterhalb des Anfangstones H der Tonleiter lag. Um diese Modulation zu ermöglichen, wurde das wahrscheinlich ursprünglich Dis darstellende Loch etwas tiefer gelegt, und es dem Spieler überlassen, diesen Dreiviertelton entweder nach D oder Dis zu treiben.

So sehen wir, daß das einfache tibetische gLingbu die Möglichkeit darbietet, von der Grundtonleiter E dur sowohl nach der Tonleiter der Quinte (H) oder nach der Tonleiter der Quarte (über E, D, Cis) nach A dur auszuweichen.

## Das Oktavenspringen.

Obgleich man nach dem Gesagten imstande sein müßte, eine Melodie auf dem gLingbu in drei verschiedenen Tonarten zu spielen, geschieht es doch oft, daß eine Melodie für den Gesang zu hoch oder zu tief angefangen wird. Hierbei nun zeigt sich die Einwirkung des gLingbu auf den menschlichen Gesang in merkwürdiger Weise. Wie es auf dem gLingbu ein leichtes ist, die Melodie plötzlich in der höheren oder tieferen Oktave weiter zu führen, je nachdem man stärker oder schwächer bläst, haben sich auch die Ladakher beim Singen daran gewöhnt, plötzlich die Oktaven zu vertauschen. Hat man eine Melodie zu hoch angefangen, so wird plötzlich vor der höchsten Stelle die Oktave gewechselt, und die höchsten Töne werden in der bequemeren tieferen Oktave gesungen. Die Ladakher leisten tatsächlich so erstaunliches im Oktavenspringen, daß es oft ganz eigentlich schwer ist, eine Volksmelodie in Noten zu fixieren.

## Das Surna oder Harib.

Surna oder Harib wird die Oboe von Westtibet genannt. Ihre Gestalt entspricht ungefähr der Oboe Europas. Als Mundstück wird ein Stück Schilfrohr gebraucht, welches an dem in den Mund gesteckten Ende breit gedrückt ist. Der Ton ist laut und

schön. Die Stimmung des Surna ist dieselbe wie die des gLingbu, nämlich H und E. Obgleich das Surna länger ist als das gLingbu, ist seine Tonlage doch nicht tiefer als bei jenem. Es kommt das daher, daß unterhalb der 8 Löcher noch ein Loch gebohrt ist, welches nicht mit den Fingern bedeckt wird. Sowohl auf die Löcher des Surna als auch auf die des gLingbu werden nicht die Fingerspitzen, sondern die Mittelglieder der Finger gelegt. So ist es auch möglich, bei dem doppelten gLingbu mit demselben Finger zugleich zwei Löcher zu schließen. Die Grifftabelle des Surna ist vollständig dieselbe wie die des gLingbu.

## Das Gophongs oder Dramsnyantso.

Dies ist die Geige von Westtibet. Der Resonanzkasten besteht aus einer hölzernen Halbkugel, welche mit Leder bedeckt ist. Auf dem Leder steht ein niedriger hölzerner Steg. Auf diesem liegen die Saiten, die in ähnlicher Weise wie bei der europäischen Geige befestigt sind. Auch Hals und Wirbel erinnern stark an die europäische Geige. An Stelle der Schnecke wird gewöhnlich ein Pferdekopf geschnitzt.

## Stimmung des Gophongs.

Das Gophongs (wenigstens das, welches ich kennen lernte) hat vier Saiten, von welchen immer zwei auf denselben Ton gestimmt werden. Die gleichgestimmten Saiten werden zusammen mit dem Bogen gestrichen und mit den Fingern der linken Hand niedergedrückt. Die beiden höheren Saiten werden auf das eingestrichene E, die beiden tieferen auf das große H gestimmt. Aus dieser Stimmung, welche sich ganz offenbar an die Stimmung des Surna und gLingbu anlehnt, läßt sich wiederum vermuten, daß der tiefste Ton Gis des gLingbu und Surna eine spätere Hinzufügung ist, und daß auch bei den Blasinstrumenten ursprünglich H der tiefste Ton war.

## Grifftabelle des Gophongs.

Der zweite und vierte Finger der linken Hand des europäischen Geigenspielers kommen garnicht zur Benutzung, nur der erste und dritte Finger werden neben leeren Saiten verwendet.

Tiefe Saiten:

| | |
|---|---|
| Leer | großes H. |
| Erster Finger | Cis′. |
| Dritter Finger | Dis′. |

Hohe Saiten:

| | |
|---|---|
| Leer | E′. |
| Erster Finger | Fis′. |

Dritter Finger (erste Lage) . . . . . Gis′.
Dritter Finger (halbe zweite Lage) . . . . A′.
Dritter Finger (ganze zweite Lage) . . . . Ais′.
Dritter Finger (dritte Lage) . . . . . H′.

Hieraus ersieht man, daß man sich auf der westtibetischen Violine mit einer Oktave zufrieden gibt. Trotzdem begleitet man alle beliebigen Melodien auf derselben, da man ja an das Oktavenspringen gewöhnt ist und zu tief oder zu hoch liegende Teile der Melodie einfach in die Oktave der Violine hineinversetzt. Von Interesse ist, daß auf das D statt Dis der Blasinstrumente hier kaum gerechnet ist. Soll D statt Dis gespielt werden, so greift man D nicht, wie doch natürlich wäre, mit dem zweiten, sondern mit dem dritten Finger, welcher tiefer gerückt wird. Daraus folgern wir noch einmal, daß auf den Blasinstrumenten statt des Dreivierteltones ursprünglich Dis gestanden haben wird.

## Tonleitern.

Vorbemerkung: Da die westtibetischen Musikinstrumente wahrscheinlich dardischen Ursprunges sind, ist es nicht unerklärlich, wenn auch die im Gebrauch befindlichen Tonleitern Anklänge an die indogermanische, speziell griechische Musik zeigen.

Die Jonische Tonleiter. Sie liegt der altgriechischen sowohl wie der modernen Musik zu grunde und unterscheidet sich von der Tonleiter des gLingbu nur dadurch, daß ihr das A des gLingbu fehlt. Auf ihr beruhen die tibetischen Melodien *chagssed wa chagssed*, *bde skyid phunsum thsogspas* und *thangka bdemoi kha*, erste Weise. Diese Lieder sind in den Notenbeispielen mit europäischer Begleitung zu finden. Weil nämlich mehrere westtibetische Melodien sich in kirchlichem christlichem Gebrauch befinden, habe ich sie mit Akkorden versehen, und die Eingeborenen sind sehr wohl imstande, zu einer derartigen Begleitung ihre Melodien zu singen oder auf dem gLingbu zu blasen.

Die Dorische Tonleiter. Sie ist von der jonischen umgebildet und geht von der Sekunde der jonischen Tonleiter bis zur höheren Sekunde; also in Adur von H bis H. Auf ihr beruht die Melodie *thangka bdemoi kha*, zweite Weise.

Die Lydische Tonleiter. Sie ist von der jonischen umgebildet und geht von der Quarte bis zur höheren Quarte; also in Hdur von E bis E. Nur Teile von Melodien sind in ihr geschrieben. Eine solche teilweise Verwendung findet sich in den Melodien *yser mgar mkhaspa* und *udumbara bzhindu*.

Die Mixolydische Tonleiter. Sie beruht auf der jonischen Tonleiter und geht von der Quinte bis zur höheren Quinte; also in Edur von H bis H. Sie ist der jonischen gleich, nur hat sie eine kleine Septime statt einer großen. Diese Tonleiter mußte, wie wir schon vorher sahen, durch den Gebrauch der Lure besonders

nahe gelegt werden. In dieser Tonleiter steht die Melodie *bKrashis phunsum thsogspas*, und No. 12, zweite Hälfte.

Die Äolische Tonleiter. Sie ist aus der jonischen umgebildet und geht von der Sexte bis zur höheren Sexte; also in E dur von Cis bis Cis. Auf ihr beruht die Melodie *Aphyi thang dkar*, doch kann diese Melodie auch von der chinesischen Tonleiter mit hinzugefügten Zwischentönen erklärt werden.

Die Chinesische Tonleiter. Die chinesische Tonleiter ist die Tonleiter der schwarzen Tasten des Klaviers. Hätten die Chinesen das Klavier gekannt, so wäre es leicht, die Entstehung dieser Tonleiter zu erklären. So sagt man, daß dieselbe zu Ritualzwecken willkürlich angeordnet wurde. Im Hinblick darauf hätte ich gern zwei Fragen beantwortet. 1) Gibt es historische Nachrichten, wann und durch wen diese Tonleiter für rituelle Zwecke bestimmt wurde? 2) Welches war die zu grunde liegende Tonleiter, aus der die Töne der chinesischen Tonleiter ausgewählt wurden? In E dur beruht also die chinesische Tonleiter auf den Tönen E, Fis, Gis, H, Cis, E. Diese Tonleiter ist wahrscheinlich durch das tibetische Element der Bevölkerung in Westtibet eingeführt worden. Wir finden die chinesische Tonleiter sowohl in Teilen von sonst anders gearteten Melodien, als auch als Beherrscherin von ganzen Melodien. So ist in der Melodie *yado thseringskyid* ihr Gerüst deutlich kenntlich. Außerdem finden wir sie in den Melodien *chagssed wa chagssed* und *bdeskyid phunsum thsogspas* teilweise verwendet, ebenso in Beispiel No. 22 und 24.

## Akkorde.

Wie wir schon sahen, hat die Musik, soweit sie sich von den Naturtönen der Blasinstrumente herleiten läßt, mit Akkorden begonnen. Doch lag der Melodie, wie wir an Notenbeispiel No. 3 sehen, nur ein einziger Akkord zu grunde, bei der Tonart E also der E dur-Septimenakkord. Die ursprüngliche Musik war mit diesem einen Akkord zufrieden und suchte nur nach Mitteln, ihn auf einfache Weise darzustellen. So wurde in Europa mit der Oboe der Dudelsack verbunden, welcher es möglich machte, den tiefen Grundton mit seiner Quinte zur Melodie erklingen zu lassen. Auf dasselbe Bedürfnis ist auch die Begleitung der Melodie mit Schlaginstrumenten zurückzuführen.

In Westtibet findet man kupferne Kesselpauken im allgemeinen Gebrauch, von welchen immer zwei zusammengehören. Eine ist in E und eine in H gestimmt. Dadurch nun, daß man nicht beide auf einmal, sondern bei gewissen Teilen der Melodie die höher gestimmte, bei anderen die tiefer gestimmte schlägt, hat man einen kleinen Schritt vorwärts getan. Man hat begonnen, die Begleitung auf zwei Grundbässe zu verteilen, statt sich mit einem einzigen zu begnügen.

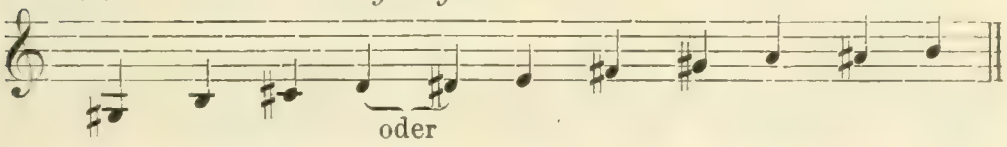
Übrigens lassen sich bei dem Gesang in Westtibet oftmals klare Akkorde vernehmen. Wenn bei schwerer Arbeit das *las γso* genannte Lied (*las γso* heißt etwa „Arbeitstrost") angestimmt wird, verteilen sich die Einsätze der verschiedenen Sänger in solcher Weise, daß fast beständig harmonische Zusammenklänge den Arbeitsplatz durchtönen. In den Notenbeispielen ist eine der gebräuchlichsten *las γso*-Melodien gegeben, und hinter dieselbe habe ich die Akkorde geschrieben, welche beim Gesang dieses *las γso* zu hören sind.

## Ansätze zum Contrapunkt.

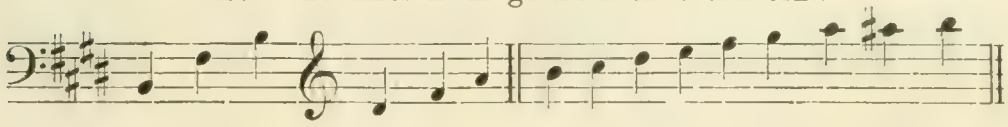
Führen nur zwei Leute einen *las γso* oder einen *thong skad* (Pfluggesang) auf, dann hält der erste Sänger nach Beendigung des Motives den Grundton aus, während der zweite Sänger dasselbe Motiv zu neuen Worten singt. Während nun der zweite Sänger den Grundton hält, singt der erste Sänger sein Motiv zum zweitenmal, und so geht das weiter für Stunden.

## Notenbeispiele.

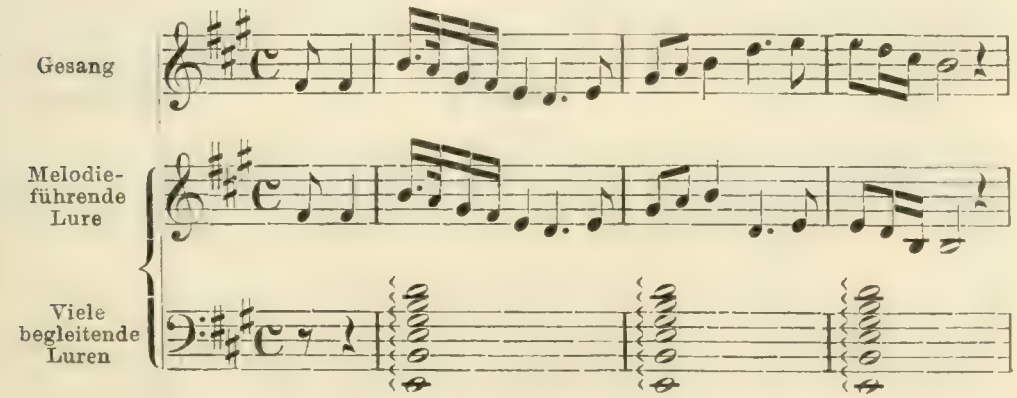
No. 1. Tonleiter des *gLingbu*.

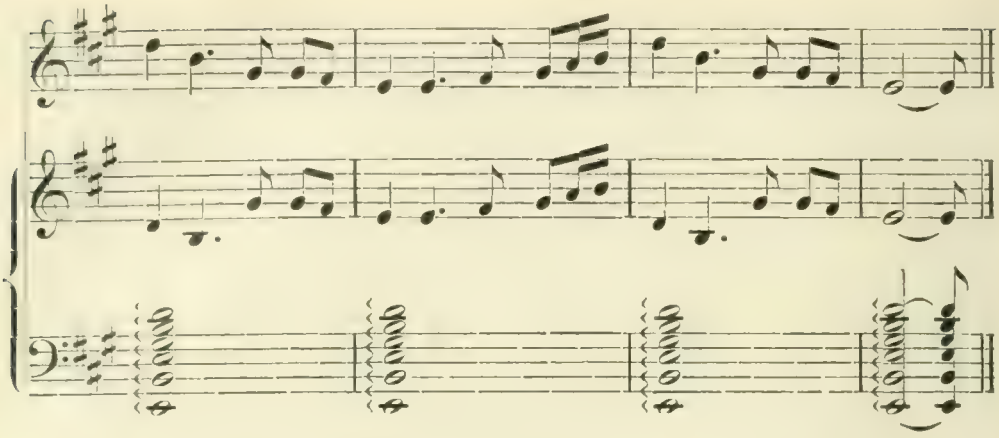



No. 2. Freie Töne eines in H gestimmten Waldhorns.

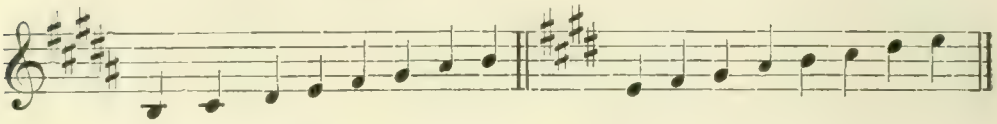


No. 3. Melodie *bKrashis* etc. mit Lurenbegleitung.

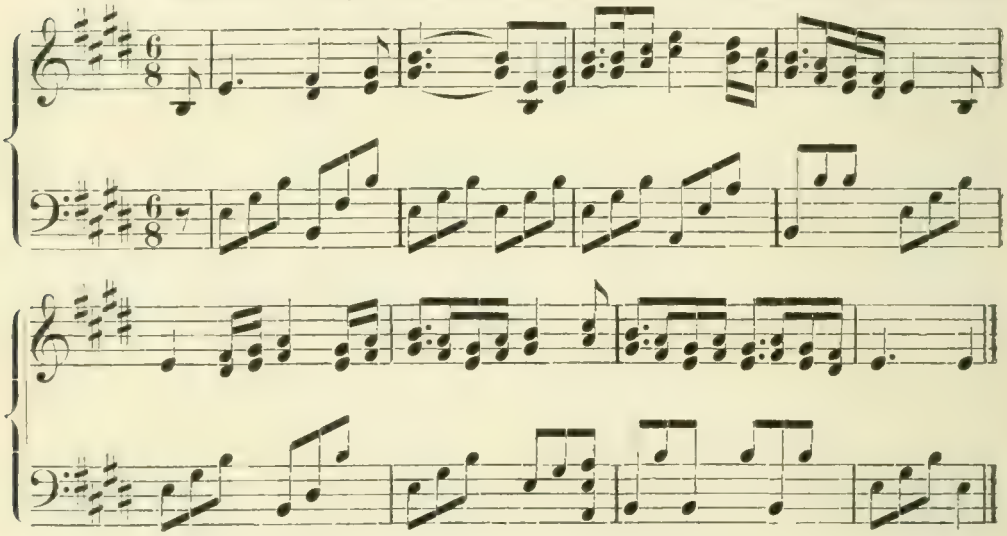




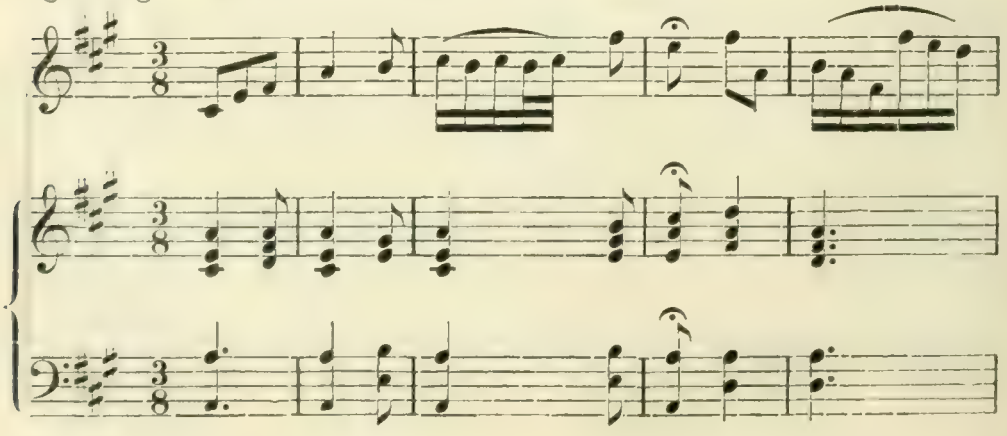
No. 4. Jonische Tonleiter in H und E.

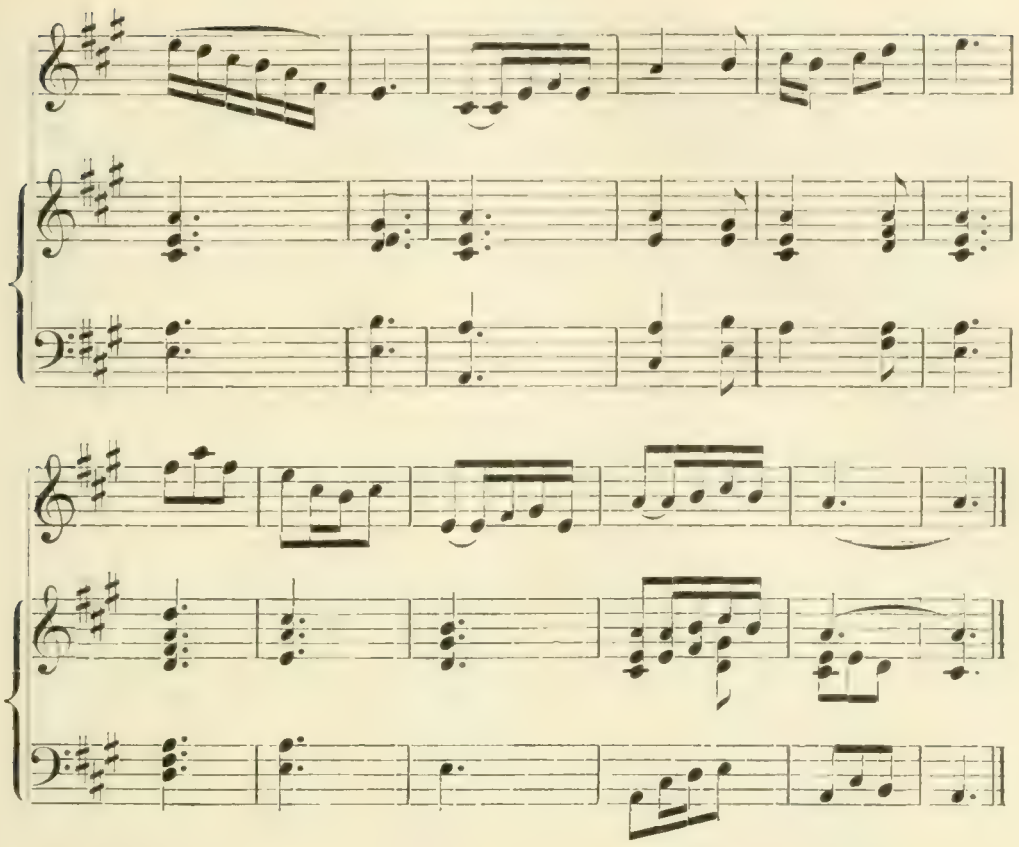


No. 5. Melodie *Chag sed wa chagssed*, mit europäischen Akkorden.

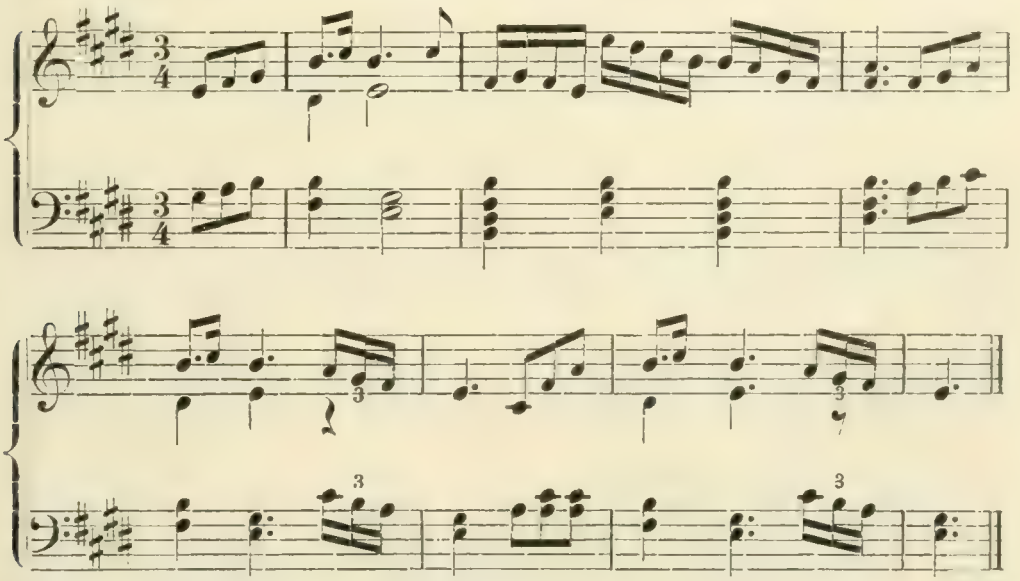


No. 6. Melodie *bDeskyid phunsum thsopspas*, mit europäischer Begleitung.



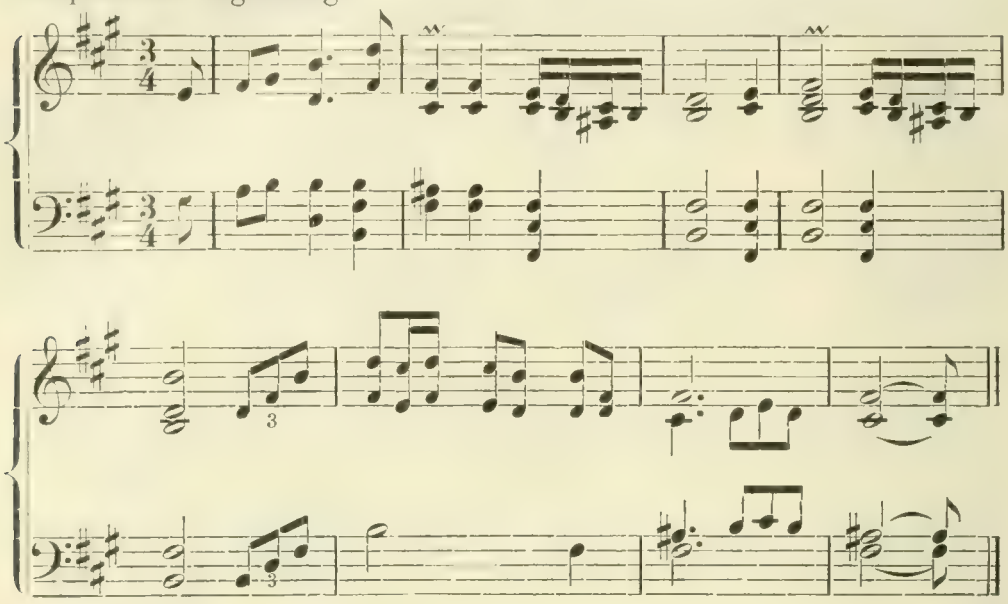


No. 7. Melodie *Thangka bdmoi kha*, erste Weise, mit europäischer Begleitung.

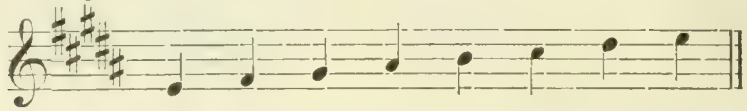


No. 8. Dorische Tonleiter in A dur.

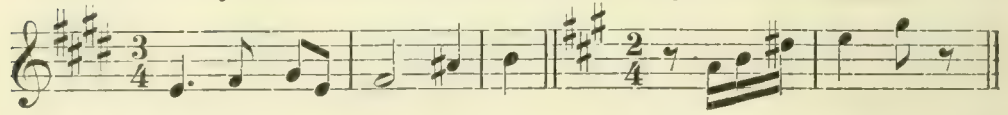
No. 9. Melodie *Thangka bdemoi kha*, zweite Weise, dorisch, mit europäischer Begleitung.



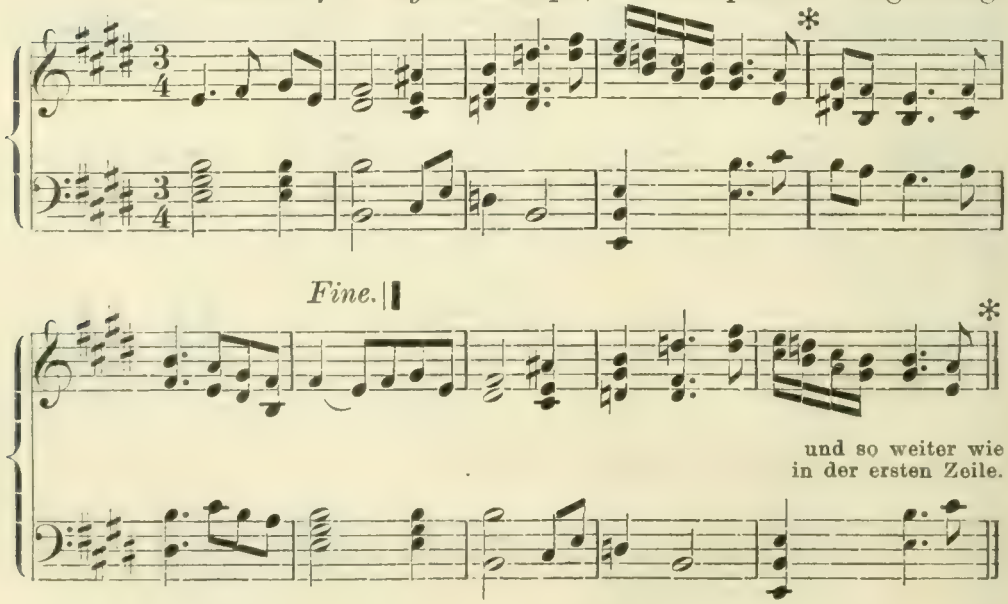
No. 10. Lydische Tonleiter in H dur.



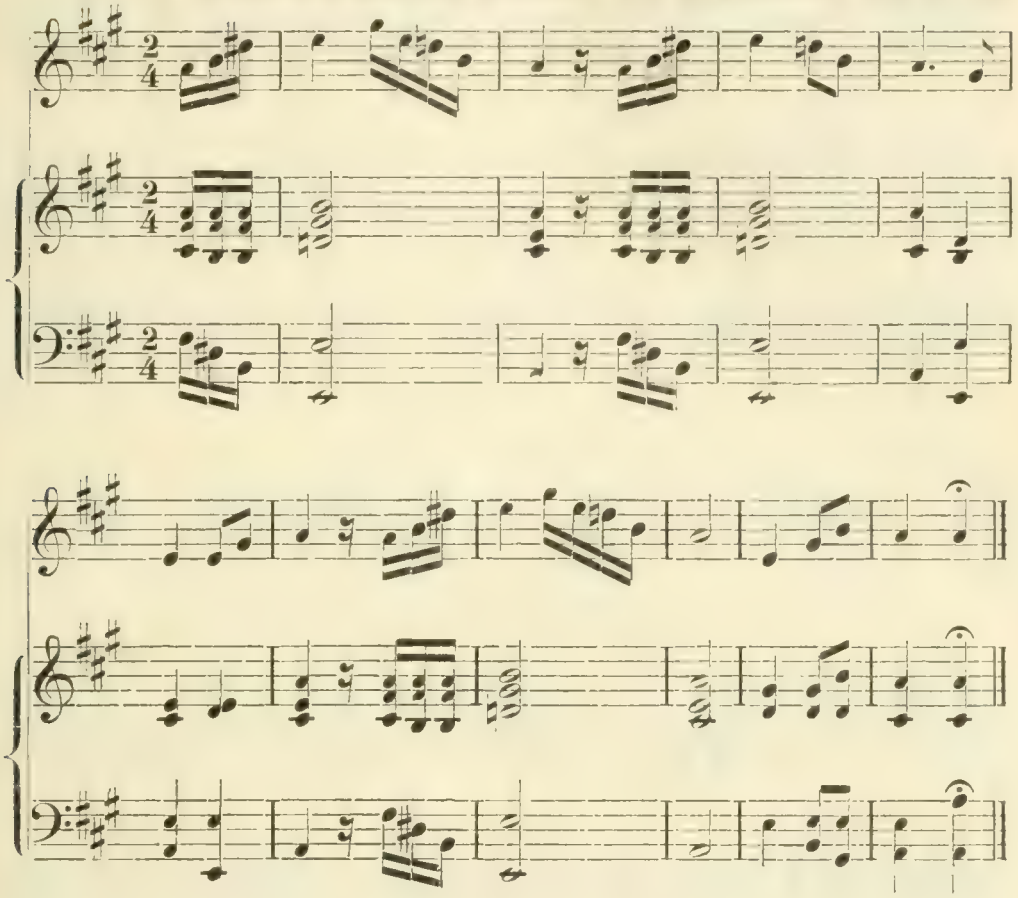
No. 11. Lydische Melodieteile aus den folgenden Melodien.



No. 12. Melodie *γSer mgar mkhaspa*, mit europäischer Begleitung.

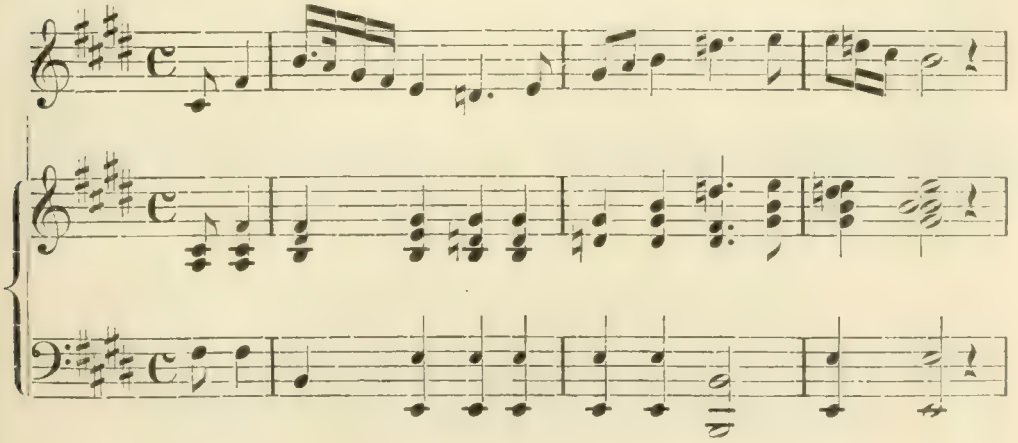


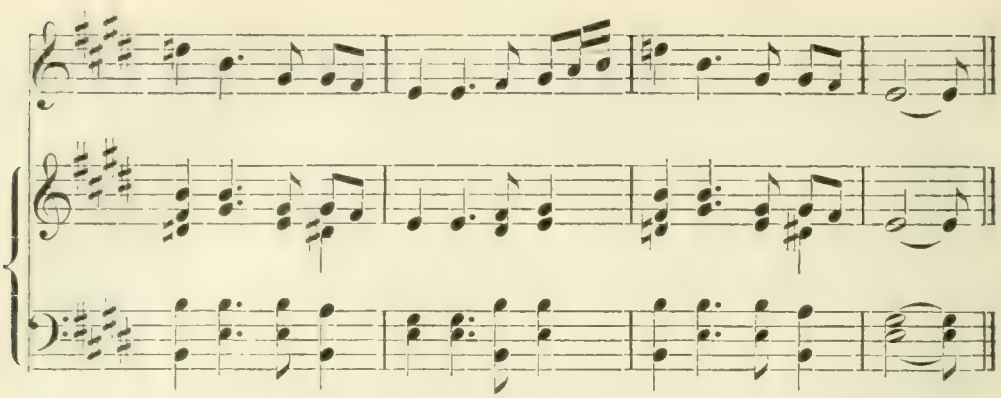
No. 13. Melodie *Udumbara bzhindu*, mit europäischer Begleitung.



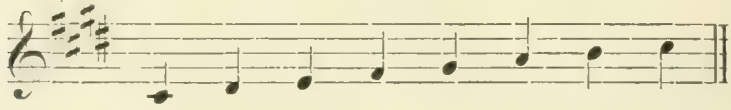
No. 14. Mixolydische Tonleiter in A dur.

No. 15. Melodie *bKrashis phunsum thsogspas*, mixolydisch, mit europäischer Begleitung.

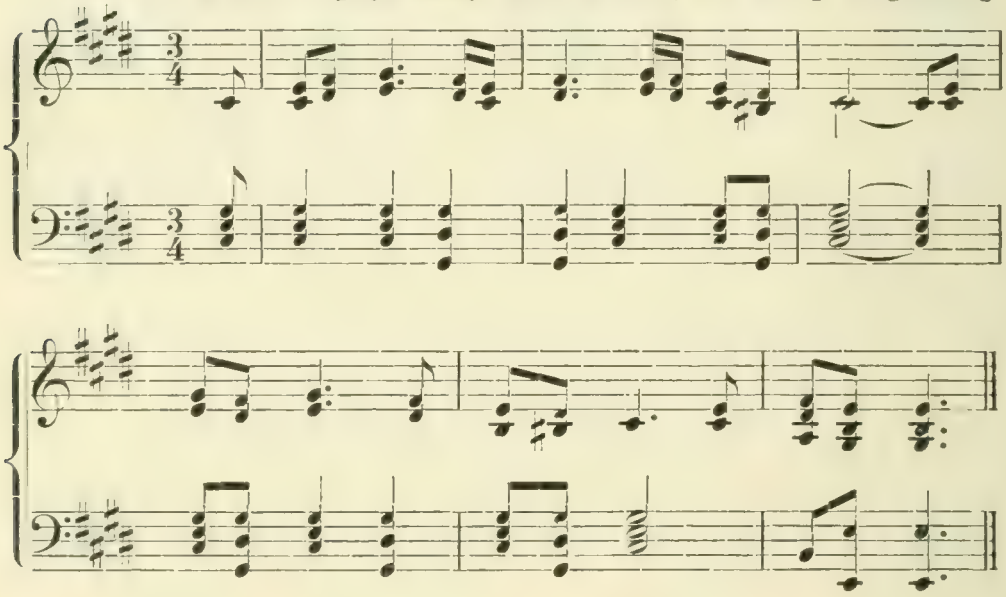




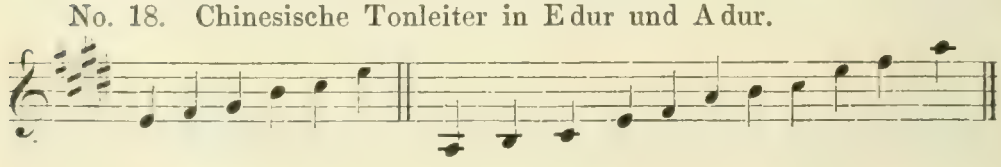
No. 16. Äolische Tonleiter in E dur.



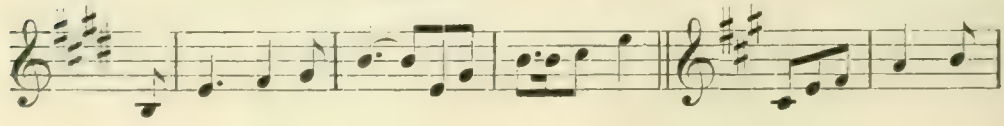
No. 17. Melodie *Aphyi thang dkar*, äolisch, mit europ. Begleitung.

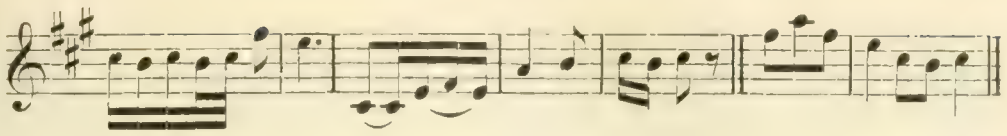


No. 18. Chinesische Tonleiter in E dur und A dur.

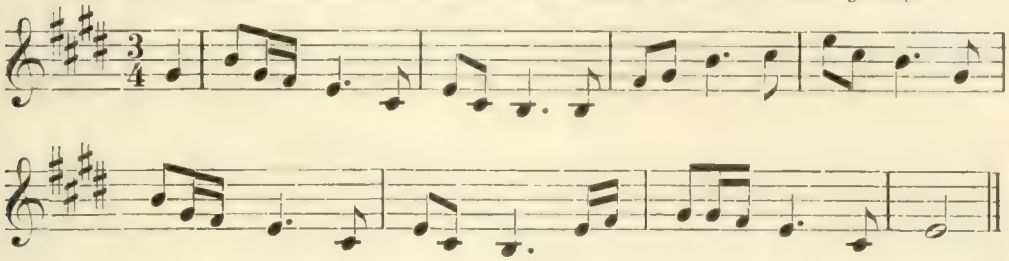


No. 19. Chinesische Melodieteile aus Mel. No. 5 und No. 6.

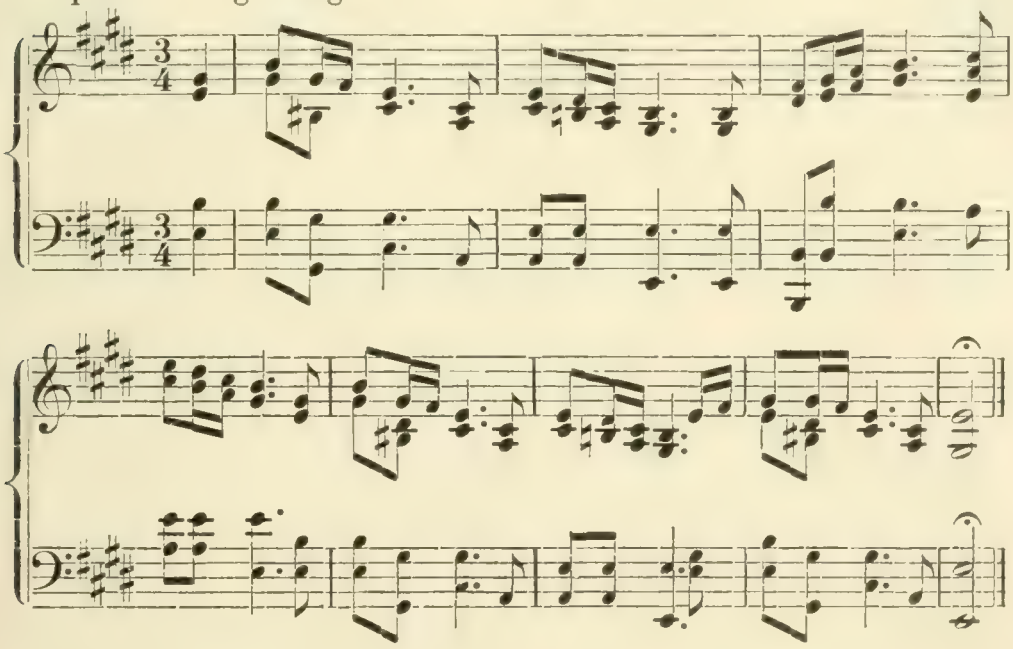




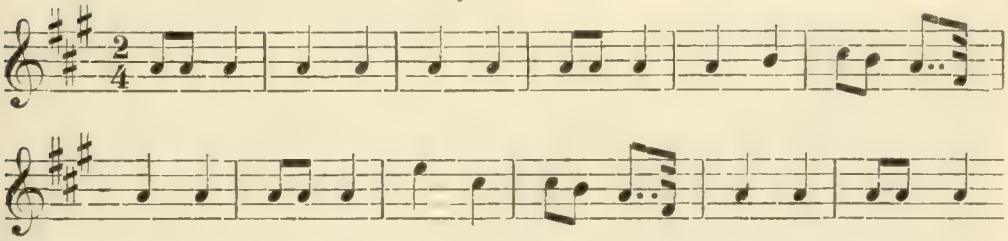
No. 20. Chinesisches Gerüst der Melodie *Yado Thsering skyid.*



No. 21. Melodie *Yado Thsering skyid* in gewöhnlicher Gestalt mit europäischer Begleitung.

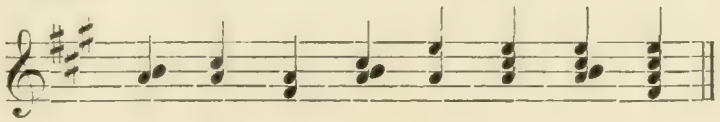


No. 22. Melodie eines *Las yso*

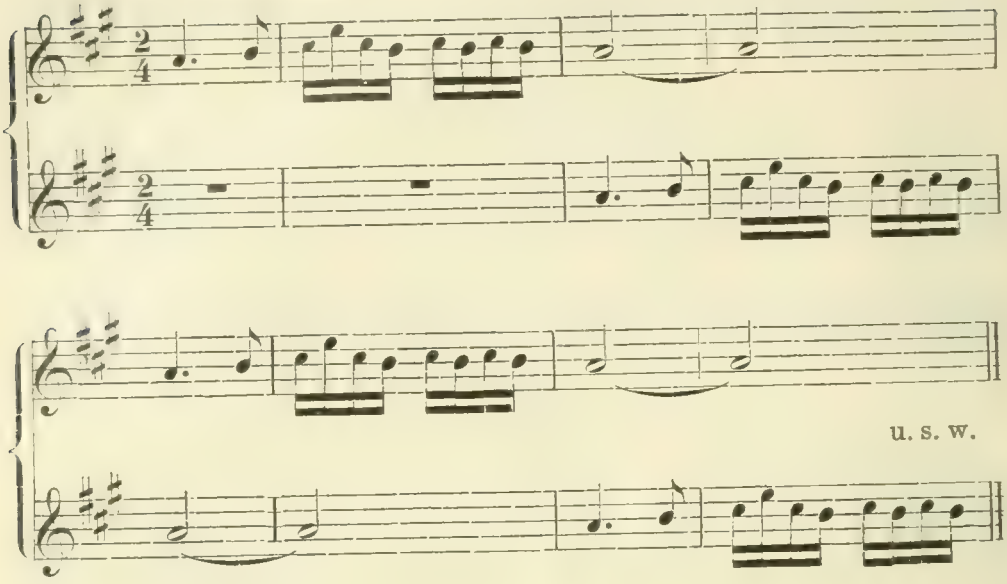


und so weiter mit freier Verwendung der vorstehenden Figuren.

No. 23. Akkorde, welche durch die verschiedenen Einsätze beim *Las yso* entstehen.



No. 24. *Thong skad.*



# The Pahlavi texts of the Yasna Haptaṅghāiti, Yasna XXXV—XLI (XLII) edited with all MSS. collated.

By

**L. H. Mills.**

## Yasna XXXV.*)

Praise to Ahura and the Immortals; the practice and propagation of the Faith.

1 *Aūharmaẋd*[1] *ī*[2] *aharūv' ī*[3] *aharāyīh rat' yeẋbexūnam*[4] [*man'*[5] *ratīh pavan*[6] *frārūnīh*[7]]. *Amešáspendān'*[8]**) *ī*[9] *hūxvatāyān*[10] *ī hūdehākān'*[11] *yeẋbexūnam*[12].

2 *Harvispgūn'*[13] *ẋag ī aharūvān'*[14] *stī*[14] *yaẋōm*[15] *man'*[16] (*ī*) *mēnavadān*[17] *va*[18] *man'-iċ* (*ī*)[19] *stih*[20].

3 *pavan*[1] *arẋūk'*[2] *ī*[3] *av'*[4] *ẋag* (*ī*)[5] *sapīr aharāyīh* [*avāyast'*[6] *ī*[7] *val*[8] *kār*[9] *va kirfak' rāī*] *va*[10] *arẋūk'*[11] *ī*[12] *dēn' ī*[13] *šapīr*[14] *ī*[15] *maẋdayaštān*[16] (or *-yasnān*) [*avāyast*[17] *ī*[18] *av'*[19] *dēn' rāī*].

Subjective religion.

4 (*II*) [*zōt'*] *Hūmatān' hūxtān' hūvarštān' man*[1] *latamā'ċ*[2] *dahešn' aẋaš*[3]***) *pavaniċ*[4] *ẋag*[5] *ī ẋagāī dahešn'* [*aēγaš latamā va*[6] *tamā'ċ nēvakīh aẋaš*[7]]

5 *ẋag ī varẋīt'* [*vad*[8] *kevan*][9] (*va*) *ẋagīċ ī*[10] *varẋī-aīt'* [*min kevan frāẋ'*],

6 *havam mē'im giriftār*†)[11] (sic) [*aēγ av'*[12] *nafšā vebedūnam-ē*[13] (or *vaxdūnam-ē*?); *ẋagiċ ī gabrā av' gabrā barā*[14]] *avaspārtār*[15] (so) [*va*[16] *kirfak' ī pavan dāt' rās*] *ċēgōn' šapīr havam* [*aēγ*

---

*) For a critical free rendering of the original see S. B. E. XXXI, pp. 281—291 (1887). A 2d Ed. of Y. IX with Orig. Av. text, Ner.'s sansk. and the Persian on plan of Gāθas will appear in 1905; trls. JRAS., 1901—04, etc.

**) So better than with the irrational *ō* (*amešō-*) possibly *ameš'spendān'*.

***) See the *aẋaš* below; so better (though C.'s *aẋaś* is not conclusive, as he seldom or never has *afaš*); see Nēr.'s "*tair eva*".

†) Mistaking the radical meaning.

*čegōn' pāhrūm*[17] *av' nafšā vebedūnam-ē*[18*])] [(*vačist' bīšām-rūtīg gōvešn'*[19])].

7 (*III*) *Av' denā aētūn' adin kāmak' yehabūnam*[1] *aūharmažd*[2] *man*[3] *aharāyīh* (*ī*) *nēvak'* [*dēn'*[4]];

8 *aētūn' denā mēnōmič*[5] *va*[6] *yemalelūnamič*[7] *va varžōmič*[8],

9 *aēγ'am*[9] *min aētān'* [*anšūtāān'*] *pavan kūnešn' pāhrūm havāt bayen kolā II* (*dō*) *axvān'*[10] [*aēγ mižd yehabūnānd*][11].

The Care of the Herds.

10 (*IV*) *žāg ī gōspendān' dahešn'*[1] [*mayā va vāstarg*[2]] *va*[3] *žag ič ī valāšān kūnešn' vāhīšt*[4] (sic) [*valāšān anšūtāān'*[5] *ī bayen denā*[6] *yažešn'*[7] *kār ī pāhrūm*] *farmāyešn'*,

11 *afšān*[8] *rāmešn'ič*[9] *va vāstarič dahešn'* [*va*[10] *gōspendān' rāmešn' va*[11] *avībīmīh*[12]],

12 *manič*[12] *vašimmūnāk* [*aēγaš aērpatistān'*[13] *kart'*[14] *yegavīmūnēt'*] *va*[15] *man'ič*[16] *avašimmūnāk* [*aēγaš lā kart' yegavīmūnet*[17] *aš*[18] *aētūn' kūnešn' aēγaš bīm*[19] *lōīt'*[20]] *va*[21] *man'ič šalītāīh*[22] *va manič ī*[23] *apātaxšahīh*[24].

Xša$\vartheta$ra and his influence.

13 (*V*) *Valič*[1 2] *av'*[3] *valā ī*[4] *hūxvatāītūm*[5] (or "*-tiyātūm*"?) *adīn'*[6] *xvatāyīh*[7] *min žag*[8] [*amatam*[9] *mē'im aēγam*[10] *nēvakīh ažaš*[11]]

14 *yehabūnam*[1] [*benafšā*] *va*[2] *čāšam*[3] [*av' aīsān' aēγ barā yehabūnēt'*] *va žagīc ī*[4] *vaxdūnam-ē*[5] (*vebedūnam-ē*?) [*aēγ dārešn' barā vebedūnam-ē*[6] (*vaxdūnam-ē*?)**)

15 *av' man' aūharmažd va ašavahišt'ič*[7] [(*vačist bīšamrūtīg*[8] *gōvešn'*[8])].

Knowledge and propagation.

16 (*VI*) *Aētūn'*[1] *žag ī* [*kolā II* (do)] *žakar va nairīk*[2] *ākās*[3] *yehvūnd āškārak*[3];

17 *aētūn' žag aīt' vēhīh* [*va*[4] *dēn'*] *va*[5] *žagič* (*ī*)[6] *ākāsīhā*[7] *yehabūnd* [*av' aīšān'*[8] *aēγ barā čāšēnd va*] *varžēndič*[8] *žagāī frāž*[9] *av' valā*[10] *ī žagāī ākāsēnēnd*[11];

18 *valāšānič*[1] *ī*[2] *žagāī aērpat' aētūn*[3] *aīt'*[4] *čēgōn' žag*[5] *varžēnd* [*aēγ žag ī hāvišt vebedūnyēn*[6] *valā*[7] *mē'im yal*[8] *važlūnyēn*[9] *va*[10] *žag ī hāvišt' min aīšān' mē'im*[11] *važlūnet'*[12] *aš*[13] *mē'im lā važlūnēt'*[14]].

19 (*VII*) *žag ī Aūharmažd yažešn' va nīyāyešn' aētūn' min žāg ī lēkūm pāhrūm mēnōm*[1],

*) B. curiously *-namam* so regularly. Should we read *vaxdūnam-ē*?
**) But Nēr. has *karomi*.

20 *va*[2] *žagič*[3] *ī*[4] *gōspendān' kār*[5] [*aēγ min kār ī stih pāhrēj' ī gōspendān'*[6] *pāhrūm mēnōm*[7]].

21 *Aētūn' žag ī lēkūm varžōm*[1] [*dēn'*] *frāžič*[2] *ākāsēnēm*[3] [*av'*[4] *aīšān'*] (*va*) *žag*[5] *ī*[6] *and*[7] *čand pavan tūvān' xvāstar havem*.

22 (*VIII*) *Man'*[1] *pavan aharāyīh aētūn' sardārīh afaš*[2] *pavan*[3] *aharāyīhič vārūnīh*[4] [*aēγ dēn' pavan sardārīh*[5] *va vārūn yaxsenūnēt.*

The other good (or "clean") creatures.

23 *Katārčāī*[1] *min aītān'*[2] [*ansūtāān'*] *man'*[3] *zīvešn*(*āō*)*mandīh* [*aētūn' čēgōn' gūft'* [*pāhrūm dahešn' pavan kolā II* (*dō*) *axvān'*[4] (*vačist' bīšāmrūtīg gōvešn'*[4]).

The propagation of the praises.

24 (*IX*) *Denā aētūn' min'*[1] *saxun'*[2] *gōvešnīh* (*ī*)[3] *aūharmažd* [*dēn' ī aūharmažd*] *pavan aharāyīh mēnītārīh ī šapīr frāž yemalelūnam* [*pavan frārūn' am*[5] *mēncšnīh*[6]];

25 *va*[1] *lak' adīn'*[2] *min valāšān' patīresn' āstešnīh va*[3] *frāž*[4] *daxšakīh*[5] *yehabūnam* [*aēγ min amešaspendān'**) *mindavam ī lak' vēš patīram*[6] *va*[7] *pavan daxšak barā vebedūnam-ēč*[9] (so)].

26 (*X*) *min aharāyīh avākīh* [*min ašavahišt kādim'*[11]]**) *va žagič ī*[12] *vēh*[13] *mēnešn' ī vah'man'* (or *vahōman*)[14] *va žagič ī vēh*[15] *xvatāyīh* [*ī*[16] *xšatraver*],

27 *stāyešn' ī lak' aūharmažd* [*am*[1]] *min*[2] *stayešnān' mē'im va*[3] *milayā ī lak' aūharmažd*[4] [*am*[5]] *min*[6] *milayāān'*[7] *mē'im va yežešn' ī lak'*[9] [*am*] *min*[10] *yažešnān' mē'im*[11] [(Yen'hyā (hardly *-hē*) *hātām*[12] *yažešnīgīhā*[13] *bīšāmrūtīg gōvešn'*[14] (*III*+*III*+*III* (*IX*) *vačist' va III gās*))[15]].

## Yasna XXXVI.

*Yašt dadīgar hāt'.*[1]

To Ahura and the Fire.

1 *Aētūn' av' hanā ī*[2] *lak'*[3] *ātaxš*[4] *pavan varžešn' fratūm barā yehemtūnēm*[5] *aūharmažd* [*pavan pāhrēj' va*[6] *šnāyēnītārīh,*

2 *pavan hanā*[7] *ī*[8] *lak' gāsān'*] *pavan hanā ī*[9] *lak' mēnavad ī*[10] *afžūnīg* [*čēgōn' min dēn' pētāk'*].

Warnings and rewards; the Fire.

3 *Man'*[1] *av'*[2] *valā*[3] *ahōīgīh*[4] (so) [*yehabūnēt*[5] *aēγ pavan ātaxš*[6] *anākīh vebedūnyēn*[7]] *žagič av' valā*[8] *ahōīgīh*[9]***) *yehabūnēt'* [*aēγ žagič*[10] *pavan*[11] *valā*[12] *anākīh vebedūnyēn*[13]].

---

*) So better than *amešō-*.

**) So hardly "*kādmun*" except as a derived form.

***) Or *āyudakīh* (?), so, not *ayūkīh*?

4 *Pavan*[14] *hūravāxmanīh av' valā gabrā pavan tūvān' barā*[1] *yehemtunēt' ātaxš ī aūharmaẋd,*

5 *pavan hūravāxmanīh*[2] *av'*[3] *valā*[4] *gabrā*[5] *man' aš hurāvāxmanīh aẋaš*[6] *va*[7] *pavan nīyāyesn'-(āō)mandīh av' valā ī*[8] *nīyāyešn'-(āō)mand*[9] *gabrā:**)

6 *(II) pavan žag-ič*[1] *ī*[2] *mas kār barā yehemtūnēt' [pavan pasāxt*[3] *pavan tan' ī pasīn].*

7 *(III) Ātaxš*[4] *pavan žag ī aūharmaẋd [ākās*[5]**)] *aīt'****) (sic) *[pavan dēn' ī*[6] *aūharmaẋd] va*[5] *pavan mēnavadīgīh*[7] *ākās aīt' žag [aš*[8] *aīt' amat aš pavan varahrānīh*[9] *barā yetībūnd*[10]

8 *afžūnīg*[11] *aīt*†) *[nafšā*[12]*] vad*[13] *amat av'*[14] *valā*††) *ī lak' šem čēgon' vāẋīst'*[15] (so††)).

The Fire approached.

9 *(IV) Av' valā*[1] *ātaxš ī Aūharmaẋd*[2] *ī lak'*[3] *pavan žag ī kolā II (dō) barā yehemtūnēm*[4] *[aēγaš hīhr*[5] (sic) *ī*[6] *mēnavad va*[7] *stīh*[8] *afaš laxvār yaxsenūnam-ē*[9]*].*

10 *Pavan žag ī šapīr*[1] *mēnešn' av' lak'*[2] *pavan*[3] *žag ī*[4] *šapīr tarsakahīh*[5] *[av' lak'],*

11 *pavan žag ī šapīr farẋānakīh av' lak'*[6] *pavanič kūnešn' va gōvešn' barā yehemtūnēm.*

The Fire praised.

12 *(V) Nīyāyešnēnīh*[7] (sic)†††) *[afam āvāmēnīh*[8] (sic)*†) *lak' aūharmaẋd [aēγam*[9] *ī āvām pavan lak' yehvūnāt].*

13 *(V) Pavan harvisp'*[1] *hūmat' av'*[2] *lak' va*[3] *pavan harvisp'*[4] *hūxt' av'*[5] *lak'*[6] *va*[7] *pavan harvisp'*[8] *hūvaršt' barā yehemtūnam.*

The Body of Ahura.

14 *(VI) Nēvak*[1] *hanā*[2] *ī*[3] *lak' kerp' afat' žag*[4] *min kerpān' nevēdēnešn'*[5] *yehabūnam aūharmaẋd [aēγ bayen*[6] *gēhān' γal yemalelūnēm*[7] *aēγ kerp' hanā*[8] *ī lak nēvaktar*[9]*].*

15 *Denā*[1] *[rūvān'] av' žag*[2] *ī*[3] *rōšānīh ī*[4] *bālīst' [va*[5] *min*[6] *žag ī pavan čašm pētāk' bālēnēnī*[7]*],*

*) Blunder, or reading "*nā*".

**) Does this *ākās* look back to the meaning "*dānākīh*" for *mažda*? or is it an anticipation of the translation for *vōi* in which a form like *vaẹda* was supposed to lurk the Avesta-pahlavi ɔ (= *i*) is also the Pahlavi "*d*".

***) So curiously for *ahī* here; see also 8 Nēr. follows it in both places.

†) Again for *ahī*.

††) So better understood as citation in Avesta characters.

†††) The 1st pl. term mistaken for the 2nd singular. Nēr. *namaskūraya mām.*

*†) Nēr. *ṛnaya mām m. kila me ṛnam trayā b'ūyāt.*

16 *tamā*[8] *aēγ žag*[9] *ī*[10] *xvarxšēt'*[11] *gūft'* [*aēγam rūvān' av'*[12] *xvarxšēt' pāyak*[13] *yēhemtūnāt'*[14]] [(*yen'hyā* (hardly "*yen'hẹ*"?) *hātãm yažešnīgīhā*[16] *aēvakīh(ā)āmrūtig*[17] *gōvešn'*. (*III III* (*VI*) *vačist' III gās*[19]))].

## Yasna XXXVII.

*Yāšt sadīgar hāt*[1]

To Ahura and the Good Creation.

1 *Latamā aētūn yezbexūnam* [2] *aūharmažd man' gōspend' yehabūnt'*[3] *va*[4] *aharāyīhīč yehabūnt*[5] .·. *afaš mayā-ič*[6] *yēhabūnt'* .·. *va*[7] *aūrvarič ī šapīr*,

2 *afaš*[8] *rōšanīh yehābūnt'*[9] *va būmič ī*[10] *harvisp'*[11] *avādīh*[12] [*ī bun'*[13] [14] *va bar*[15]].

3 (*II*) *valā man' xvatāyīh*[16] *va*[17] *maših pataš*[18] *afaš*[19] *hūpānakīh*[20] *ažaš*[21].

4 *žag aētūn' min yaštārān'* [*ī bayēn denā gehān'*[1]] *pavan pēšrōvešnīh**) (sic) *yežbexūnam*[2] *pavan* [*pēšānpāyīh*[3] (so)],

5 *man' pavan gōspend-(āō)mandīh kētrūnd* [*valāšān' yaštār*[4]]

6 (*III*) *žag*[1] *ī aētūn' man' xvātāī***) *šem*[2] *va pavan dānākīh*[3]***) *dōšit' yegavīmūnēt'*[4] [5] *afžunīgīh yežbexūnam*.

7 *valā man' lanākān'*[6] *tan' va jān' žīvešn' afaš*[7] *yežbexūnam*[8].

The Fravašis, Aša, Vah'man and the Law.

8 *Valā man' aharūvān' fravāhar žakarān' va*[9] *nairīgān'*[10] [*nēvakīh*[11] *afaš*[12]] *yežbexūnam*[13].

9 (*IV*) *Ašavahišt* [*aharāyīh*] *aētūn' ī*[1] *pāhrūm yažōm*[2].

10 [*ašavahišt'*[3]] *ī*[3] *nēvāk'*[4] *ī*[5] *afžūnīg ī*[6] *amarg*,

11 *ī*[7] *rōšan'* [*tan' ī*[8] *valā*] *man' harvisp'*[9] *avādīh* [*nevakīh ažaš*[10]];

12 (*V*) *žagič ī*[1] *vēh mēnešnīh*[2] [*ī*[3] *vah'man* (? *vahōman*)] *yežbexūnam*[4], *va*[5] *žagič ī*[6] *vēh xvatāyīh*[7] [*xšatraver*],

13 *va*[1] *žagič ī šapīr*[2] *dēn' va*[3] *žagič ī šapīr*[4] *sardārīh* [*haurvadat*[5]] *va*[6] *amer'dat*†) *va*[7] *žagič*[3] *ī vēh*[9] *dōīsar*[10] (sic)††) *bōndag*[11] *mēnešnīh* [*ī*[12] *spendarmat*]. [(Yen'hyā hardly *-hẹ*)[13] *hātãm yazešnīgīhā*[14] *aēvakīh(ā)-āmrūtīg*[15] *gōvešn'* (*III*+*III* (= *VI*) *vačist' lavātā III gās*)].

---

*) A form of this meaning was probably seen in the termination; so, erroneously.

**) *Ahuiryā* so rendered. Is it *xvatiyā*?

***) N. B. *mazdā* rendered *dānākīh*. Ner. *mahājñānatayā*.

†) Better *amer'dat* than *amerōdat*.

††) Is this *dō-īsar* false for *gō-sar* = *fsērat*?, *fsē* referred to "*pas*", and "*rat*" rendered by "*sar*".

## Yasna XXXVIII.

*Yašt čahārūm hāt'*

To Ahura's *γna*'s; the waters.

1 *Denā damīg levātā vagdān aētūn' yežbexūnam*[1],

2 *man' lānā būrtār va*[2] *man'-ič*[3] *lak'*[4] *vagd aūharmažd* [*aēγ lak' nafšā*].

3 *min aharayīh avākīh*[5] *min ašavahišt' kādim'*[6]*) (so) *pavan kāmak'*[7] *ī*[7] *valāsān' yežbexūnam*[8],

4 (*II*) *amat pavan afzūn'*[9] *āyūžānd*[10] *va*[11] *pūrsešn' ī*[12] *bōndag mēnešnīh* [*aēγ žag mindavam pūrsānd*[13] *ī*[14] *lekūm*[15] *afžūnīg*[16] *yehvūnāt*[17], *va'*[18] *li*[19] *bōndag mēnešnīh yehvūnāt*].

5 *žag ī šapīr tarsagahīh*[1] [*pavan valāšān'*[2] *am yehabūnēt*[3]] *va*[4] *žag ī*[5] *šapīr xvāhešn'* [*xvāstak'*].

6 *Va*[6] *žag ī šapīr afžūn'*[7] *va*[8] *žag ī šapīr frāž vāfrīgānīh va*[9] *žag ī šapīr*[10] *pārend*[11] *yežbexūnam*[12].

7 (*III*) *mayā aētūn' yežbexūnam*[1] *ī*[2] *maękaiñt(īš)*[3] *yažešn'*[4] *ī* [(? *pašñāi*[5])**) *pavan aūrvar mē'im yegavīmūnēt' mīvāh*[6] (?)] *va*[7] *žag*[7] *ī hębvaiñt(īš)*[8] *ī*[9] *gīrān tačešn' žagič ī*[10] *fravāž-(anhō)*[11] [*ī vārānīg'*[12]],

8 *va*[1] *žag ī ahurānīš*[2] [*armēšt' va čāhīg*[3] *va*[4] *avārīgič*[5] *mayā(č)*[6] *ī*[7] *anāmčaštig'*] *va*[9] *žag*[10] *ī ahurahyā*[11] [*ī šōisar*] *va*[12] *žag ī havapaŋhāō*[13] [*mīšag*[14]] *ī hūvatargīh*[15], *lekūm* [*amān yehabūnēt' aēγ mān nam*[16] *bayen tan' rōvāk' yehvūnāt'*],

9 *h-v-g-ž-akīh*[1]***) (sic) *ars*[2] *va*[3] *hūšnāyešnīh*[4] [*aēγ mān xūīh*[5] *min tan' barā yātūnāt'*[6]] *va*[7] *žag ī*[8] *bayen kolā II* (do ?) *axvān' kāmak'*[9] [*mīšga'*[10] (so)],

10 (*IV*) *aētūn' lēkūm man' šapīr* [*havēt*[1] *atūn'*[2]] *aūharmažd šem*[3] *yehabūnt'*[4]

11 *ī vēh*[5] *dehāk*[6]] *va*[7] *man'*[8]*-aš*[9] *av'*[10] *lekūm yehabūnt pavan valāšān' lekūm yežbexūnam*[11].

12 *afam pavan valāšān'*[1] *franāmāt'*[2]†) (so) *afam pavan valāšān' nīyāyešnēnāt'*[3] (so) *afam pavan valāšān' āvāmēnāt'* (so).

13 (*V*) *Mayā*[4] *ī*[5] *lekūm*[6] *žag*[7] *ī ažīš lekūm* [*xuyūk'*(?)] *va*[9] *žag ī mātrēš*[10] (so) *va*[11] *lekūm* [*mayā*[12] *ī*[13] *bayen hambandešnīh ī zakarān*[14] *va*[15] *vagdān'*[16] *tōxm*] *va*[17] *žag ī agenyāo*[18] [*xūn*[19]] *va*[20] *žag' ī*[21] *daryōš-*[22]*dāyak*[23] [*āvānītār*[24] *mayā bayēn*[25] *pūsdān'*[26]],

14 *žag'*[1] *ī*[2] *vīspōpaitīš*[3] *žag ī*[4] *gūft'* [*mayā ī pavan*[5] *aūrvarān*[6] *va*[7] *asn' ī*[8] *aūrvar pataš vaxšī-ait'*[9]] *va*[10] *žag ī pāhrūm*[11] *va*

---

*) So better than *kādmun*.
**) = *paršñāi* (?), is omitted by B (Pt+4).
***) Is it *hū-ašk-īh* (?); see ars. or *h-ū-g-žh* + terminal *-akīh*?
†) Or *fravāmēnāt'*; Nēr. *prakāšayāmi*.

*nēvaktar* [*mayā* *ī*[12] *tōxmak'*[13] *ī*[14] *min*[15] *aūrvar*] *aētūn' av'*[16] *lekūm man' šapīr havēt*[17] *rāt'* [*havam*[18]],

15 *man' pavan dīrang*[1] *bāžāīš*[2] (sic) *yežrūnyēn*[3] *bayen žag*[4 5] *ī gēhān'**) (?) *tan' barā*[6] *pavan yūīt'-dahešnīh*[7] *va yūīt'-gōvešnīh žag*[6] *ī*[8] *mātarō jītayo'* [*šīr*[9]] [(yen'hyā (hardly *-hē*) *hātâm yažešnīgīha*[10] *aēvakīh(ā)āmrūtīg*[11] *gōvešn'* (*III*+*II* (= *V*) *vačist III gās*)[12]].

## Yasna XXXIX.

*Yašt pančūm hāt'.*

To the Soul of the Herds, etc.

1 *Latamā aētūn' yežbexūnam*[1] *man'*[2] *žag ī gōspendān' ruvān'*[2] *(va)*[3] *tan'*[4]** (sic) [*xayā*][5]***) *yehabūnt'* [*aūharmažd*],

2 *va žag ī lanākān' rūvān'*[5] *va*[6] *pasūīgānič man' lanā žīvešn'*[7] *xvāstār*[8] *havand* [*nēvakīh aš yehabūnt*],

3 *valāšānič*[1] *ī*[2] *lak'*[3] [*va*[3] *žag ī artēštār*] *valāšān' va*[4] *man' havand* [*vāstryōš*[5] *aš yehabūnt*[6 7]].

4 (*II*) *daitīgān'ič*[8] *ī*[9] *asvārān'*[10] *man'*[11] *rūvān' ašān' yežbexūnam*[12].

5 *žag ī aharūvān' rūvān' aētūn' yezbexūnam*[1] *aēγ*[2] *zātagānič*[3] *zakarān*[4] *va nairīkān'ič*[5],

6 *man' valāšān'*[7] *šapīr-dēn'* [*havand pavan aēvak-ratakīh*[8]] *va*[9] *vānītār havand* [*artēštār*[10]] *va*[11] *vindešn'*[12] *havand*[13] [*vāstryōš va*[14] *šapīr gabrā havand asravan*].

To the August Immortals.

7 (*III*) *žag*[1] *ī*[2] *latamā*[3] *aētūn' yežbexūnam*[4] *šapīr* [*žakar*] *aē*[5] *va*[6] *žag*[7] *ī*[8] *šapīr* [*vagd*] (*va*) *žagāī*[9] *amesaspendān'* †).

8 *man' afzūnīg*[1] *havand*[2] *va*[2] *amarg va*[3] *hamāī*[4] *zīvandīg'*[5] *va hamāī sūt'*,

9 *man' pavan vah'man'* (? *vahōman*††)) *ketrūnd* [*pavan frārūnīh*[1]] *va man'ič aētūn'* [*vah'man'* (*vahōman'*††)) *aš*[2]†††) *yežbexūnam*].

Adorations rationally offered.

10 (*IV*) *cēgōn'*[1] *lak' pavan žag ī kolā II* (*dō*) [*mindavam*[2] *ī mēnavadān'*[3] *va stih*] *aūharmažd mēnešn' havih* [*aēγ mindavam*[4]

---

*) Is it *žag ī šān tan'*? so more rationally; Nēr. om.
**) *tan*, or *xayā*, belongs in the gloss.
***) Or *aš*; Nēr. *tam*.
†) Better *amešáspendān*, than *amešō-*.
††) Should this be *vah'man*?; the *ō* is hardly rational
†††) hardly *xayā*.

*ī lak'*[4] *yal mēnešn'*[5]] *va*[6] *gōvešn' havih va*[7] *daheśn'*[8] *havih* [*aēγ mindavam*[9] *γal gōvešn' va daheśn' havīh*] *va*[10] *varžešn' havīh ī šapīr*[11] [*yehabūnt'*[12]],

11 *aētūn'*[1] *žag av' lak' yehābūnam*[3] [*benafšā*] *va aētūn'*[4] *čāšam* [*av'*[7] *aīšān' aēγ barā yehabūnt'*[8]] *va*[9] *aētūn' lak' pavan yātūnešn'*[10*]) [*va*[11] *amat bayēn gehān'*[12] *γal*[13 14] *yātūnam*[15] *va γal vāžlūnam*] *yežbexūnam.*

12 *Afam aētūn' nīyāyešnēnih* (sic)**) *afam aētūn' āvāmēnih*[1] (sic)**) *lak' aūharmažd* [*aēγam āvām pavan lak' yehvūnāt'*]. [(*vačist' bīšāmrūtīg*[3] *gōvešn'*)[4]].

Approaches with sacred associations.

13 (*V*) *Pavan šapīr xvešīh*[5] [*ī*[5] *amat lak' ī*[6] *xvēš hāvēm*[7]] *va*[8] *xvēš-rōvešnīh* [*amāt pavan*[9] *xvēših ī lak'*[10] *yegavīmūnēm*[11]].

14 *pavan žag ī šapīr tarsakahīh av' lak' barā yehemtūnam.*

15 (*va*) *pavan*[1] *žag*[1] *ī*[1] *šapīr*[1] *sardārīh*[1] [*amat*[2] *sardārīh pavan frārūnīh vebedūnam-ē*[3]] (*va*) *pavan žag ī šapīr bōndag*[4] *mēnešnīh* [*amat mindavam*[5] *bōndag*[6] *mēnešnihā*[7] *vebedūnam-ē*[8]]. (Yen'-hyā***) *hātām yažešnīgihā*[10] *bīšāmrūtīg*[11] *gōvešn' (IIIII (V) vajist' III gās*[9]))].

## Yasna XL.

*Yašt šašūm hāt'.*

Prayers for Coadjutors. Fidelity and its Reward.

1 *Amat tān' bayen žag ī axvān'*[2] *aētūn'*[3] *mē'im yehabūnānī*[4] *aūharmažd masīh bōndagīh*[4], *pavan kartārīh*[6] [*amāt*[7] *žag mindavam vebedūnānī*[8] *va yemalelūnānī*[9] *zītān'*[10] *masīh va*[11] *bōndagīh pataš*[12] *pētāktar yehvūnāt'*]

2 *rāt'* [*havām*] *av'*[13] *hanā ī lāk' xrat'*[14] *pānakīh*[15] (sic) [*av' den' ī*[16] *lak'*[17]] *min žag amatam mē'im* [*aēγam nēvakīh min žag*],

3 *man' mīžd av' manīgān'*[1] *frāž yehabūnīh*[2] *žag ī*[3] *av' dēnīgān'* [*avāyat' yehabūnt'*[4]] *aūharmažd,*

4 (*II*) *va žag ī valā*[5] *žag av'*[5] *lanā yehabūnih*[7] *pavanič denā axvān' pavanič* (*žag ī*) *mēnavadān',*

5 *aēγ aētūn' pavan žag ī aētūn' mē'im yehemtūnēm*[8]

6 *av'*[9] *hanā ī lak' hamxākīh* [*hamkartārīhič*[10]] *ī*[11] *aharāyīhič*[12] *va*[13] *hamāī*[14] *vad av' visp'* [*vad*[15] *tan' ī*[16] *pasīn'*].

---

*) A curious freedom or a curious blunder for *āiš*, which occurs elsewhere.
**) Mistaking *-mahī* for *-ahī*.
***) Hardly *yen'hē*.

The desired Persons.

7 *(III) Yehabūnīh*[1] *am aētūn' žag ī*[2] *gabrāān'*[3] *aūharmažd*[4] *[hāvištān' ī gabrāān ī aērpatān'*[4]*] ī*[5] *aharūvān' ī aharāyīh kāmak'*[6] *[va žag (ī) aērpatān'*[7]*],*

8 *ī amatšān āyābānd*[9]**) (sic, or āxēzānd?) [am*[10]*] av'*[11] *žag ī dēr yehemtūnešn'*[12]***) (va) afzūn' [(av') tan' ī pasīn'] pavan žag ī*[13] *stavar [pavan kār] hamxāk [yehvūnānd** (so)[14]*].*

9 *Av' lanā žag ī*[1] *[lanā] rāmēnītār [yehabūnīh*[2]*].*

10 *(IV) aētūn' pavan*[3] *nafšā va*[4] *aētūn' vārūn'*[5] *va*[6] *aētūn' hamxāk am***) havat [aēγ am yehvūnāt*[7]*],*

11 *amatšān' āxēžānī* [8] (or *āyābānī*) *aētūn' pavan žag ī*[9] *lekūm aētūn'*[10] *havat* (sic) *aūharmažd aharūv va rāst' [havat] pavan īšt' rāt'*[11] *[havat pavan xvāstak'*[12]*]. [(yen'hyā* (hardly *yen'hē*) *hātâm yazešnīgīhā*[13] *aēvakīh(ā)āmrūtīg*[14] *gōvešn' (IIII (IV) vačist' ī III gās*[15]*))].*

## Yasna XLI.

*Yašt haftūm hāt'*[1].

Ahura as King, as Life and as Rewarder.

1 *Stāyešn' va*[2] *vaxdūnešn'*[3] (sic) *va*[4] *nīyāyešn' av aūharmažd va*[5] *ašavahišt'ič,*

2 *yehabūnam va'*[7] *nafšā*[8] *va*[6] *čāšam*[10] *[av' aīšān'*[11]*] va*[12] *žagič*[13] *nevēdam*[14] *[pavan gūft'].*

3 *(II) žagič ī*[1] *šapīr xvatāyīh*[2] *ī*[3] *lak' aūharmažd barā āyābēnī*[4] *hamāī*[5] *vad av' visp'.*

4 *žag*[6] *ī šapīr' xvatāī* (? *-tiyā*)[7] *lak' av' lanā man' zakar va nāīrīg*[8] (so?) *[havēm*[9]*] at*[10] (?) *pāta'xšahēnēt'*[11]†).

5 *bayen kolā II (dō) axvān' aīt'ān*[12] *hūdehāktūm*[13].

6 *(III) [amāt] hūfirmānīh*[1] *ī lak [aēγ*[2] *firmān' ī*[3] *lak'*[4] *yedrūnānī*[4]*] va afzūn*[5] *[aēγ mindavam ī*[7] *lak' afzāyēnī*[8] *afat yažešn' min aharāyīh avākīh yehabūnānī*[9] *[aēγat min ašavahišt' kādim'*[10] (so) *γal yažānī*[11]*].*

Life in the two worlds from Ahura.

7 *Aētūn' min lak' lanā*[1] *tan'*[2] *va*[3] *jān' havāt'*[4] *[aēγ mān'*[5] *apagayęhyā* (hardly *-ęhē*?)††) *al yehvūnāt'].*

---

*) Can we read *āxēžānī* or *āyābānī* and *yehabūnānī* against Nēr. who reads *-ānd*? The rendering is of course chaos as a translation.

**) *yehemtūnešn'* seems to translate the syllable *-gāi*!

***) Was this *am havāt* occasioned by the term *-ām af haxemām*?

†) Better simply *pat'xšahēnēt* or *pata'*, than the awkward and irrational "*ō*" in *patōxš-*.

††) A. had begun to write "*yā*" in *-yęhyā*, but cancelled to the other form.

8 *bayen žag ī*[6] *kolā II (dō) axvān' aītān'*[7] *hū-dēhāktūm*[8] [*valā*[9] *yehabūnīh*[10]] [(*vacist' bīšāmrūtīg gōvešn'*)[10]].

The contest for salvation.

9 (*IV*) *Aržānīgēnīh am*[1] [*pavan mīžd pātdahešn'*] *afam žēnešn'ēnīh*[2] *aūharmažd.*

10 *Lak' pavan rāmēnītārīh*[3] *pavan hanā*[4] *ī dēr yehemtūnešnīh*[5*]) (sic) [*pavan tan' ī pasīn'*] *xvāstār pavan hanā ī lak'* [*pavan dēn' ī lak'*[6]] *va amāvand*[7] *yehvūnānī*[8].

A Gladdening besought.

11 *Rāmēnītārīh lak' av' lanā pavan dēr yehemtūnešnīh ī*[1] *jān'*[1] *bayen aītān'*[3] *hūdehāktūm*[4] [*amān' yehabūnīh*[5]].

12 (*V*) *amat av' hanā ī lak' stāyītārīh*[6] *va mānsarīgīh*[7] *aūharmažd.*

13 *mē'im*[8] *yehemtūnānī*[9**]) *va*[10] *xūrsand*[***]) *havānī*[11] *va*[11] *mekadlūnānī*[13***]) [*aēγ*[14] *and*[15] *aēγ barā patīrānī*[16] *va*[17] *xūrsandīhā yal vebedūnānī*[18]]***).

The Reward.

14 *aē mīžd' ī*[1] *av' manīgān' frāž yehābūnīh*[2] [*žag ī dēn' av' dēnīgān' [avāyat' yehābūnt'*] *aūharmažd*[3] [(*vacist' bīsāmrūtīg gōvešn'*[3])],

15 (*VI*) *žag ī valā*[4] *av'*[5] *lanā yehabūnīh*[6] *pavanič denā axvān' va*[7] *pavanič* (*ī*) *mēnavadān'*;

16 *aēγ aētūn' pavan žag ī*[8] *aētūn' mē'im yehemtūnēm*[19].

The eternal Sovereignty as guardian.

17 *av' hanā*[10] *ī lak' sardārīh va*[11] *aharāyīhič*[12] *hamāī vad av' visp'*[13] [(*yažešnīgīhā*[14] *aēvakīh(ā)āmrūtīg*[15] *gōvešn'. hūmatanām' bīsāmrūtīg gōvešn'*[15 16]. *yaϑā ahū vairyō čaϑrūšāmrūtīg gōvešn'*[16]. *ašem vohū srīšāmrūtīg gōvešn'*)]. *Pavan yašt' ī afžār ī IIII+III* (*VII*) *hāt' ī aharūv'*[17] *ī aharāyīh*[18] *rat' yežbexūnam.* (*VII*)[20] [(*yen'hyā* (hardly *yen'hę*) *hātām yažešnīgīhā*[21] *aēvakīh(ā)āmrūtīg gōvesn'*)].

---

*) Seeing a form of *i* (*aę*) = "*to go*" in the term.
**) So for *aōg-* (?).
***) See the first personals in Nēr.

## Yasna XLII (in S. B. E. XXXI).

*(avarvārak' ī haft' hāt' yašt' yažešnīg)*[1]

Appendix to the Haptanghaiti.

To the August Immortals, and to the chief sacred objects.

18 *(I) Yažōm*[2] *lekūm man'*[2] *ameša'spendān'*[3]*) [havēt*[4] [5]] *va*[6] *pavan yašt' ī*[7] *haft' hāt'*[8] *hamdahešnīh.*

19 *žagič*[1] *ī*[2] *avān' xān'*[3] *yažōm*[4] *va žagič ī avān' vatary yežbexūnam*[5].

20 *va*[1] *žagič*[2] *ī*[3] *rāsān'*[4] *yūīt'-rōvešnīh yežbexūnām*[5] *va*[6] *žagič ī*[7] *rāsān'*[8] *hamrasešnīh yežbexūnam.*

21 *(II) va*[1] *giričˇ*[1] *ī avtačīn'*[2] *yežbexūnam*[3] *va varič ī*[4] *av' dahešn'*[5] *yezbexūnam*[6].

22 *va*[1] *afžūnīgič ī*[2] *jūrdāgān'*[3] *yažōm*[4] *va*[5] *pānak'ič ī brīnkar*[6] *yežbexūnam*[7] [8]**).

23 *aūharmažditˇ*[1] *zartūšt'ič*[2] *yažōm*[2] *va*[3] *tērak'ič ī*[4] [5] *albūrž' yezbexūnam*[6] *(III)*[7] *va damīgič va asmān'*[8] *yežbexūnam*[9];

24 *va vāt'ič ī šikuft'*[1]***) *ī aūharmažd-dāt' yežbexūnam*[2] *va*[3] *tērak' ič ī albūrž' yažōm*[3].

25 *va*[3] *būmič*[4] *va*[6] *har visp'*[5] *avādīh yažōm*[6].

26 *žag ī šapīr mēnešn' vah'man* [(? *vahōman'*)†) *va*[7] *aharūvān' rūvān'ič yežbexūnam*[8],

27 *vāsič ī*[1] *pančah-sad*[2] *varān' yažōm*[3] [*aēy*[4] *māhī rā yemalelūnēt*[4]];

28 *va*[5] *xamrā'č ī*[6] *aharūv' yažōm man' yegavīmūnēt' mīyān'*[7] *ī*[8] *žrayah*[8] *ī farāxūkart';*

29 *žrayah*[8] *ī*[9] *farāxūkart' yažōm*[10].

30 *(VI) Hōmič*[1] *ī zargōn ī buland*[2] *yažōm*[3];

31 *hōmič̆h ī*[4] *frāšm'*[5] *ī frēh-dātār*[6] *ī*[7] *gčhān' yažōm*[8];

32 *hōm ī dūrāōš yažōm*[9].

33 *(VI) žagič*[1] *ī avān*[2] *frāž tačešnīh yažōm*[2] *va žagič*[1] *ī vāyān frāž'-fravāyešnīh*[2] *yažōm*[3].

The Priesthood.

34 *žag*[4] *ī*[4] *asravanān laxvār*[5] *yehemtūnešnīh*[6] *yažōm*[7],

35 *man' sātūnānd*[8] *min*[9] *rahīk pavan aharāyīh xvāhešnīh*[10] *av' matā.*

The Amešas.

36 *Harvisp'ič*[11] *ī*[12] *ameša'spendān'*[13] *yežbexūnam*[14] [Yen'hyā *hātām*[15] (*man' min aītān' yazešnīgihā*[15] *aēvakīh(ā)āmrūtīg*[17] *gōvešn'*[15]).

---

*) So better than *ameš̄o-sp. . .* **) The hurricane.
***) B (Pt 4) om. *va mitr' yažat'.*

# *Qalmīqārā* in den syrischen Wörterbüchern.

Von

**Eberhard Nestle.**

Nach dem Martyrium der Stratonice und des Seleucus sollen die beiden in ein Grab bei Cyzicus geworfen werden, wo 15 Leichen im August einen so verpestenden Dunst verbreiten, daß man sich ihm kaum nähern kann. Darum befiehlt der Richter, man solle 4 Nachtwächter nehmen, solle Schwämme mit Riechstoff füllen וקַלְמִיקָרָא דינזיז ריחה „und *qalmīqārā* von starkem Geruch" und sie sollen mit Tüchern auf die Nasen dieser Nachtwächter gebunden werden.

Das Wort קלמיקרא ist im Thesaurus syriacus nur für diese Stelle gebucht: Act. Mart. II, 103 [= ed. Bedjan 4, 13] und erklärt:

> *puteus gradatus*, puteus cum scala qua ad aquam descenditur . . . E *κλίμαξ* formatur, et forte sit *κλιμακάριον*.

Dies ist allerdings die Erklärung von Bar Ali und Bar Bahlul (p. 1793, wo von Duval auf 1790, 9, קלימיקרא, verwiesen wird, welche Form mit י nach ל im Thesaurus fehlt). Daß diese Bedeutung hier rein nicht paßt, liegt auf der Hand. Es wird eine Ableitung von calamus (aromaticus), nicht von climax vorliegen. Assemani übersetzte: Vespillones, qui spongiis odore perfusis muniti, adpositisque ad nares strophiolis beatos Martyres in cryptam inferrent, übergeht also das Wort.

Die Deutung der syrischen Lexikographen steht auch schon bei Castle-Michaelis p. 800, ohne Belegstelle. Brockelmann hat das Wort ohne Bedeutungsangabe mit einem Fragezeichen.

Das Wort findet sich p. 106 = Bedjan p. 66 ein zweitesmal. Bedjan gibt hier aus der Londoner Hds. 12174 die Variante קַלְמִירָא, die der Thesaurus mit der Vokalisierung קַלָמִירָא auch aus einer Oxforder Hds. anführt. In den von Gismondi herausgegebenen Carmina selecta ex Libro Paradisus Eden des Ebed-jesu (Beryti 1888), bei dem das Wort nach den syrischen Lexikographen auch vorkommt, habe ich es nicht gefunden. Neugriechische Wörterbücher, die etwa Aufschluß geben könnten, sind mir nicht zur Hand.

# On some Facts connected with the Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar.

By

**Sten Konow.**

B. H. Hodgson, the indefatigable pioneer of Tibeto-Burman philology, divided the Himalayan tribes "into two groups, distinguished by the respective use of simple or non-pronomenalised, and of complex or pronomenalised languages".

The "simple or non-pronomenalised" languages are of the same type as Tibetan and most Tibeto-Burman languages. Their verb is still in all essentials a noun, and it is incapable of inflexion in person and number.

The case is different with Hodgson's "complex or pronomenalised" languages. They are characterized by a richly developed system of conjugational forms, and, more especially, the person of the subject is distinguished by means of pronominal suffixes added to the verb.

This use of pronominal suffixes is interesting. It does not appear to be easily explained from the point of view of Tibeto-Burman grammar. Hodgson has already long ago pointed to the analogy of Muṇḍā forms of speech, and it is *a priori* not improbable that the pronomenalised languages have preserved traces of linguistic features belonging to some old non-Tibeto-Burman form of speech. We shall have to return to this question later on.

The pronomenalised languages dealt with by Hodgson are all spoken in Nepal. Dialects of a similar type are also found farther to the west. The most important one is spoken in Kanawar, and it presents so many interesting features that I feel justified in making some remarks on the grammar of the dialect.

It is spoken in the Sutlej Valley above the junction of the Sutlej and the Spiti River. 19,525 speakers were returned at the last Census of 1901, of whom 19,493 were enumerated in the native state of Bashahr.

Our information about the Kanawar dialect has hitherto been very unsatisfactory. Vocabularies have been published by Captain A. Gerard (JASB., xi, Part i, 1842, pp. 479 & ff.), A. H. Diack

(*The Kulu Dialect of Hindi.* Lahore 1896, pp. 102 & ff.), and others. So far as I am aware, however, no account of the grammatical system has been given.

The state of affairs will be very much improved when the Kanāwarī materials prepared for the purposes of the Linguistic Survey of India are printed. I have been preparing them for that purpose, and Dr. Grierson has kindly allowed me to publish some of my results in beforehand.

The remarks which follow are mainly based on a list of standard words and phrases prepared for the Survey by the Revd. A. W. Heyde. It is so complete, and it has been drawn up with such great care that it is possible to give a short sketch of Kanāwarī grammar based on it alone.

In dealing with Kanāwarī I shall also quote parallels from some connected forms of speech.

In the first place we have the so-called Kanāṣī, spoken in a village called Malana in a deep and narrow glen in the Bias Valley. Connected dialects are further spoken on the Chandrabhaga, the Chandra, and the Bhaga. They are known under the names of Mancatī, Ranglōī, and Bunān, respectively. Finally we have some dialect spoken in the North of Almora, *viz.* Raṅkas in Malla Johar and Malla Danpur, Dārmiyā in the Patti of Darma, Caudāṅsī in Patti Chaudangs, and Byāṅsī in Patti Byangs. All these dialects in several respects form one distinct group.

In most essentials the phonetical system of Kanāwarī is apparently the same as that of western Tibetan. Vowels are both short and long. The short *a* can apparently be still more shortened. Compare writings such as *g*$^{a}$, I; *t*$^{a}$*t*, what. Mr. Heyde describes the sound intended as something like the short *e* in French *je*. I have retained the writing $^{a}$, but I am not quite certain as to the exact character of the sound intended.

There are no soft aspirates, and there are also instances of the dropping of the aspiration in hard consonants. Compare *khim*, Tibetan *khyim*, house; *kim-ō*, in the house; *taṅ*, Tibetan *mthoṅ-ba*, see.

The final *g'* in *yunég'*, sun, is stated to be only half pronounced. No further information is available about such sounds. The half pronounced *g'* perhaps corresponds to the semi-consonant *k'* in Muṇḍā languages, a checked *k* without the off-glide. It should in that case properly be written *k'* and not *g'*. Father Hoffmann, in his Muṇḍārī grammar, likewise uses soft consonants in order to denote the semi-consonants of Muṇḍārī, and it requires a very well trained ear to distinguish the actual sound.

My materials are not sufficient for me to give detailed rules about the sounds corresponding to the different single and compound consonants of Tibetan in such words as are common to the two languages. Soft initials are apparently often replaced by the corre-

sponding hard sounds, and unaspirated hard sounds often correspond to aspirated letters in Tibetan. Compare *toṅ*, Tibetan *rduṅ*, beat; *pyā*, Tibetan *bya*, bird; *go-lsáṅ*, Tibetan *zla-ba*, moon; *toṣ*, Tibetan *sdod-pa*, sit; *tuṅ*, Tibetan *ạthuṅ-ba*, drink; *taṅ*, Tibetan *mthoṅ-ba*, see, and so forth.

The Kanāwarī vocabulary apparently abounds in Aryan loan-words. Compare *kánaṅ*, ear; *nāmaṅ*, name; *petiṅ*, belly; *píṣtiṅ*, back; *rōṣaṅ*, anger, and so on. Note the frequency with which the final vowel of such words is nasalized.

The indigenous vocabulary is more closely connected with that in use in the Tibeto-Burman languages of Assam and Further India than with the Tibetan one. Compare *á-tē*, elder brother, Khyang *a-ta*; *caṅ*, child, Thādo *cā*: *khui*, dog, Burmese *khwe*, Singphō *gui*, Meitei *hui*, Lushēi *ui*; *baṅ*, foot, Rengma *phā*; *ran*, give (to others), compare Garo *ron'ā*, Dīmāsā *rī*; *kē*, give (to me); compare Ao *kwā* (but *āgatsaṅ*, give to him); *krā*, hair, Singphō *karā* (Tibetan *skra*): *guḍ*, hand (Manchat *guḍ*, Kanāṣī *guṭ*), compare Sunwār *gui*, Māgar *hut*, Kuki-Chin *khut*; *bal*, head, compare Kuki-Chin *lu*; *raṅ*, horse, Lai, Banjōgī *raṅ*, Burmese *mraṅ*; *tákus*, nose, compare Hatigarya *nātāṅ*; *tūrā*, run (Kanāṣī *torat*), Rāngkhōl *rōt*; *yunég'*, sun, Thāmi *ī-ni*; *lē*, tongue, Gurung, Sunwār, Murmī *le*, Kuki-Chin *lei*; *gar*, tooth, compare Lushēi, etc., *ha*, Khoirāo *a-gā*; *tī*, water, Lushēi *tui*, Lamgang *di*, Bodo *dui*, Lalung *di*, Garo *ti*, etc.

It will be seen that there appears to be a good many cases in which Kanāwarī agrees with the Kuki-Chin dialects.

The correspondance with Kanāṣī, Mancatī, &c., is still closer. The short table which follows registers some striking instances.

| | Kanāwarī | Kanāṣī | Mancat | Bunān | Raṅkas | Dārmiyā | Caudāṅsī | Byāṅsī |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| one | *it* | *it* | *idi* | *tiki* | *tākā* | *tākō* | *tig* | *tig* |
| two | *niṣ* | *niṣ* | (*juṭ*) | *nyis* | *nisi* | *nisū* | *nis* | *nisī* |
| four | *pü* | *pu* | *pi* | *pi* | *pi* | *pi* | *pi* | *pi* |
| seven | *stiṣ* | | *nyij* | *nyizi* | *nhisī* | *nīsū* | *nis* | *nīs* |
| ear | (*kánaṅ*) | *rad* | *reṭa* | *retsi* | *rac* | *racō* | *rac* | *rac* |
| far | *vark* | (*dur*) | *wai* | *wai* | *hvānm* | *vānam* | *wānam* | *wānam* |
| field | *ri* | *rhe* | *rhi* | *rig* | *rai* | *rē* | *rī* | *rai* |
| horse | *raṅ* | (*ghōrā*) | *raṅ* | *ṣraṅs* | *rhà* | *rāṅ* | *rāṅ* | *rāṅ* |
| water | *ti* | *ti* | *ti* | *so-ti* | *ti* | *ti* | *ti* | *ti* |

I shall now proceed to make some remarks on the inflexional system of Kanāwarī.

**Nouns.**—The Kanāwarī noun is of the same kind as in other Tibeto-Burman forms of speech. It does not differ for gender, and the number is not indicated when apparent from the context. A suffix *on*, or, after vowels, *n*, can, however, be added in order to form a kind of plural; thus, *cīmed-ón*, daughters; *mī-n*, men. *On* is probably an independent word meaning all; compare *dō-gon*, they, and Tibetan *kun*, all.

When a noun is used as the subject of a transitive verb, it is put in what is usually called the case of the agent. It is formed as in Tibetan by adding a suffix *s*; thus, *caṅ-s lán-ṣits*, son-by given, the son has given. Compare the remarks on this suffix in Conrady's *Eine indo-chinesische Causativ-Denominativ-Bildung*. Leipzig 1896, p. 44. The same suffix is also used in Kanāṣī, Raṅkas, &c. It also has fuller forms such as *sī* and *sai* in Caudāṅsī; *sē* and *sai* in Byāṅsī; *sō* and *sū* in Raṅkas and Dārmiyā.

**Numerals.**—The first numerals are 1 *id*, 2 *niṣ*, 3 *ṣum*, 4 *pü*, 5 *ṅā*, 6 *dug*, 7 *stiṣ*, *tiṣ*, 8 *rai*, 9 *sgúi*, *gúi*, 10 *sai*, 20 *nízzā*, 50 *niṣ nízzā-ū sai*, 100 *ṅā nízzā*.

The most interesting point with regard to these numerals is the fact that higher numbers are counted in twenties and not in tens. The same is the case in Kanāṣī, Mancatī, Bunān, Raṅkas, etc., and also in some Nepalese dialects such as Dhīmāl, Yākhā, Khambu, Vāyu, in some Bodo dialects, etc. The common principle prevailing in Tibeto-Burman and, on the whole, in Indo-Chinese languages is, however, to count higher numbers in tens.

**Pronouns.**—The inflexion of personal pronouns in Tibeto-Burman languages is usually simple. There are often a good many different forms in use according to the degree of respect due to the person adressed. The use of such forms is, however, regulated by etiquette and not by grammar.

The state of affairs is different in Kanāwarī. The personal pronouns of that language have different forms for the singular, the dual, and the plural. Moreover, there are double sets of the dual and the plural of the first person, one including and the other excluding the person or persons addressed. Thus,—

*g*$^{a}$, I; *níṣī*, I and he; *káṣaṅ*, I and thou; *niṅān*, I and they; *kíṣaṅ*, I and you. *ka*, respectful *ki*, thou; *kíṣī*, you two; *kináṅ*, you. *do*, he, she, it; *dósuṅ*, they two; *dógon*, they.

It is probable that the state of affairs in Kanāṣī and connected dialects is the same. I have not, however, sufficient materials to decide the matter. On the other hand, a similar system of different forms is met with in several Nepalese languages. Compare Bāhing *gō*, I; *gō-si*, I and thou; *gō-sūkū*, I and he; *gōi*, I and you; *gō-kū*, I and they; *ga*, thou; *ga-si*, you two; *ga-ni*, you; Lohorong *kā*, I; *kā-cī*, I and thou; *kā-cī-kā*, I and he; *kā-ni*, I and you; *kā-niṅ-ka*, I and they; *ānā*, thou; *ānā-cī*, you two; *ani-nā*, you, etc. A double set of the plural of the first person is also found in some

other Tibeto-Burman dialects such as e. g. Garo. On the whole, however, it is not a feature of Tibeto-Burman grammar. The same is the case with the use of a separate dual. It will be seen that there is a close resemblance between the dual suffixes in Kanāwarī and the Nepalese languages compared above. It will also be seen that those suffixes are quite different from the numeral "two".

**Verbs.**—The Kanāwārī verb presents several interesting features, and it has, in many respects, struck out new lines of its own which are in entire disagreement with Tibeto-Burman grammatical principles.

The Tibeto-Burman verb is virtually a noun. It is incapable of a real inflexion, and it has the same form in all persons and numbers. Some dialects show a tendency to use different forms for the different persons. This tendency is, however, in its beginning and such forms are originally unrestricted as to person.

The state of affairs is quite different in Kanāwarī. The person of the subject can be left unmarked if apparent from the context. In other cases, it is distinguished by adding pronominal suffixes, if the subject is of the first or second persons. The suffixes of the singular are *g* for the first and *n* for the second person; thus, *to-g*, am; *to-n*, art; *tō*, is. A suffix *n-mē* is used if the subject is the inclusive dual or plural of the first person; thus, *to-n-mē*, I and thou, or, I and you, are. There are, moreover, some suffixes which are used in respectful language, *viz.* *ñ* for the first and second persons, and *ṣ* for the third; thus, *aṅ oms pai-ñ*, me before walk-please, walk before me; *to-ñ*, I and they are; *to-ṣ*, he is. A suffix *c* is occasionally used in all persons; thus, *to-c*, I and they are; *to-c*, you are; *to-c*, he was, etc. I am unable to fix the actual meaning of this suffix.

The following table registers the principal forms of the present and past of the base *to*, to be, according to Mr. Heyde.

| | | Present | | Past | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Ordinary | Respectful | Ordinary | Respectful |
| Sing. | 1 | *to-g* | | *tē-g*; *tókē-g* | |
| | 2 | *to-n* | *to-ñ* | *tē-n*; *tókē-n* | *tē-ñ*; *tókē-ñ* |
| | 3 | *tō* | *to-ṣ* | *to-c*; *tókē* | *tē-ṣ*; *tókē-ṣ* |
| Dual | 1 exclusive | *to-c* | | *tē-c*; *tókē-c* | |
| | 1 inclusive | *tó-n-me* | | *tē*; *tókē* | |
| | 2 | *to-c* | | *tē-c*; *tókē-c* | |
| | 3 | *tō* | *to-ṣ* | *to-c*; *tókē* | *tē-ṣ*; *tókē-ṣ* |

| | Present | | Past | |
|---|---|---|---|---|
| | Ordinary | Respectful | Ordinary | Respectful |
| Plural 1 exclusive | *to-c* | *to-ñ* | *tē-c*; *tókē-c* | *tē-ñ*; *tókē-ñ* |
| 1 inclusive | *tó-n-mē* | | *tē*; *tókē* | |
| 2 | *to-c* | *to-ñ* | *tē-c*; *tókē-c* | *tē-ñ*; *tókē-ñ* |
| 3 | *tō* | *to-ṣ* | *to-c*; *tókē* | *tē-ṣ*; *tókē-ṣ* |

Forms such as *to-c*, he was, are probably indifferent with regard to time. It is also probable that a form *tē*, was, is existing. I have not, however, any information regarding the matter.

The most interesting forms in the above table are those of the first and second persons singular. The pronominal suffixes *g* and *n* are abbreviated forms of the pronouns of the two first persons. In the case of *g*, it is evident that the suffix is abbreviated from *g*$^{a}$, I. The suffix *n*, on the other hand, cannot be derived from *ka*, *ki*, thou, but must be traced back to a form corresponding to Thāmi *nā*; Chēpāng, Bhrāmū, Bodo and Kuki-Chin dialects *naṅ*, Khambu, Rai, etc., *ānā*; Khāling *in*, and so forth.

The suffixes *g* and *n* are used in the same way in several connected forms of speech. Compare Kanāṣī *go to-mi-k*, I strike; *ka to-mi-n*, thou strikest; Mancatī *shu-ga*, am; *shu-na*, art; Caudāṅsī *sē-ga-s*, I struck; Raṅkas *lhē-n*, art; Dārmiyā *sai-ta-n*, strikest; *sē-n-s*, struckest, etc. Similar forms also occur in some Nepal languages. Thus, Thāmi *hok-ṅā-du*, being-I-am, I am; *ne ṛehu-nā-du*, thee-by striking-thou-art, thou art striking; Dhīmāl *kā lē-aṅ-kā*, I come-shall-I; *nā lē-aṅ-nā*, thou wilt come; Limbu *cogu-ṅ*, did-I, I did; Yākhā *khem-me-ṅā-nā*, going-I-am, I go, and so forth. Note the position of the pronominal suffix between the base and the auxiliary in some of the forms quoted. It should also be noted that some dialects such as Limbu use pronominal prefixes in the same way, just as is the case in the Kuki-Chin dialects. Compare Limbu *gā-cogu*, I did; *khene ke-wā*, thou thou-art; *khum-chi me-wā*, they they-are, and so forth.

It will be seen that the person of the subject is not, as a rule, separately indicated when it is of the third person, at least in the case of Kanāwarī. A similar distinction between the first and second persons on one side and the third on the other is sometimes also made with reference to the object. If the object is either the first or second person, it can be indicated by inserting a *c* or *ci* between the base and the terminations or by adding it to the base; thus, *toṅ-c*, beat me; *bando tā-ci-ñ*, servant make-me-please. Similarly the verb *ran-mig*, to give, is replaced by *kē-mig* if the indirect object is of the first or the second person.

A reflexive or reciprocal base is similarly formed by inserting *ṣ* or *ṣi*; thus, *tóṅ-ṣi-mig*, to beat each other, or, to beat oneself; *tóṅ-ṣō-to-g*, I beat myself; but *tóṅ-cō-to-g*, I beat thee.

A similar complicated system of verbal forms is found in several Nepalese languages. Hodgson has analysed two of them, *viz.* Vāyu and Bāhing, and he justly remarks,—

"In Vāyu, as in Bāhing, the complete fusion of all agents and objects with the action is the chief peculiarity of these tongues, indicating their close affinity with the Ho, Sontal, and Muṇḍa tongues".

A similar incorporation of the object in the verb is also met with in languages such as Khambu, Limbu, etc. Compare Khambu *khodo-pikā*, him-said, he said to him; Limbu *pi-rā-ṅe*, give me: *hip-tam-me*, beat him.

The different verbal bases in Kanāwarī are all inflected in the same way by adding the pronominal suffixes mentioned above, if it is necessary to distinguish the person of the subject. Thus, *g^a bī-ō to-g*, I going am; *ka-s tóṅ-c-ō to-n*, thee-by beating-me art, thou beatest me. In the past tense, a suffix *gy* can be added in the third person. The different forms of the past tense of the verbs *bī-mig*, to go, and *tóṅ-mig*, to beat, will be seen from the table which follows.

| | Ordinary | Respectful | Ordinary | Respectful |
|---|---|---|---|---|
| Sing. 1 | *bī-ē-g* | | *tóṅ-ig* | |
| 2 | *bī-ē-n* | *bī-ē-ñ* | *tóṅ-in* | *tóṅ-iñ* |
| 3 | *bī-gy* | *bī-ē-ṣ* | *tóṅ-ā* | *tóṅ-iṣ* |
| Dual 1 exclusive | *bī-ē-c* | | *tóṅ-ic* | |
| 1 inclusive | *bī-ē* | | *tóṅ-yē* | |
| 2 | *bī-ē-c* | | *tóṅ-ic* | |
| 3 | *bī-gy* | *bī-ē-ṣ* | *tóṅ-ā* | *tóṅ-iṣ* |
| Plural 1 exclusive | *bī-ē-c* | *bī-ē-ñ* | *tóṅ-ic* | *tóṅ-iñ* |
| 1 inclusive | *bī-ē* | | *tóṅ-yē* | |
| 2 | *bī-ē-c* | *bī-ē-ñ* | *tóṅ-ic* | *tóṅ-iñ* |
| 3 | *bīgy* | *bī-ē-ṣ* | *tóṅ-ā* | *tóṅ-iṣ* |

In a similar way are formed *tóṅ-ci-g*, beat-thee-I, I beat thee: *tóṅ-cī-ē-c*, you beat me; *tóṅ-cē*, they beat me, or, thee; *tóṅ-ṣī-ēc*, I and they beat ourselves; *tóṅ-ṣī-ē*, I and you beat ourselves, and so forth.

The future is formed by adding the verb substantive to the base; thus, *tóṅ-to-g*, I shall strike. If the object of a transitive verb is of the first or the second person, or if the verb is used with a reflexive or reciprocal meaning, *to* is replaced by *co* or *ṣo*, respectively: thus, *ka-s tóṅ-co-n*, thee-by strike-me-wilt, thou wilt strike me; *dó-gon tóṅ-ṣo*, they will strike each other, and so forth.

Pronominal suffixes are also added to the imperative. Thus, *bīū*, go; respectful *bī-ñ̃*; dual *bī-c*; plural *bī-c*, respectful *bī-ñ*; *ki-s toṅ-ñ*, thee-by strike-please, please strike; *toṅ-c*, beat me; *kíṣis toṅ-ci-c*, beat me you two; *kiṅān toṅ-ṣi-c*, beat each other, and so forth.

If the action is to be performed after something else has been done, a second suffix *rā*, dual and plural *rac*, respectful *raṅ̃*, is added. The pronominal suffixes are, however, in that case the same. Thus, *tóṅ-cī-ra-c*, beat ye me; *ran-rá-ñ*, please give him.

---

The preceding remarks have revealed several facts in which Kanāwarī deviates from the usual principles of Tibeto-Burman grammar. The principal ones are the counting of higher numbers in twenties; the use of a dual in addition to the plural in the personal pronouns; the use of a double set of the dual and the plural of the pronoun of the first person, one including and the other excluding the person or persons addressed; the use of pronominal suffixes in order to distinguish the person of the subject with verbs; and, lastly, the incorporation of the object in the verb by means of a suffix.

It has been mentioned that the same characteristic features occur in several other Himalayan dialects, in the neighbourhood of Kanawar and in Nepal. One of them, the so-called Bunān, has been described by Mr. Jaeschke as closely related to Kanāwarī. The materials forwarded for the purposes of the Linguistic Survey of India do not quite bear out this statement. The dialect now more closely agrees with Tibetan in grammatical principles, and the influence of that language has apparently to some extent changed the general character of the dialect. The case is probably similar with the connected dialects spoken in the north of Almora. They are much influenced by Tibetan, but they also present many characteristics of the same kind as those which we meet in Kanāwarī. They are all dialects of the type which Hodgson described as complex, pronomenalised. He compared the use of suffixes after verbs in order to indicate the subject and the object in Vāyu and Bāhing with the corresponding use in Muṇḍā languages.

In this respect it is of interest to note that the use of pronominal suffixes is not obligatory, either in the Muṇḍā languages or in the Himalayan dialects. In the Muṇḍā languages, it is more common to add the pronominal suffixes indicating the subject to the word immediately preceding the verb. Compare Santālī *åṛak'-te-ñ calak'-a*,

house-in-I go-shall, I shall go in. This practice can be compared with the use of pronominal prefixes with verbs in order to denote the subject in some Himalayan languages such as Limbu and in the Kuki-Chin dialects of Further India.

I have already drawn attention to the fact that the pronominal suffixes indicating the subject are often inserted between the base and an auxiliary; thus, Caudāṅsī *sē-ga-s*, I struck; *sē-na-s*, thou struckest; Thāmi *ṛehu-nā-du*, strikest, and so forth. The same principle also prevails in Muṇḍā. Compare Santālī *räṅäc'-ed-iñ-tahã̄-kan-a*, hungering-I-was, I hungered.

The remaining characteristics of Kanāwarī and connected forms of speech in which they differ from other Tibeto-Burman languages, are likewise in accordance with the grammatical principles prevailing in the Muṇḍā languages. Compare Santālī *pä isi gäl*, three twenties ten, seventy; *mã̄ṛã̄ isi*, five twenties, hundred; *iñ*, I; *aliñ*, I and he; *alaṅ*, I and thou; *alä*, I and they; *abon*, I and you; *ñäl-åk'-kan-a-ko*, they show themselves; *ñäl-ket'-ko-a-pä*, saw-them-you, you saw them, and so forth.

It will be seen that the dialects in question, which are all Tibeto-Burman forms of speech, in several important points differ from other languages of the Tibeto-Burman family and conform to the practice of the Muṇḍā languages of India. In the case of one of them, the so-called Bunān, it seems possible to state that it has of late come under the influence of Tibetan.

Hodgson explained the correspondance between our dialects and Muṇḍā by the supposition that the Tibeto-Burman and Muṇḍā families are related, being both derived from one and the same base. Modern philology has not adopted that opinion. The facts drawn attention to in the preceding pages, however, force the conclusion upon us that Kanāwarī and connected dialects are mixed forms of speech. They are essentially Tibeto-Burman languages. There is, however, also a substratum of a language built up according to the same principles as the Muṇḍā family. It seems therefore necessary to assume that Muṇḍās or tribes related to them have once been settled in the Himalayas where traces of their language can still be observed in grammatical features of the dialects spoken at the present day.

This non Tibeto-Burman element can be traced in a series of dialects along the ethnographic watershed between Tibetan and the Indo-Aryan tribes, from Kanawar in the west, to Nepal in the east. They are mostly found in the Central Himalayas. One of them, the so-called Dhīmāl, is spoken in the lower Himalayas. It is probable that the element in question has once been distributed over a larger area. It has, however, in the course of time been restricted by the influence exercised by the Tibetans in the north and the Aryans in the south.

# The Meaning and Etymology of the Pāli word *abbūḷhesika-*.

By

**Dr. Truman Michelson.**

The word *abbūḷhesika-* occurs three times on p. 139 of the Majjhima Nikāya (ed. Pāli Text Society) vol. I in the following passages: *ayaṃ vuccati bhikkhave bhikkhu ukkhittapaligho iti pi, saṅkiṇṇaparikho iti pi, abbūḷhesiko iti pi, niraggaḷo iti pi, ariyo pannaddhajo pannabhāro visaṃyutto iti pi.*

*Kathañ ca bhikkhave bhikkhu ukkhittapaligho hoti? Idha bhikkhave bhikkhuno avijjā pahīnā hoti ucchinnamūlā tālāvatthukatā anabhāvakatā*[1] *āyatiṃ anuppādadhammā.* . . . . . .

*Kathañ ca bhikkhave bhikkhu saṅkiṇṇaparikho hoti? Idha bhikkhave bhikkhuno ponobhaviko jātisaṃsāro pahīno hoti* etc. (as above but with masc. adjectives). . . . . .

*Kathañ ca bhikkhave bhikkhu abbūḷhesiko hoti? Idha bhikkhave bhikkhuno taṇhā pahīnā hoti* etc. *Evaṃ kho bhikkhave bhikkhu abbūḷhesiko hoti.*

Neumann, Die Reden Gotamo Buddho's, Erster Band, p. 231, renders the word "Unablenkbarer". This is not a literal translation. As the word is not in Childer's Pāli Dictionary and has not, so far as I know, received a scientific explanation up to the present time, I offer the following suggestion:

*Abbūḷhesika-* is a possessive compound composed of *abbūḷha-* and *isikā-*, meaning "whose arrow is torn out". *Abbūḷha-*[2] is Sanskrit *ā* + *vṛḍha-*, the past. passive participle of the Sanskrit root *bṛh*, *vṛh* "tear"; *isikā-* is Sanskrit *iṣīkā-* (variants *iṣika-*, *ɪṣikā-*, *īṣīkā-*, *iśīkā-*). The long *-ū-* of *abbūḷha-* points to an original *-ṝ-*, cf. the Vedic analogies cited by Whitney, Skt. Gr.[3] § 224 a. In Pāli we find *isīkā-* and *īsikā-*[3] beside *isikā-*. For the last compare Prākrit *isiïjā-* (Sūyagadaṅga Sutta, Bombay: saṃvat 1936, II. 1. 16 p. 593 bottom).

1) For *ana-* cf. Pischel, Pkt. Gr. § 77 end.

2) That *ābbūḷha-* = Skt. *āvṛdha-* has long been know. See Kuhn, B. z. Pāli Gr. p. 15 and the literature cited there; Fausbøll, Sutta Nipāta vol. II p. 239 under Bah. 3) See below.

In Sanskrit the root *bṛh vṛh* is often used in conjunction with *iṣīkā-*; moreover the same is true of the Pāli correspondents. Thus:—*yatheṣīkām muñjād vivṛhet* | Śat. Br. IV. 3. 3 [16]; *tam (puruṣam antarātmānaṃ) svāc charīrāt pravṛhen muñjād iveṣīkāṃ dhairyeṇa* | Kaṭha Upan. 6. 17; [*vṛh*+*ā* "tear out": *yat samūlam āvṛheyur vṛkṣaṃ na punar ābhavet* | Bṛh. Ār. Up. 3. 9. 28] (for these examples see BR. under *iṣīkā* and *barh*); *seyyathā pi mahārāja puriso muñjamhā isīkaṃ pavāheyya.*[1]) *Tassa evam assa: "Ayaṃ muñjo ayaṃ isīkā, aññho muñjo aññā isīkā, muñjamhā tv eva isīkā pavāḷhā*[1]) *ti"* | Dīgha Nikāya (ed. Pāli Text Society) vol. I. II. 86; *seyyathāpi, Udāyi, puriso muñjamhā isīkaṃ pabbāheyya, tassa evañ c' assa: Ayaṃ muñjo ayaṃ isīkā,*[2]) *aññho muñjo aññā isīkā, muñjamhā tv eva isīkā pabbāḷhā*[3]) *ti* | Majjhima Nikāya (ed. P. T. S.) vol. II part 1 p. 17. The same simile is found in the Sūyagadaṅga Sutta, loc. cit., translated by Jacobi in SBE. vol. XLV p. 340; but instead of a form from the Prākritic correspondent to Sanskrit *bṛh vṛh* we have the gerund *abhinivaṭittānaṃ* which comes from a correspondent to Sanskrit *vṛt* compounded with the verbal prefixes *abhi* and *niṣ*. (This I discovered independently before seeing Rhys Davids' note in his edition of the Dīgha Nikāya vol. II p. 388.)

It is a well known fact that Sanskrit *śalya-* and Pāli *salla-* "arrow" are often used metaphorically to express anything that torments, troubles, or annoys. Thus:—

*hṛdgatam me mahac chalyam* | R. VII. 47. 4;

*asyaitan mānasaṃ śalyaṃ*
*samuddhartuṃ tvam arhasi* | Mbh. I. 1646;

*kuberasya manahśalyaṃ*
*śaṃsatīva parābhavam*
*apaviddhagado bāhur*
*bhagnaśākha iva drumaḥ* | KuS. II. 22;

*acchidda bhavasallānîti sabbāni pi bhavagāmīni sallāni acchecchi* | Dhamma Pada ed. Fausbøll 1855, p. 413 [text *achi-*: see p. 414];

*itī ca gaṇḍo ca upaddavo ca*
*rogo ca sallañ ca bhayañ ca m' etaṃ*
*etaṃ bhayaṃ kāmaguṇesu disvā*
*eko care khaggavisāṇakappo* |

Sutta Nipāta (ed. P. T. S.), 51;

---

1) B[p] Gr *pabbāḷheyya . . . . pabbāḷhā . . . pabbāḷho.*

2) B[m] *īsikaṁ ubbūheyya, tassa evam assa: Ayaṁ īsikā ayaṁ muñco, aññho muñco aññā īsikā*; Si *īsikaṁ ubbāheyya . . . Ayaṁ īsikā ayam muñjo, aññho muñjo aññā īsikā*; S[kt] *aññho muñjo saṁñño isīkā*; Bu *muñjo, isīkā.*

3) So S[kt]; B[m] *pabbaḷhā*; Si *ubbaḷhā.* Compare the variants of the Dīgha Nikāya. As we have *bṛh* and *vṛh* in Sanskrit we have similar doublets in Pāli; *-bbūḷha-* and *-bbāḷha-* (*-vāḷha-*) are probably dialectic variations.

*yesaṃ vo dullabho loke*
*pātubhāvo abhiṇhaso*
*so 'haṃ brāhmaṇa sambuddho*
*sallakatto anuttaro* | ibidem 560.

Now in Pāli the correspondent of Skt. *bṛh*, *vṛh* + the prefix *ā* is frequently used with *salla-* when employed in this sense. Thus: *mahato taṇhāsallassa abbuhaṇaṃ*[1]) | Niddesa (ed. King of Siam) p. 180 line 17;

*pamādo rajo pamādā*
*pamādānupatito rajo*
*appamādena vijjāya*
*abbahe*[2]) *sallam attano ti* | Sutta Nipāta 334;

*paridevaṃ pajappañ ca*
*domanassañ ca attano*
*attano sukham esāno*
*abbahe sallam attano* | ibidem 592;

*abbahi vata me sallaṃ*
*sokaṃ hadayanissitaṃ* | Dhamma Pada, p. 96.

Accordingly I believe that we are justified in assuming the same metaphorical sense for Pāli *isikā-* as we do for Skt. *śalya-*, Pāli *salla-*. Precisely as we have *abbūḷhesika-* so do we have *abbūḷhasalla-*:

*abbūḷhasallo asito*
*santiṃ pappuyya cetaso*
*sabbasokaṃ atikkanto*
*asoko hoti nibbuto ti* | Sutta Nipāta 593;

*svāhaṃ abbūḷhasallo 'smi,*
*sitibhūto 'smi, nibbuto,*
*na socāmi, na rodāmi*
*tava sutvāna māṇavā ti* |

Dhamma Pada p. 96 (cf. two lines before this: *abbahi vata me sallaṃ*).

The orthography of the Pāli citations has been made uniform in this paper, but the variant readings have been given exactly as in the editions to which they refer.

I wish to thank my former teacher, Professor Lanman, for some assistance in the above exposition; as also my present teacher, Professor Windisch, for kindly going over my manuscript.

1) The text has *abbuḷhaṇaṃ*; a Singhalese MS. in the Skt. library of Harvard College has *abbuh-*. *Neither verified.* [Cf. **ūbarhaṇa-* in OB.]

2) Ct. *uddhare.* [See *Bah* in vocab.]

# Kehrverspsalmen?[1])

Von

Lic. theol. **Eberhard Baumann.**

In die Reihe der Psalmen, die die Frage des Kehrverses wachrufen, sind zunächst alle einzustellen, in denen uns ein und derselbe Passus — sei's wörtlich, sei's variiert — wiederholt (also mindestens zweimal) begegnet. Auf solcher breiten Basis können wir wirklich erschöpfend darüber handeln, ob und wie häufig Verwendung des Kehrverses im Psalter begegnet. Dabei können die Psalmen, in denen eigentlicher Kehrvers von vornherein unwahrscheinlich ist, für diejenigen lehrreich werden, in denen man Kehrvers bereits als tatsächlich angesehen hat.

Für die Feststellung von Kehrversdichtung gibt es nun Kriterien, die als einzelne angefochten werden können und angefochten sind, in Gemeinschaft aber ausschlaggebend genannt werden müssen:

1. Die Zusammengehörigkeit der durch Wiederholung ein und desselben Passus verbundenen Stücke nach Inhalt (Gedanke, Stimmung, Situation) und Form (Sprache, Stil, Metrum).

2. Die wirkliche Einheit eines durch den Kehrvers als „Strophe" abgegrenzten Stückes nach Inhalt und Form.

Zu diesen beiden Sätzen ist zu bemerken, daß in der Form bei diesem oder jenem Punkt ein Wechsel eintreten kann, daß der Inhalt aber die Trennung verwehrt, und umgekehrt. Wechsel in diesem oder jenem einzelnen Punkt (Person, Numerus, Situation u. a. m.) ist erträglich, Wechsel in mehreren Punkten zugleich aber höchst bedenklich. Um analoge Beispiele aus unserem Gesangbuch zu bringen, die gegen unsere Kriterien ins Feld geführt werden könnten, so wechselt in P. Gerhardt's Lied „Befiehl du deine Wege" die Form in bezug auf die Person (Str. 3, 4, 12 wird G. unvermittelt angeredet) und Situation (Str. 1—11 Rat an einen einzelnen, Str. 12

1) Vgl. insbesondere F. Baethgen's Kommentar (3. Aufl. 1904), B. Duhm's Kommentar (1899) und Übersetzung (1899), E. Sievers' Studien z. hebr. Metrik (1901), H. Grimme's Psalmenprobleme (1902).

Bitte einer Gesamtheit). Aber die durchaus einheitliche Stimmung und Gedankenentwicklung bürgen wie das Akrostichon auf Ps. 37 5 für die Einheit des Ganzen. In dem Liede „Eins ist not" wechselt inmitten der Strophe das Metrum, aber dieser Wechsel ist von Anfang bis zu Ende streng durchgeführt, und sonst ist nach Form und Inhalt alles einheitlich. Ob und inwieweit auch im Psalter Freiheiten im einzelnen begegnen, ohne die Einheit in Frage zu stellen, muß die Untersuchung lehren. Selbstverständlich darf unser Urteil nicht durch die Cento-Psalmen bestimmt werden, in denen Zitate, Reminiszenzen, Phrasen, Formeln, Fragmente, Versarten mechanisch und skrupellos zusammengestoppelt sind. Auch bei alphabetischer Anordnung sind das keine Gedichte. — Sonst aber ist jedes Zusammentreffen obengenannter Symptome ein sicheres Mittel der Kritik.

3. Das wenigstens annähernde Ebenmaß der durch den wiederkehrenden Passus abgegrenzten Stücke. — Da die Poesien aller Völker neben Anwendung gleicher auch solche verschiedener Strophenlängen in einem und demselben Gedicht bieten, hat dieses Moment nur untergeordnete und nicht selbständige Bedeutung.

4. Die Durchführung des „Kehrverses" in einem und demselben „Psalm". — Außerhalb des durch ihn gebotenen Rahmens, dem die Strophenmasse eingefügt ist, kann etwa eine Einleitung oder ein Abschluß gedacht werden, aber nicht ausgedehntere Partien.

5. Auf keinen Fall darf der wiederkehrende Passus einen Gedankenkreis oder Satzzusammenhang unterbrechen, wie z. B. 49 13 (56 5). 57 6. Der eigentliche Kehrvers findet sich nur an Höhe- und Ruhepunkten des Gedankengangs (vgl. 107).

6. Die Übereinstimmung des fraglichen Passus mit dem Gedicht nach Form und Inhalt. — Die innere Übereinstimmung ist unbedingt, die äußere in diesem oder jenem Einzelpunkt nicht unbedingt erforderlich. Warum sollte z. B. ein Kehrvers nicht im Metrum oder in der Rolle (Bitte nach Klage, Gelübde nach Bitte u. a. m.) oder in der Form (Gott in der 3. statt in der 2. ps. und umgekehrt, allgemeine statt individuelle Geltung u. a.) sich von der Strophe abheben? Das ist unbedenklich, wenn in sonstiger Hinsicht die Zugehörigkeit des Kehrverses zum übrigen Gedicht zweifellos gemacht werden kann, vor allem durch gewisse Regelmäßigkeit der beobachteten Erscheinungen. Ganz gesichert ist ein Kehrvers als solcher, wenn er syntaktisch oder gedanklich so eng mit der jedesmaligen Strophe zusammenhängt, daß er als ihr wesentliches Element erscheint, als Höhe- und Schlußpunkt in ihr (vgl. Am. 1 f. Ps. 107). Ist das nicht der Fall, steht der Kehrvers inhaltlich und der Form nach außerhalb der Strophe, als Schaltstück und Nachhall hinter ihr, so fragt sich, ob er von

vornherein dem Gedicht angehört hat oder nachträglich eingefügt wurde (Ps. 80). Auch als sekundäres Erzeugnis ist er für uns willkommener Wegweiser in die ursprüngliche poetische Struktur eines Gedichts (wie vielfach das Sela).

Die genannten Kriterien sind die wesentlichsten. Gelegentlich kann auch dies oder jenes sonstige zur Verwendung kommen und muß sich dann besonders rechtfertigen. Inwiefern sie behutsam gehandhabt werden müssen, und wie weit sie uns führen,[1]) muß die folgende Untersuchung selbst lehren. Ihr unterliegen die Psalmen **42 f.**, **46**, 49, 56, 57, 59, 62, 67, 76, **80**, 88, 99, 103 f., **107**, **140**, 142, 144.[2]) Bei den fett gedruckten sind die Chancen für Kehrversdichtung stärkere. Wir besprechen sie zuerst.

Als unentbehrliches Strophenelement erscheint durchgängig der Kehrvers nur Ps. 107 und etwa Ps. 140, weshalb wir diese beiden Psalmen vorwegnehmen:

## Ps. 107.

Das durchgeführte[3]) doppeldreihebige Metrum läßt den Psalm seiner ganzen jetzigen Ausdehnung nach als einheitlich erscheinen. Bei näherer Betrachtung aber sondert sich zunächst v. 33—43 als sekundär ab. Diese „Blumenlese aus den Bb. Jes. und Hiob" (Duhm) ist nicht einheitlich: Die vv. 33 f., zu denen wieder v. 39 gehört, besagen das Gegenteil von v. 35—38, v. 40 f. sind vereinzelte Stücke und v. 42 f. liturgische Abschlüsse. Beachte auch den Wechsel im Tempus v. 33—35 und v. 36 ff. Vor allem aber ist v. 33—43 zwar auch von der Wüste die Rede wie v. 4 ff., aber nicht als einem Bereich, aus dem der Verirrte gerettet wird, sondern als einem Gegenstand göttlicher Machttaten: Jhvh segnet oder verflucht je nach dem Verhalten der Menschen. Das ist das ganz neue, besondere Thema. — Den Anlaß zur Anfügung scheint v. 36 (vgl. v. 4 f., 7, 9) gegeben zu haben. — Aber auch die Spitze des Psalms unterliegt schwersten Bedenken: 1) ist v. 1 eine für die Gesamtkonstruktion unerträgliche Vorwegnahme der Pointe v. 8 f.,

---

1) Gegenüber der Forderung eines durchweg glatten Metrums könnte geltend gemacht werden, daß Mischmetrum in der hebräischen Poesie a priori durchaus möglich ist und tatsächlich in weitestem Umfang verwendet worden zu sein scheint (nach dem mas. Text nämlich); gegenüber der Forderung logischen Zusammenhangs und einheitlicher Stimmung (bei aller Modulation), daß wir es mit lyrischen Erzeugnissen zu tun haben, die sich als solche keinem Schema beugen. Indessen muß doch jeder noch so schroffe Wechsel gerade in der Lyrik um so mehr aus der vorausgesetzten Situation heraus begreiflich sein. — Alle derartigen Einwendungen müssen verstummen, wo das von uns betonte Zusammentreffen mehrerer Symptome festgestellt wird.

2) Auffallend ist, daß sich in Buch I und unter den Stufenpsalmen kein einziges Beispiel für anscheinende Kehrversdichtung findet.

3) Von einzelnen Störungen abgesehen.

15 f., 21 f., 31 f.; 2) ist v. 1 kein Doppeldreier[1]); 3) ist v. 1 eine stereotype liturgische Formel (vgl. Ps. 106, 118, 136), die geradezu Thema für besondere Variationen (Ps. 118 1-4. 136) gewesen ist und als kurzes Motto für Danklieder redaktionelle Verwendung gefunden hat (Ps. 106, 107); 4) ist die vorliegende Verschmelzung der Formel mit dem Psalm, v. 2 f., eine Anleihe aus dem Psalm, die aber anders als der Psalm an die Exilierten des Volkes Israel denkt (vgl. Jes. 35 9. 62 12). — Die Zutat v. 1—3 hat die Änderung von תעי v. 4 in תעו nach sich gezogen, wodurch die ganze, den vv. 10. 17. 23 analoge Konstruktion gestört wurde (vgl. Olsh., Duhm u. a.).

Danach bietet der ursprüngliche Psalm v. 4—32 kein Stück, das nicht durch die Kehrverse in das Gefüge des Ganzen einbezogen wäre. Je viermal begegnet uns, ohne wesentliche Variante, einerseits der Passus ויצעקו אל־י׳ בצר להם ׀ ממצ(ו)ק(ו)תיהם יצילם (bzw. יושיעם oder יוציאם)[2]), andererseits der Passus יודו לי׳ חסדו ׀ ונפלאותיו לבני אדם. Jedesmal ist der zweite vom ersten durch ein Distichon getrennt (vgl. v. 6 u. 8, 13 u. 15, 19 u. 21, 28 u. 31[3])). Weiter bemerken wir, daß dem ersten Kehrverse jedesmal die Angabe einer Notlage voraufgeht: v. 4 f. Wüsten-Irrfahrt, v. 10. 12 Gefangenschaft, v. 17 f. Krankheitsplage, v. 25—27 Meeressturm. Während nun der erste Kehrvers jedesmal allgemein bemerkt, daß Jhvh auf das Flehen hin rettete, gibt das jedesmal folgende Wechsel-Distichon an, inwiefern die Rettung der jedesmaligen Not entspricht (vgl. v. 7 mit 4, 14 mit 10, 20 mit 17 f., 29 mit 25 f.). Endlich stellen wir fest, daß dem zweiten Kehrverse, der die Mahnung zum Dank bringt, jedesmal noch ein abschließendes Distichon folgt (v. 9. 16. 22. 32). Die beiden ersten Male bildet es eine nochmalige ausdrückliche Begründung mit unverkennbarer Rückbeziehung auf die Not (vgl. v. 9 mit 5, 16 mit 12), das dritte und vierte Mal bildet es eine Fortführung des Kehrverses (Mahnung).[4])

Mit diesen Feststellungen haben wir vier Strophen[5]) von analogem Bau aufgefunden, deren konstantes

---

1) הללויה Ps. 106 48, das freilich vor Ps. 107 gehört (LXX), ist Auffüllung (s. o. Nr. 3).

2) Vgl. י(ו)ציאם und יצילם, יוציאם und יושיעם auf ihre graphische bzw. akustische Ähnlichkeit hin. Lies v. 13 יצילם (= v. 6) st. יושיעם wegen des nachfolgenden, allzu ähnlichen יוציאם und vielleicht v. 28 יושיעם (= v. 19) st. יוציאם.

3) v. 30 ist störender Einschub, wie Duhm ganz richtig gesehen hat.

4) Eine ähnliche Freiheit und Abwechselung innerhalb der Analogie vgl. Am. 1 f.

5) Vgl. Duhm. Die Vierzahl der Strophen ist so häufig in der hebräischen Poesie, daß sie geradezu typisch genannt werden muß (vgl. z. B. Ps. 2 u. v. a.).

Rückgrat der Doppel-Kehrvers ist. Jede Strophe ist dreiteilig: Not, Hülferuf und Hülfe, Mahnung zum Dank. Wie aber steht es um die Gleichheit in der Länge der Strophen? v. 4—9 begegnen sechs, v. 10—16 sieben, v. 17—22 sechs, v. 23—32 zehn Disticha. Die Vermutung, daß jede Strophe ursprünglich sechs (2 + 2 + 2) Disticha umfaßte, bestätigt sich durch nähere Prüfung dessen, was in Strophe II und IV als Plus begegnet. Die Erwähnung einer besonderen Verschuldung als Ursache für die Not (v. 11) ist innerhalb v. 4—32 völlig singulär. Auch nimmt v. 11 die Gefangenschaft gegen die Meinung des Psalms als die des Volkes in Babylon (vgl. v. 2 f.).[1]) Dafür, daß wir es innerhalb v. 23—27 mit einer sekundären Erweiterung zu tun haben, ist das Nûn inversum Wahrzeichen.[2]) v. 24 (eher ein Siebener als ein Doppeldreier) bringt einen ganz fremden Gedanken und ist als Eindringling unschwer zu erkennen (vgl. Duhm). Im übrigen ist die Herstellung schwierig. Die Analogie von Str. I—III lehrt, daß ausschließlich die Notleidenden als Subjekt begegnen. Das spricht gegen v. 25, der weder die Gliederung eines Doppeldreiers noch eines Sechsers aufweist (4 + 2), außerdem aber nicht am Schicksal der Seefahrer, sondern offenbar (wie Ps. 33 9. 105 31. 34 u. ö.) an Jhvhs Wundermachtwort Interesse hat (vgl. v. 24). v. 26 (ein Siebener!) sagt im Grunde dasselbe wie v. 27, der metrisch gefügiger ist. Beizubehalten sind danach also v. 23 und 27[3]). Auch v. 23 scheint nicht heil geblieben zu sein (zu v. [a] vgl. Jes. 42 10. Jon. 1 3; zu v. [b] vgl. Jes. 23 2 f.), aber mit seinem pt. pl. im st. cstr. bietet es den stereotypen Stropheneinsatz (vgl. v. 4. 10. 17[4])).

Die Herstellung des Liedes ist dadurch eigentümlich schwierig, daß der Autor epigonenhaft genug mit Reminiszenzen und Zitaten gearbeitet hat. Bei dem Mangel an Eigenart ist Echtes und Unechtes schwerer zu scheiden. Auch nach Entfernung des letzteren bleiben Weitschweifigkeiten und Wiederholungen. Aber im ganzen dürften die Züge dieses Kehrvers- und Strophenliedes deutlich sein. Wie die echte Einleitung ausgesehen hat, die unentbehrlich erscheint, muß offen bleiben.

---

1) Lies v. 12 ויכנע (LXX).

2) Voreilig nimmt Grimme das ganze Stück v. 23—27 als Einschub. Nûn invers. steht aber nicht nur vor v. 23 und hinter v. 27, sondern zwischen den Versen 23—27.

3) Merkwürdigerweise sind gerade diese beiden Verse mit einem Piska versehen.

4) Auch in v. 17 ist die Herstellung eines pt. im st. cstr. für das jedenfalls unpassende אולים geboten (חולים Olsh. u. a.). Streiche ם als Dittographie. — In v. 6[b]. 13[b]. 19[b]. 28[b] (hier str. ו) ist das Prädikat optativisch zu fassen; in v. 20 lies וַיִּמְלֵט, v. 27 וַיִּבְוְעוּ; v. 20 liest Kahan mit Recht מִשְׁחַת חַיִּתָם; v. 29 l. גַּלֵּי חַמָּם; in v. 5 ist eine Hebung ausgefallen.

## Ps. 140.

Auch dieser Psalm verwendet das allergebräuchlichste Material.[1]) Unsere Untersuchung ist zudem durch die Undurchsichtigkeit der metrischen Verhältnisse und durch die schlimme Textverderbnis erschwert.

Ist der v. 2 und wieder v. 5 begegnende Passus ein Kehrvers, dann begreift er nach dem Gesetz der Symmetrie nur die kleine Hälfte des jetzigen „Psalms", nämlich v. 2—6. Darin erfährt er eine wichtige Bestätigung durch das hinter v. 4 und 6 begegnende Sela. Wenn das Sela hinter v. 9 echt wäre, würde es den Stücken v. 2—4 und 5 f. ein ungefähr gleichlanges ohne Kehrvers hinzufügen. Aber die LXX bieten dafür יגלו. Und das gewinnt Bedeutung durch die offenbare Zugehörigkeit des voraufgehenden ירומו zu v. 10.

Näher zusehend finden wir, daß v. 10 bzw. 11—13 (nach der Parallelstelle 11 6 gehören v. 10 f. zusammen) anders als v. 2—9 von Gott in 3. ps. reden. v. 14, wo die Anrede wiederkehrt, redet im Gegensatz zu v. 2—9 (vgl. auch schon v. 13) objektiv und allgemein von den Gerechten (pl.) und macht den Eindruck eines liturgischen Zusatzes. v. 12 nennt anders als v. 10 f. (vgl. v. 2—6) den Widersacher im sg. Somit löst sich tatsächlich das andersartige und in sich nicht einheitliche Stück v. 10 bzw. 11 ff. vom vorhergehenden los.

Höchst problematisch ist das Stück v. 7—9. Als dritte, singuläre (!) Strophe würde sie über den Inhalt des Strophenpaares (v. 2—6) nur mit dem Ausdruck des Vertrauens zu Gott hinausführen.[2]) Dazu bietet es in sich manchen Angriffspunkt. Bei der v. 2—9 bereits bestehenden Anrede an Gott fällt die Einführung אמרתי לי' v. 7 auf, als überflüssig. Wie konnte sie nach v. 2—6 entstehen? Ob ליהוה (vgl. 142 6 entgegen 16 2) zu streichen ist? Dann wäre der Sinn: Nachdem ich durch rechtsgültige Erklärung dich als meinen Gott bezeichnet habe, mußt du mich hören. — Sehr befremdlich sind auch die gehäuften Anreden an Jhvh v. 7b. 8. 9, wenn v. 7a vorhergeht. v. 9a redet vom Gottlosen in der Einzahl wie v. 12, von andern Einzelheiten abgesehen. Weiter das Metrum: v. 2—6 herrscht Siebenerschema. Die mas. Verse 7 f. aber erscheinen als Doppelvierer, was freilich wegen der notwendigen Streichungen wenig besagen will; aber Siebener ergeben sich schwerlich. Endlich ist die Grenze und darum das Maß des Stückes schwer zu bestimmen; denn v. 10 ist gegebenenfalls als Fortsetzung anzusehen, wenn wir etwa lesen (4 + 3): יגלו ירומו אל[3])

1) Vgl. Ps. 56—59 und die zahlreichen Einzelparallelen.

2) Wenn nicht etwa v. 10 hinzuzuziehen ist. Darüber s. u.

3) Für dieses אל (Cheyne) sprechen die alten Versionen, während es vor תפק (lies תִּפֶּץ) zu tilgen ist.

יְכַסֵּמוּ[1]) (bez. יַכְשִׁלֵּמוּ oder יְכַלֵּמוּ Duhm) ראש(ם) מסבי ו עמל שפתימו[2]). Solcher Gestalt würde der Vers nicht gegen v. 2—6 streiten und für v. 7—9 den vermißten positiven Gedanken und Abschluß abgeben. v. 9 aber würde etwa zu lesen sein (4? + 3): אל־תתן (יהוה) מאוי(י) רשע(ם) ו אשר זָמְמוּ תָפֵץ.

Nach alledem ist es immerhin möglich, aber nicht entfernt wahrscheinlich, daß in v. 7 ff. eine ursprüngliche Fortsetzung von v. 2—6 enthalten sei. Eine solche ist an sich auch durchaus nicht erforderlich. Sondern die beiden Strophen von je drei Siebenern können sehr wohl für sich bestehen. Der Kehrvers ist leicht variiert. Für מאדם רע ist (vgl. מידי רשע v. 5) מיד(י) רעים zu lesen, für רשע v. 5 aber (vgl. das folgende מ-) רְשָׁעִם. מאיש חמסים ist = מאנשי חמס. Aus v. 6ᵃ (der mit v. 5ᶜ zusammengehört) ist גאים zu entfernen.[3]) Das לרגלי der LXX hat verzweifelte Ähnlichkeit mit ליד מעגל. Vielleicht aber lautete doch der letzte Siebener פרשו רשת ליד מעגל ו מקשים שתו לרגלי. — Wie ärmlich das Erzeugnis ist, zeigt sich auch daran, daß v. 5ᶜ f. nur ein und derselbe Gedanke in vier trivialen Bildern zum Ausdruck kommt. Aber als Beispiel von Kehrversdichtung ist es mit zu registrieren. Ungleich größeren Genuß bietet

## Ps. 80.

Ein nach Sprache, Stil, Situation, Stimmung und Metrum durchaus einheitliches Gedicht. Durchweg ist er das Gebet einer Mehrzahl (eines Volkes) an Jhvh als ihren natürlichen Helfer in Kriegsnot. Gegenstand der Bitte ist durchweg der Sieg über allzu starke Nachbarn. Das Metrum ist der Doppeldreier.[4]) In allen Punkten stimmt auch der Kehrvers[5]) durchaus zum Gedicht, sodaß nichts zu wünschen übrig bliebe, wenn die dritte „Strophe" gegen die beiden ersten nicht gar zu lang wäre. Der Kehrvers begegnet nämlich das erste (v. 2 f.) und zweite (v. 5—7) Mal nach je drei Distichen,[6]) das dritte Mal (v. 9 ff.) nach cr. elf (!) Distichen. Es

---

1) Baethgen's Korrektur יהי כוסמו ergäbe ein Bild, das auch 11 6 wenig annehmbar erscheint.

2) ם hinter ראש erscheint vor מ- ausgefallen.

3) Vor פרשו (Duhm) ist es nur bei prädikativer Fassung erträglich, da in der relativischen Anknüpfung an den Kehrvers v. 3 f. und v. 5ᶜ f. analog sind. Vgl. dazu Baethgen.

4) v. 5 und v. 10 sind Sechser (vgl. Baethgen). Indessen ist v. 5 wegen Wiederholung der Anrede י׳ (אלהים) צ׳ (vgl. v. 4) nicht einwandfrei.

5) Die ursprüngliche Form desselben lautete ohne Frage: יהוה צבאות השיבנו ו וג׳ (Doppeldreier). Das Q're אלהים, gedankenlos eingesetzt (v. 8. 4) bzw. zugefügt (v. 20), müßte v. 8. 15. 20 im st. cstr. stehen.

6) Lies auch v. 2 f., den parall. membr. befolgend, in drei Doppeldreiern (den 1. bis יוסף, den 2. unter Beseitigung der Auffüllung ומנשה bis ובנימן,

scheint eine gewiesene Maßregel, den Kehrvers in v. 15 aus einem verunstalteten Rest (·ש·בנ·צבאות יי) wiederherzustellen, vor v. 12 aber schlankweg einzuschieben. Aber inhaltlich widersetzt sich das durchaus einheitliche Stück v. 9—17$^{a1}$) jeder Teilung. Und die gewonnenen „Strophen" wären allzu blaß gegen die anderen, von denen jede durch einen besonderen Gedanken bestimmte Färbung aufweist (v. 2 f. Jhvh der Hirt seines Volkes, v. 5—7 Jhvhs Groll die Ursache der Niederlagen, v. 18 f. Schutz für den Mann der Rechten).

Die Schwierigkeit löst sich ganz anders zu Gunsten des Kehrverses in v. 4. 8. 20, wenn wir den verschiedenen Fäden des Textknäuels in v. 15—17 sorgsam nachgehen: Fraglos ist v. 16$^b$ nur eine Variante von v. 18$^b$, versprengt in durchaus fremde Umgebung, da noch bis v. 17$^a$ vom Weinstock die Rede ist. Das Homöoteleuton ימינך v. 16$^a$ und 18$^a$ scheint den Abschreiber verwirrt zu haben. Weiter ist v. 15$^a$ (vgl. השיבנו יי צ׳) an seiner Stelle ein störender Eindringling, weil 1) v. 15$^{b.c}$, als parallele Glieder eines Doppeldreiers zusammengehörig, die heterogene Bitte v. 15$^a$ vor sich nicht dulden; 2) aber die Schilderung der Verwüstung des Weinstocks (v. 13 f.) noch bis v. 16$^a$. 17$^a$ reicht, also durch die ganze Bitte v. 15 störend unterbrochen wird.

v. 9—14. 16$^a$. 17$^a$. 15$^{b.c}$ (in dieser Reihenfolge) bilden nun aber nicht nur inhaltlich im Gedankengang, sondern auch formell eine geschlossene Einheit: Sie bilden zwei symmetrische Teile von je 4 Doppeldreiern, deren erster die herrliche Entfaltung des von Jhvh gepflanzten Weinstocks und deren zweiter Jhvh auf die traurige Verwüstung blicken läßt. Gerade in dieser Geschlossenheit verrät sich das Stück als Fremdkörper. Als breit ausgeführte Allegorie (vgl. Jes. 5 1–6, Ez. 15. 17 u. sonst, Mk. 12 1–12) paßt es nicht in einen Psalm, der sonst nur Metaphern verwendet (v. 2 Hirte Israels, v. 6 Tränenspeise, v. 18 Mann der Rechten). Vgl. die 3. ps. sg. in v. 9 ff. und die 1. ps. pl. in v. 2—8. 18—20. Höchstwahrscheinlich war v. 9 ff. ein für sich bestehendes Einzelgedicht und wurde um seiner Ähnlichkeit willen am Rand unseres Psalms notiert. Nach der Einfügung (erleichtert durch das gleiche Metrum) wurden die ähnlichen Schlußbitten durch Beischrift von v. 15$^a$ nebeneinandergestellt. Ob durch v. 9 ff. ein echtes Psalmstück verdrängt oder ersetzt worden ist?

Die jetzt durch v. 9 ff. abgetrennte letzte Strophe unseres Psalms beginnt v. 17$^b$. Mit diesem Halbvers (יאבדו ist Jussiv, vgl. v. 18) befinden wir uns durchaus im sachlichen Zusammenhang

den 3. bis לנו). לפני וג׳ gehört syntaktisch zu הוסיעה. Möglicherweise ist nicht Manasse, sondern Benjamin (Duhm) zu streichen.

1) Abgesehen von v. 15$^a$ und 16$^b$.

mit v. 7, ein neuer Beleg dafür, daß v. 9—17[a] Einschub ist. Inhaltlich wird danach eine besondere Strophe zwischen der zweiten und letzten keineswegs vermißt.

Als singulärer Halbvers fordert nun aber v. 17[b] ein Komplement. Dieses, im überlieferten Texte nicht auffindbar, muß verloren gegangen sein. Im übrigen aber ist die letzte Strophe gut erhalten und glatt.[1]) Sie war wie die beiden ersten auf drei Doppeldreier angelegt.

Sehen wir zum Schluß das Verhältnis des Kehrverses zu den Strophen genauer an. Er stimmt zu ihnen, indessen ist er für den Gedankengang nicht nur entbehrlich, sondern ist als Bitte v. 4 (vgl. v. 3) und v. 20 (vgl. v. 17[b]. 18) eine Wiederholung, dazu v. 20 durch den Ausblick v. 19 bereits überholt. Demnach ist wohl möglich, daß Ps. 80 ursprünglich ein dreistrophiges kehrversloses Gedicht war, das mit Gebet (v. 2 f.) einsetzte, darauf die Not angab (v. 5—7) und mit spezieller gefaßter Bitte wuchtig schloß (v. 17[b]—19). Der Kehrvers wäre dann liturgischen Ursprungs.

## Ps. 46.

Gegenüber dem günstigen Vorurteil, dessen sich der Psalm als Grundlage des Lutherliedes erfreut, bemerkt Duhm mit vollem Recht, daß sich der Psalm mit diesem bei weitem nicht messen könne. Der metrische Eindruck ist ganz wirr, der Stil kraus und dazu der Sinn im einzelnen mehrfach dunkel. Unter den Schwierigkeiten der Auslegung nenne ich das suff. sg. v. 4 nach ימים, das Beben der Berge v. 4, die v. 3 bereits ins Wanken geraten sind, den rätselhaften Strom v. 5, מטו ממלכות v. 7 vor נתן בקולו und nach המו גוים. Es fragt sich, wieviel hier auf Rechnung von Textverderbnis gesetzt werden darf.[2]) — Gewichtiger sind die Schwierigkeiten der Einteilung, die uns vor die Frage der Einheitlichkeit des Psalms und der Einheit der „Strophen" stellen.

Das doppelte Zeugnis des Sela (v. 4. 8. 12) und des Kehrverses, der mit allgemeiner Zustimmung hinter v. 4 ergänzt wird,[3]) dazu das anscheinende Ebenmaß[4]) der „Strophen", spricht für eine Dreiteilung. Aber „inhaltlich lassen sich zwei Teile, v. 2—6 und v. 7—12, unterscheiden" (Baethgen). Und solche Diskrepanz sollten wir ruhig gelten lassen? Tatsächlich besteht keine von beiden Einteilungen zu Recht, aber ihre Motive sind beachtenswert.

1) Lies v. 18 בן (ohne אדם), nach der Lesart der Variante v. 16[b], parallel איש ימינך. Mann der Rechten und Sohn Gottes bezeichnen dieselbe Würdestellung.

2) ימים v. 4 z. B. scheint Dittographie (st. יָם) zu sein.

3) Vgl. Kautzsch, Die Heil. Schrift des A. T. Beilagen S. 73.

4) Je drei Distichen ohne den Kehrvers. In v. 9 f. ist ein Stichos zu streichen (s. u.).

Wir nehmen am besten unsern Standort in v. 7. Wenn er nicht wäre, würde wohl jeder bei v. 5 f. noch an die Situation von v. 3 f. denken und nicht ahnen, daß hier nicht mehr vom Ansturm kosmischer Kräfte, sondern menschlicher Reiche die Rede sein soll. Kaum aber hat man das akzeptiert, wird man durch תמוג ארץ offenbar wieder in die Situation von v. 3 f. zurückgeworfen. Mit diesem, als der Folge von יהן בקולו, kollidiert das höchst schwierige מטו ממלכות. Weiter ist v. 7 Jhvh die Schreckensmacht, die Erschütterung wirkt, v. 3 ff. aber eine widergöttliche Macht (das Meer), während Jhvh hier als schützende Macht figuriert. Daß die Parallele von Ps. 18 s. 14–16, wo Jhvh die Erschütterungen hervorruft, sowohl v. 4 als v. 7 auffällt, macht die Frage noch komplizierter, insofern als גאותו an sich auch Jhvhs Erhabenheit bezeichnen könnte (vgl. 68 34–36), nicht den Übermut des Meeres. Dann wäre Jhvh auch v. 3 f. die Berge und Meer erschütternde Macht.

Durchkreuzt wird diese jedenfalls v. 7 angedeutete Situation durch die v. 2. 3[a]. 5 f. 8 bezeichnete Situation, wonach Jhvh Jakobs bzw. Zions Beschützer ist. In v. 8 und 5 f. scheint Reminiszenz an Jes. 8 6–10 (die Wasser Siloahs, der Völkeransturm unter dem Bilde großer Wasser, Immanuel) und Jes. 17 12–14 vorzuliegen. Während dort aber ganz deutlich ist, daß die feindlichen Völker mit Wassern verglichen werden, herrscht hier unklare Mischung von Bild und Sache. — Aber sehen wir einmal von dem bedenklichen v. 7 und dem problematischen v. 5 [1]) ganz ab! Auch so ist gegen das Stück v. 2—6 Triftiges einzuwenden. v. 2. 6. 8 sind nur Variationen desselben Gedankens (Gott — bewährter Schutz), v. 4 aber ist wesentlich Wiederholung von v. 3, die doch wieder hinter diesem zurückbleibt. Wollten wir dazu noch den „Kehrvers" setzen, so würde sich als 1. „Strophe" folgende Inversion ergeben: Gott ist unser Schutz (v. 2) selbst in den ärgsten Erschütterungen (v. 3); selbst in den ärgsten Erschütterungen (v. 4) ist Gott unser Schutz (Kehrvers). In ihr würden zwei Doppelvierer (v. 2 f.), ein Doppeldreier (v. 4) und ein Doppeldreier (oder Siebener? Baethgen) aufeinanderfolgen. D. h., wo die Dublette einsetzt, wechselt das Metrum!

Innerhalb der 2. „Strophe" würden sich mit Grund unter Streichung von נהר v. 5, אלהים v. 6[b], מטו מ' v. 7 zwei Doppeldreier und ein Sechser herstellen lassen. Aber das wäre bei dem Mangel an innerer Einheitlichkeit der „Strophe" und bei dem Zustand des Textes v. 5 [1]) ein zu oberflächliches Verfahren. — v. 9 ff. paßt stilistisch schlecht zum vorhergehenden; da die Aufforderung

1) Wer will sagen, welcher Gedanke der verschiedenen möglichen Parallelen (Jes. 8 6. Ps. 36 9. 66 6. 48 3. 12) tatsächlich hier gemeint gewesen ist, d. h. welche Rolle der Strom spielte und welches der Gegenstand der Freude war? — Der Segensstrom (36 9) ist ein Friedensbild. Was soll er in einer bedrängten Stadt? Wie unvermittelt ist der Gottesstrom nach dem gottfeindlichen Meere!

Gottes Taten zu schauen (vgl. 66 5) von der voraufgehenden Schilderung nichts zu wissen scheint, sachlich schlecht, da hier Jhvh objektiv als Heraufführer allgemeinen Weltfriedens, nicht subjektiv als Hort seines Volkes (wie v. 2—7. 8. 12) dargestellt wird.[1]) Wer ist zudem Adressat in v. 9 f.? Die Völker v. 11 oder die Volksgenossen? Die Ezechiel'sche Wendung v. 11 fügt sich an v. 9 f. organisch kaum an. Das Metrum aber läßt uns ganz im Stich, da der Text sehr starker Eingriffe bedarf.[2])

Was wir durch den „Kehrvers" abgetrennt finden, können wir als Stropheneinheiten nicht entfernt gelten lassen. Es besteht also auch kein irgend feststellbares Verhältnis des „Kehrverses" zu den „Strophen". Daß er hinter v. 4 eingeschoben als Nachsatz zu v. 4 willkommen erscheint, ist reiner Zufall. Wir wissen, daß v. 4 als Beigabe zu v. 3 in der Luft hängt. Weder v. 8 noch v. 12 ist mit dem vorhergehenden syntaktisch eins. Dagegen ist der Kehrvers nach v. 2—4 unpassend, weil er mit v. 2 konkurriert, hinter v. 5 f., weil hier Gott innerhalb der Gottesstadt auf der wirklichen Burg Zion weilend gedacht wird, nicht aber selbst als Burg für die Seinen, hinter v. 9—11, weil wir hier schon viel weitergeführt worden sind, nämlich bis zur Höhe der Weltherrschaft, wo das Volk eines Schutzes nicht mehr bedarf. Endlich aber ist zu beachten, daß der Gedanke „Gott unsere Burg gegen anstürmende Feinde" keine einzige ausdrückliche und fraglose Beziehung im Texte hat, da von einem feindlichen Angriff gegen das Gottesvolk nirgend geradezu die Rede ist. v. 7 toben die Völker, wie es scheint, gegen Gott.

Somit ist also der v. 8 und v. 12 begegnende Passus kein Kehrvers. Entstanden ist er v. 8, d. h. hinter v. 5 ff., wo die Reminiszenz aus Jes. 8 und 17[3]) einwirkte. Der „Psalm" aber ist in der rohen Zusammenstoppelung von Heterogenem der Typus eines Cento. Sela aber spielt für uns, wie noch sonst sehr oft im Psalter, die Rolle einer Markierung der allmählichen Anschichtung.

---

1) Dem Gedankenkreis nach gehört v. 9 ff. (ein Neuansatz!) eher zu Ps. 47 (als dessen Anfang).

2) Innerhalb v. 9 f. eine Streichung vorzunehmen, erscheint nicht nur durch die auffallende Länge von v. 10, sondern auch durch das Verhältnis von v. 9 zu v. 10 geboten. In בארץ wird עד־קצה הארץ vorweggenommen (Duhm). Dazu paßt שמות doch nicht im mindesten zu v. 10. Andererseits berührt v. 10a wie eine prosaische Zusammenfassung von v. 10b.c; ich möchte ihn eher streichen als v. 9b, wo שָׁמּוֹ (vgl. Dt. 12 5. 21. 14 24. 1 Rg. 9 3 u. s.) zu lesen sich empfiehlt. — v. 11 erscheint ארום בארץ als Variante von ארום בגוים.

3) Vgl. auch Ps. 48 2–4. 9.

## Ps. 42 f.

Die Überzeugung von und die Freude an der Einheit beider Psalmen ist allgemein. Worauf beruht sie? Im wesentlichen auf dem Eindruck eines „Kehrverses" (42 6. 12. 43 5). Oder auf noch anderen Indizien? „Daß Ps. 43 als dritte Strophe zu Ps. 42 gehört, beweist der Kehrvers und die Übereinstimmung in Sprache und Inhalt" (Duhm).[1] „Die Situation ist . . . genau dieselbe . . ., und 43 enthält mehrfache Beziehungen auf 42, z. T. in denselben Worten" (Baethgen). Duhm, Baethgen, Grimme finden dazu in beiden Psalmen Fünfermetrum.

Prüfen wir diese Gründe, was dringend notwendig ist, so machen wir merkwürdige Entdeckungen: Regellos begegnende wörtliche Wiederholungen innerhalb einer und derselben Dichtung sprechen doch gewöhnlich nicht für, sondern gegen deren Güte. Wenn solche innerhalb Ps. 42 f. auffallen, ist das also für die Zusammengehörigkeit nicht günstig, sondern bedenklich. Vgl. 42 $4^b$ mit $11^b$, 42 10 mit 43 2[2]), auch עלי נפשי תשתוחח 42 7 mit 6 und אלהי . . . . אזכרך 42 7 mit אלה אזכרה 42 5; dazu die gedanklichen Wiederholungen bzw. Anklänge in 42 $6^a$ u. 2, 43 3 f. u. 42 5. — Halten wir uns zunächst einmal an die wörtlichen Wiederholungen, so springt in die Augen, daß 42 10 an seiner Stelle so fremd wie 43 2 an seiner heimisch ist. Denn Ps. 43 setzt mit der Anrede an Gott bereits ein, während 42 10 erst durch die Umbiegung אמרה לאל[3]) paßrecht gemacht werden muß, da v. 9 von Gott in 3. ps. redet. Und inhaltlich ist 43 2 durch 43 1 durchaus vorbereitet, 42 10 aber durch 42 9 oder 8 keineswegs. Denn nach 42 8 ist Gott selbst grimmiger Feind, und nach 42 9 steht Gott treu zum Beter. Für jeden, der sehen kann, gehört also 42 10 f. in den Zusammenhang hinter 43 1 und vor 43 3. Ähnlich steht es mit 42 $4^b$, vgl. $11^b$. Die Not, über die sich der Sänger v. 2—7 beklagt, ist sein Fernsein von Gott und Gottes Haus. Wo sein Gott ist, kann er ganz genau sagen, aber er kann nicht zu ihm. Der höhnische Zweifel von Widersachern am Gottesschutz des Beters ist hier nicht motiviert, durchaus am Platz aber im Zusammenhang von 43 1. 42 10 f. 43 3. Sind sonach 42 $4^b$ u. 10 nur unsinnige, wieder auszuschaltende Wiederholungen, so scheint es auch mit den sonstigen „Anklängen" nicht gut zu stehen. In der Tat beruhen sie durchweg auf Verunstaltung ursprünglicher Bildungen, wie wir sehen werden.

Mit den sog. Beziehungen verbinden sich nun recht bedenkliche Widersprüche als Instanzen gegen die Einheitlichkeit. 42 9, auch wenn man ihn als Ausspruch der Überzeugung

1) Vgl. Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. S. 717 Anm.

2) סלעי und מעוזי, שכחתני und זנחתני sind interessante Varianten (vgl. 31 3–5. 44 10. 24. 27 9).

3) Vgl. כי אתה אלהי 43 2.

oder Hoffnung faßt, allzu zuversichtlich im Ton, paßt zu v. 8 und v. 10 wie Feuer zu Wasser und widerspricht namentlich v. 3 und 43 3[a]. Derselbe Gott, dessen Gegenwart v. 2 f. als Erquickungstrank heiß ersehnt wird, überschwemmt v. 8 mit seinen Zornesfluten den Psalmisten. Hier ist es Gottes Drängen, 43 1 f. aber Feindes Drängen, worunter er seufzt. Bald ist Gottes Gleichgiltigkeit (bes. 42 10 f.), bald Gottes Grimm (42 8) die Ursache alles Elends. — Im besonderen steht der „Kehrvers", als Selbstberuhigung des Gequälten im Gedanken an den Helfergott, zu mancher Ausführung des Psalms im Widerspruch. Nach v. 2—5 und erst recht nach 8. 10 f. weiß man ja doch schon, warum die Seele gebeugt ist.[1]) Und seltsam genug berührt die Selbstaufforderung „Harre auf Gott" bei einem, der mit allen Fasern nach Gott verlangt.[2]) Die Selbsterinnerung an den Helfergott, vor dem alle Qual zur Ruhe kommt, ist augenscheinlich gegenüber einer Bedrängnis durch Menschen (42 10 ff. 43 1 f.) viel passender. Aber auch nach 42 11 paßt der Kehrvers schlecht, da hier bereits verspottet, also vorausgesetzt wird, wozu sich der Sänger im Kehrverse erst aufrafft (das Gottvertrauen). Ähnlich überholt ist die Mahnung הוחילי לי' und die Hoffnung ידוד אודנו nach 43 1–4. Mit diesem Befund vereint sich die Beobachtung, daß 42 7 über v. 6 hinweg der Gedankensphäre nach zu v. 2—5 gehört, und daß 42 12 als Fortsetzung von 42 10 f. (vgl. 43 2) mit 43 3 konkurriert.

Es dürfte bereits deutlich sein, daß die dargestellten Schwierigkeiten nicht durch einzelne Streichungen (42 4[b]. 8. 9)[3]) beseitigt werden können. Der Schaden liegt viel tiefer, wie wir gerade bei solchem Versuch erkennen. Denn alsdann rückt 42 2–5. 7 und 43 1. 42 10 f. 43 3 f. erst recht von einander ab. Und die ganz andersartige Situation wird ersichtlich: Hier ist die Sehnsucht nach dem Tempel, dort die Klage über Bedrängnis durch

---

1) Man könnte sagen, daß מה nicht למה sei, und daß nicht nach der Ursache, sondern nach dem Recht der Verzagtheit gefragt werde. Aber auch so ist die Schwierigkeit groß. Wenn auch die Frage tadelnd ist und zur Umschreibung der Aufforderung dient: Sei nicht verzagt!, ist sie nach 42 10 doch keinesfalls möglich.

2) Auch hier könnte man harmonisieren, und zwar, indem man nicht ליהוה, sondern הוחילי betont sein läßt. Wenn aber der Psalmist sich hier lediglich zur Geduld ermahnte, müßte er doch mit Rückbeziehung auf v. 2—5 etwa fortfahren: Er wird mich schon zurückbringen zu seiner Wohnung (vgl. 43 3 f.).

3) 42 9 wird mit vollem Recht von Olsh., Wellh., Beer, Baethgen u. a. ganz (von Duhm z. T.) beseitigt. שירה begreift sich vollkommen aus der Umgebung der beiden Parallelstellen 40 12 und 92 3, wo (vgl. 40 11. 92 2. 4) vom Preise Gottes die Rede ist, wenn 42 9 Reminiszenz von dorther ist. Es mit Rücksicht auf 43 3 korrigieren zu wollen (Duhm), wäre ganz falsch, da 42 9 nie und nimmer als „Citat zu 43 3" zu begreifen ist, sondern 43 3 auf 42 9 zurückschaut. Die Bitte quillt aus der Gewißheit, nicht umgekehrt. — Zu 42 8, der unbegreiflicherweise unbeanstandet geblieben ist, vgl. 88 17 f. und besonders Jon. 2 3 ff.

höhnische Feinde Thema.[1]) In 43 1 als einem typischen Psalmeinsatz[2]) markiert sich auch äußerlich der Neuanfang.

Eine Probe auf unsere Erkenntnis können wir machen, indem wir auf den Wechsel in der Person achten: 42 $2^a$. 3–6. 9. 10 Anf. (11) f. 43 $4^a$. 5 wird Gott in 3. ps. genannt, 42 $2^b$. 7 f. (10 f.). 43 1–3. $4^b$ wird Gott angeredet. Die Sachlage, die sich ergibt, ist auf den ersten Blick nicht klar, wird es jedoch durch folgende Beobachtungen: 42 $2^b$ (Anrede) ist als Nachsatz von $2^a$ in Konkurrenz mit $3^a$ (3. ps.) und, wenn wir recht sehen, eine Variante[3]) zu diesem ursprünglichen Nachsatz. Der Eindruck der Anadiplosis, die in 42 f. ganz vereinzelt wäre, ist täuschend. v. 7 (Anrede) aber bringt zunächst trümmerhafte Wiederholungen aus v. 6 (dem nicht hergehörigen „Kehrvers"). Streichen wir diese (עלי נפשי תשתוחח), so setzt v. 7 mit den Worten אזכרך (על־כן ist Flickwort) אלהי ein, deren Ähnlichkeit mit dem Einsatz in v. 5 umsomehr auffallen muß, als die Gedankensphäre von v. 5 und 7 dieselbe und als v. 5 textlich sicher nicht intakt ist.[4]) ואשפכה עלי נפשי v. 5, syntaktisch als Einschub erscheinend, hat auch verdächtige Ähnlichkeit mit עלי נ׳ תשתוחח. Somit sind also die Anfänge von v. 5 (bis נפשי) und v. 7 (bis אזכרך) Varianten, textgeschichtlich von dem Eindringling v. 6 beeinflußt. Eine spezielle Vergleichung von אלה אזכרה und אלהי אזכרך entwertet die im letzteren enthaltene Anrede kritisch völlig. — Die wenigen Stellen, wo innerhalb 42 1–9 Anrede an Gott auftaucht, sind danach eine Art Retouche zwecks Konformierung mit 43.

Andererseits hat die Erinnerung an 42 1–7 (9) die Anfügung von 43 3 f. veranlaßt, die offenbar die Abrundung des Ganzen bringt und als Psalmabschluß gemeint war.[5]) Mit dem vorhergehenden sind die beiden Verse nicht aus einem Guß. Das Material, mit dem sie gefügt sind, begegnet uns auch 57 4. 61 8. 26 6. 27 4 ff. u. s.

1) Man berufe sich für die Kombination beider Themata nicht auf die nach Inhalt und Ausdruck sehr nahe verwandten Psalmen 26 und 27 1–6 (vgl. 26 1 u. 43 1, 26 3 u. 42 9, 26 6 ff. u. 42 5. 43 3 f., 27 1 u. 43 3. 2, 27 4 f. u. 42 2–5. 7. 43 3 f.). Ps. 26 gibt die Lauterkeit der Gesinnung, mit der der Psalmist Gott im Tempel dient, ihm das Recht, Gott um Beistand gegen seine Feinde anzurufen. In Ps. 27 1–6 aber ist der Gesamteindruck eigentümlich unklar. Kommt der Psalmist in den Tempel, um für erfahrenen Schutz zu danken (v. 6) oder um hier Gottes Schutz zu finden (v. 4)? Gegen die Einheitlichkeit bestehen Zweifel. Sicher ist, daß v. 5 Hütte, Zelt, Felsen nur Bilder sind und nicht den Tempel v. 4 oder das Zelt v. 6 bedeuten.

2) Vgl. 26 1. 35 1, dazu 4. 17. 31. 54 u. a.

3) Am besten nimmt man צמאה נפשי : אליך אלהים als Einschub, da צמא ziemlich prosaisch ist, und die Wiederholung des תערג hier nicht häßlich ist.

4) Bei unmittelbarem Anschluß des מארץ וגו׳ v. 7 an חוגג v. 5 würde sich das Gemälde der alljährlichen Wallfahrten von den äußersten nördlichen Grenzen Palästinas zum Tempel ergeben.

5) Vgl. ähnliche Dankschlüsse 30 13. 35 18. 28. 106 47 u. s. f. in den verschiedensten Wendungen.

Dafür, daß 42 ursprünglich für sich bestanden hat, sind auch die atomistischen Ansätze v. 8. $9^{a.b}$. $9^{c}$ [1]) beredte Zeugen, insofern als solche Anschichtungen am Schluß typisch sind.

Sievers hat in bezug auf Ps. 42 f. erklärt, für sein Empfinden fielen die einzelnen Bibelverse zu sehr auseinander, als daß er sie sich strophisch gebunden denken könnte (Studien z. hebr. Metrik § 105). Wir sehen, sein „subjektives" Empfinden entspricht dem objektiven Tatbestand, über den sich die Verfechter der Einheit, verführt durch den Anschein des Kehrverses, hinweggetäuscht haben. Es ist höchste Zeit, daß Ps. 42 f. als Musterbeispiel für strophische Gedichte ausscheidet. Um die Strophik des A. T. und des Psalters steht es weit besser, als es hier (und bisher überhaupt) den Anschein hat. Sie wird richtig aber nur da erkannt, wo man methodischer und gründlicher, mit mehr Beachtung der obwaltenden Gesetze, als bisher zu Werke geht. Speziell bei Ps. 42 f. rächt sich, daß man den metrischen Eindruck nicht unbefangener wiedergegeben hat. Duhm behauptet, jede „Strophe" habe 9 Disticha, willkürlich (vgl. 42 9. 43 2) ausgleichend. Vorsichtiger konstatiert Baethgen 9 + 8 + 8 Disticha (mit Recht 42 9 streichend) und Grimme (S. 155) als „Normalmaß" 8 Fünfheber. Wo bleibt aber das auch nur annähernde Gleichmaß der „Strophen" bei Ausscheidung der Wucherungen und bei Erkenntnis der Kompilation? Und wo ist die Einheitlichkeit der Stichenmetrik? Ohne das Vorurteil der Einheit würde niemand wie in 43 auch in 42 Fünferschema durchgeführt finden. v. $4^{a}$. $4^{b}$. 5. 8. 10 f. kann man es freilich finden, dafür aber sind v. 2 f. viel eher vierhebig, und v. 6 f. 9 ist der Eindruck vage (vgl. 43 1. 5). Metrisch ganz klar und befriedigend ist kein einziger Vers. Und das ist nur zu erklärlich.

Der scheinbare Kehrvers gibt auch in sich manches Rätsel auf. עלי = בקרבי zu fassen ist sprachlich bedenklich. Mir will scheinen, daß עלי abgekürztes על יהוה ist. Dies paßt sowohl hinter תהמי 42 6 wie hinter אשפכה v. 5 (gegen Jhvh). מה vor תהמי (LXX Sym. Peš., wie 42 12. 43 5, gegen Aq. Targ. Hier.) ist nicht ursprünglich, die Wiederholung eines logisch fortwirkenden Satzteils in den Übersetzungen sehr häufig. Das Nebeneinander von עוד und אור (obwohl durchgängig vertreten) erscheint verdächtig. LXX > עוד. Die Lesung עוֹדֶנּוּ ergiebt den einfachsten und passendsten Sinn. Die Einbeziehung des ואלהי (vgl. 42 12. 43 5) ist als Folge der Isolierung des אלה v. 7 (durch עלי וגו') begreiflich. Der Text des Passus lautete danach ursprünglich: מה־תשתוחחי נפשי ו ותהמי עלי־יהוה | הוחילי ליהוה ו כי עודנו ישועת פני (3 : 2 + 2 : 3 Hebungen). Wie die textliche Vermischung von

1) v. $9^{c}$ scheint eine Notiz zur Erläuterung des Zusammenhangs von 42 10 ff. 43 mit 42 1–9 zu sein: Was folgt, ist (beachte die Anrede an Gott) ein Gebet an „meinen lebendigen Gott" (vgl. 42 $3^{a}$). Die Worte waren also eine Art Überschrift zum folgenden.

42 6 mit v. 5 und 7 zeigt, ist unser Passus hier zuerst eingedrungen, in 42 12 und 43 5 aber nachgetragen.

## Ergebnis und Ausblick.

Unter den bisher behandelten Psalmen ist die Wahrscheinlichkeit für Kehrversdichtung von vornherein nicht so gering gewesen wie in den noch unbesprochenen. Und das Ergebnis der Prüfung? Von fünf — ja, wir können das vorwegnehmen, von ca. 17 — Fällen hat sich Kehrversdichtung nur ein- oder zweimal (Ps. 107 4–32. 140 2–6) als sicher, einmal (bei dem sicher strophischen Liede Ps. 80 2–8. 17b–20) als möglich herausgestellt. In den anderen Fällen sind die vermeintlichen Kehrverse nur Textvarianten bzw. Teile von solchen (42 12. 43 5 u. a.), irrige Nachträge (42 12 u. s.), liturgische Zusätze (80? u. s.) u. dgl. — Danach hat also der Kehrvers, soviel wir sehen können, in der durch den Psalter repräsentierten Sammlung hebräischer Dichtung nur in verschwindendem Maße Verwendung gefunden. Das ist um so auffallender, als eine sehr beträchtliche Reihe von regelrechten Strophengedichten im Psalter gleich überschütteten Figuren aus literarischem Geröll und Gemengsel wieder ans Tageslicht gebracht werden kann.

Unsere Spezialuntersuchung hat nun, gleichsam als text- und literarkritischer Querschnitt durch den Psalter, noch ein allgemeineres Ergebnis. Unter dem Gesichtspunkt der Echtheit der Kehrverse sind wir auf die textliche und literarische Beschaffenheit der überlieferten Psalmen und Psalmenstücke aufmerksam gemacht. Von der oft weitgehenden Verwahrlosung und Verunstaltung des Textes haben wir uns aufs neue überzeugen müssen. Der literarische Zustand aber ist höchst kompliziert, da ursprüngliche Gebilde durch heterogene Verbindungen, durch Eintragungen und Erweiterungen redaktioneller und liturgischer Art, durch zufällige Veränderungen u. s. f. mehr oder weniger überdeckt, verwischt, gefärbt auf uns gekommen sind. Und das gilt für den Psalter überhaupt. Kaum ein Psalm ist ein einfaches, heiles Stück, soweit er als wirkliches Gedicht entstanden und nicht lediglich Cento ist. Was zusammengehört, zeigt sich vielfach durchsetzt und zerrissen, und was heterogen ist, verbunden, ineinandergeflossen oder -geschoben, umrahmt und abgerundet.

Solch weitgehende Verunstaltung ist freilich nur denkbar, wenn die liturgischen Redaktoren für die ursprüngliche poetische Form der verwendeten Lieder keinen Sinn oder kein Interesse mehr gehabt haben. Wir müssen das notwendig annehmen, gestützt auf bezeichnende Wahrnehmungen. Der kantilierende Vortrag der Synagoge muß ein anderer gewesen sein als der ursprüngliche. Denn er hat nivellierend gewirkt.

# Zur Hammurabi-Kritik.

## I.

Von

**D. H. Müller.**

Herr Prof. Dr. Zimmern hat in der Anzeige meines Hammurabi-Buches in dieser Zeitschrift (Bd. 58, S. 956) es ausgesprochen, daß er nicht gern eine Veranlassung zu einer Kontroverse Müller-Zimmern in Sachen der Gesetze Hammurabi's bieten möchte. Er hat aber in dieser kurzen Anzeige so manches gesagt und so manches nicht gesagt, daß ich mich deshalb gezwungen sehe, einige Bemerkungen darüber zu machen.

Zunächst quittiere ich Kompliment mit Kompliment. Die Rezension ist äußerst „geschickt" und bedachtsam gemacht, um den „outsider" die ganze Überlegenheit des „zünftigen Assyriologen" fühlen zu lassen.

Zimmern sieht sich gezwungen „Bei der Übersetzung unumwunden zuzugestehen, daß die Erfassung des syntaktischen Zusammenhanges infolge von Müller's Beobachtung über den Gebrauch und die eigentliche Bedeutung des postpositiven *-ma* beim Verbum, sowie von *u* zwischen zwei Sätzen bei ihm schärfer und richtiger ist, als bei seinen Vorgängern und Nachfolgern" (S. 955, oben).[1])

1) Wenn Zimmern sagt: „Daß man deshalb mit Müller nun alle *ma*-Sätze durch „nachdem", „indem", „sobald" u. s. w. auflösen müßte, soll damit nicht befürwortet werden", so gebe ich zu, daß meine Übersetzung im Deutschen oft äußerst schwerfällig klingt. Wenn man aber die Wahl hat ungenau oder schwerfällig zu übersetzen, muß man sich für das letztere entschließen, umsomehr als es eine Erkenntnis zu sichern galt, die zwanzig Jahre unbeachtet geblieben ist.

Noch viel weniger kann ich seinen Vorschlag billigen (trotzdem es bisher alle Übersetzer so gehalten haben), das babylonische Präsens nicht durch deutsches Präsens, sondern nuanciert durch „wird", „darf", „soll", „kann" zu übersetzen. Meines Erachtens hat der Übersetzer, insbesondere eines juristischen Textes, die Pflicht, dem Leser den Text möglichst unverändert zu geben und ihm die Interpretation der Textworte zu überlassen. Da im Babylonischen stets das Präsens ohne Nuance steht, so ist kein Grund vorhanden es im Deutschen anders zu machen. Zwei hervorragende Juristen billigten aus sachlichen Gründen meine streng wörtliche Übersetzung, insbesondere aber die Wiedergabe durch das Präsens.

Um aber die Bäume nicht in den Himmel wachsen zu lassen, fährt er also fort:

„Hat so in diesen beiden syntaktischen Punkten der outsider .... den zünftigen Assyriologen in der Tat etwas gelehrt, so war natürlich im übrigen von vornherein kaum zu erwarten, daß Müller einzelne besondere Schwierigkeiten des ..... Textes der Hamurabi-Gesetze seinerseits nun beheben würde. Wo die Vorgänger nichts bieten, versagt im allgemeinen auch bei ihm die Erklärung, und wo die Vorgänger Fehler, z. T. direkte starke Verstöße gegen die Grammatik aufweisen, finden wir sie mehrfach auch bei Müller."

Dieses Urteil Zimmern's ist ebenso unrichtig als ungerecht, und das was er zur Begründung dieser Thesen anführt, ist absolut unzureichend es zu beweisen. Er führt im ganzen drei Fälle an, von denen der eine § 141 *e-ṣi-ib-ša* inzwischen von Schorr, der dritte *re-qu-zu* (§ 191) von Delitzsch richtig gestellt worden sind. Ein grammatischer Fehler ist nur *e-ṣi-ib-ša* (Inf.), *re-qu-zu* ist eine glückliche Konjektur, die nicht gemacht zu haben niemand vorgeworfen werden darf. Daß *bibbulum* „den Ertrag" übersetzt wurde (§ 48), ist nicht so schrecklich, denn trotz aller Regelmäßigkeit im Kasusgebrauch bei Hammurabi kommen Ausnahmen vor. Wenn *a-wi-lum* (§ 7 und 120) Genitiv sein kann, kann auch *bibbulum* als Akk. gefaßt werden. Ich gebe übrigens ohne weiteres zu, daß die Stellen unrichtig von mir übersetzt worden sind. Dies kann aber auch den zünftigen Assyriologen passieren und ist ihnen allen vor und nach mir passiert. Dagegen ist die Behauptung Zimmern's: „Wo die Vorgänger nichts bieten, versagt auch bei Müller im allgemeinen die Erklärung" ganz falsch. So habe ich zuerst die Bedeutung von *li-e-it* „Ohrfeige" und neben Joh. Jeremias die von *ništašanna* „verdoppeln" bestimmt. Daß *ir-ri-su-ma* (§ 47) nicht Substantivum ist, sondern Jussiv, ist ebenfalls von mir zuerst erkannt worden. Meine Bestimmung der Bedeutung von *nibutum* (§ 11 ff.), *inu* (hebr. אין), *bi-ḫa-zu* (§ 256) und viele andere Etymologien mögen Herrn Zimmern gefallen oder nicht — ein Recht mich zu schulmeistern kann ich ihm nicht zuerkennen.

Es ist auch unrichtig, daß ich nur „in diesen beiden syntaktischen Punkten den zünftigen Assyriologen etwas gelehrt habe". Die Feststellung der Wortfolge bei Hammurabi ist mindestens von gleicher Wichtigkeit. Der „outsider" hat auch die fehlenden §§ 98—99 etc. mit nahezu mathematischer Sicherheit ergänzt, was freilich nicht mehr zur „sprachlichen Seite" meiner Arbeit gehört; dagegen hat er allerdings, wie Zimmern mit Recht behauptet, die Ideogramme in § 274 nicht bestimmen können. Wenn ich aber zu all dem, was ich über Hammurabi gemacht habe, auch das getan hätte, was wäre dann für Assyriologen wie Zimmern übrig geblieben, die ihren ganzen Sammelfleiß durch Dezennien auf diese Dinge richten? —

Für die Bestimmung dieser Ideogramme bin ich Prof. Zimmern

sehr dankbar, da ich schon in allernächster Zeit Gelegenheit haben werde sie „geschickt" zu verwerten.

Es ist Zimmern auch gelungen ein von mir übersehenes ***u*** im § 170 zu finden. Wäre ich nicht zufällig derjenige, der das *u* überhaupt entdeckt hat, so wäre mir der Vorwurf nicht erspart geblieben, daß ich einen „starken grammatischen Verstoß" gemacht habe.

Ganz besonders wundert es mich, daß Herr Zimmern nicht mit einem Worte meinen Exkurs „Die sumerischen Familiengesetze und die Adoptionsverträge" gestreift hat. Ich glaube hierin eine alte Schuld der Assyriologen gesühnt und das Verständnis schwieriger Stellen erschlossen zu haben. Die Sache ist um so wichtiger, als Winckler jüngst (nach dem Erscheinen meines Buches) die alte Übersetzung der sumerischen Gesetze 3 und 4 wiederholt hat und Friedrich Delitzsch in seinem dritten Vortrag über Bibel und Babel S. 12 unten diese Gesetze mit den Psalmen vergleicht — die Vergleichung paßt aber, wenn meine Auffassung richtig ist, durchaus nicht.[1])

Man hätte erwartet, daß Zimmern in Bezug auf die sumerischen Gesetze und die Adoptionsverträge, wo es sich um „direkte starke Verstöße gegen die Grammatik handelt", die ich nachgewiesen habe. sich kompetent genug fühlte, um ein maßgebendes Urteil abzugeben.

In einer Note (S. 955) weist Zimmern darauf hin, daß namentlich Jensen in seinen Übersetzungen in KB. VI, 1 die *ma*-Sätze öfter in der Weise von Nebensätzen gefaßt hat. Ich muß dagegen bemerken, daß ich seit Monaten eine kurze Abhandlung über die Syntax des Gilgameš-Epos liegen habe, woraus die folgenden statistischen Daten hier mitgeteilt werden mögen.

Es kommen im Epos rund 60 *ma*-Sätze vor und nur in 9 Fällen faßt Jensen solche als Nebensätze auf, meistens bei dem Worte *i-mur-**ma*** „als er sah" (S. 120 Z. 45; S. 122, 23; S. 124, 43; S. 126, 6 und S. 204, 10). Außerdem noch in andern 4 Fällen S. 120, 46; S. 128, 40; S. 130, 27 und S. 170, 75). Wenn man die Stellen vergleicht, so wird man finden, daß kein zwingender Grund vorliegt, gerade hier die *ma*-Sätze anders aufzufassen als in den übrigen 50 Fällen und daß nicht die Erkenntnis der Bedeutung von *-ma*, sondern das deutsche Stilgefühl Herrn Jensen bestimmt hat, diese Sätze so zu übersetzen. Man sagt im Deutschen lieber: „Als er dies sah, sprach er" und nicht: „Er sah dies und sprach".

---

1) Die Assyriologen übersetzen Gesetz 3 (und ähnlich Gesetz 4): „Wenn ein Vater zu seinem Sohne spricht: „Du bist nicht mein Sohn", wird er (der Sohn!) Haus und Hof verlassen". Dagegen übersetze ich: „er (der Vater)" und im Gesetz 4 „sie (die Mutter)". Ich beweise dies durch eine Reihe von Stellen, von denen hier nur eine angeführt werden soll: „Wenn B. und H. (Vater und Mutter) zu ihrem Sohne sprechen: „Nicht bist du unser Sohn", werden sie (die Eltern) Haus und Hof verlassen". — Bis jetzt hat man „wird er (der Sohn)" übersetzt, obwohl ausdrücklich das Verbum im Plural (*i-te-lu-u*) steht.

Ein ähnlicher Grund liegt auch bei den übrigen 4 Sätzen vor. Freilich hat Jensen dies nicht konsequent durchgeführt.

Einen Beweis dafür, daß es nicht wirkliche Erkenntnis war, bietet eine Reihe von Sätzen, die erst recht verständlich werden, wenn man *-ma* richtig deutet, wo aber Jensen gerade *-ma* durch „und" übersetzt. Zwei Sätze mögen hier mitgeteilt werden.

Ich gebe hier Transkription und Übersetzung genau nach Jensen, Gilgameš-Epos, Taf. I, Kol. II, Z. 39 ff. (S. 120), nur daß ich *ma* durch Fettdruck hervorhebe:

(39) *[i]t-ti ṣabāti-**ma** ik-ka-la šam-mi*
(40) *it-ti b(p)u-lim maš-ḳa-a it-(ṭ, d)i(a)p-pa(i)r*
(41) *it-ti nam-maš-ši-í mí i-ṭab libba(-ba)-šu*

Mit den Gazellen zusammen frißt er Kraut,
Mit dem Vieh zusammen sättigt er sich mit der Tränke.
Mit dem Gewimmel des Wassers zusammen ist sein Herz wohl.

Ich dagegen übersetze:

Da er mit den Gazellen zusammen Kraut frißt,
Sättigt er sich mit dem Vieh zusammen an der Tränke,
Wird vom Gewimmel des Wassers sein Herz wohl.

Der Sinn ist nämlich der: Es soll erklärt werden, warum Ea-bani an der Tränke mit dem Vieh zu finden ist, und da wird gesagt: Er ist kein Tier, sondern ein Sprößling der Götter, er ist aber so beschaffen, daß er mit den Tieren sich herumtreibt, mit ihnen frißt und also auch mit ihnen zur bestimmten Zeit zur Tränke geht.

Daß meine Auffassung richtig ist, geht aus folgender Stelle hervor:

Es kommt das Vieh, trinkt die Tränke,
Es kommt des Wassers Gewimmel (und) dessen Herz ist wohl.

Dann heißt es weiter: Tafel I, Kol. IV (S. 124):

(2) ***u** šu-u (ilu) ÍN-KI-bani i-lit-ta-šu ša-du-um-**ma***
(3) *it-ti ṣabāti-**ma** ik-ka-la šamma*
(4) *it-ti b(p)u-lim maš-ḳa-a i-šat-ti*
(5) *it-ti nam-maš-ší-í mí i-ṭab libba-(ba)-šu*

Während[1]) er *Ia*-bani, (d)essen Ausgeburt der Berg.
Mit den Gazellen zusammen Kraut frißt,

Mit dem Vieh zusammen die Tränke trinkt,
Mit dem Gewimmel des Wassers zusammen sein Herz wohl ist.

Richtig ist dagegen:

Auch er Ea-bani, da seine Ausgeburt der Berg ist
(Und) da er mit den Gazellen zusammen Kraut frißt,

1) Jensen übersetzt *u* zwischen zwei Sätzen meistens „und", bisweilen „während" — beides ist unrichtig.

Trinkt er mit dem Vieh zusammen aus der Tränke,
Wird mit dem Gewimmel des Wassers sein Herz wohl.[2])

Es verhält sich also mit dem *ma* bei Jensen ganz so wie bei Meißner, der ebenfalls in einigen Fällen *ma* „wenn" übersetzt, aber gerade dort, wo das Verständnis es gefordert hat, wieder das unglückliche „und" eingesetzt hat. (Vgl. mein Hammurabi S. 257 ff.)

Was ich hier ausgeführt habe, ist nicht pro domo zum Schutze meiner Priorität, da ich bereits im Jahre 1884 meine These über die Bedeutung von *ma* scharf formuliert habe, zu einer Zeit, da Meißner und vielleicht auch Jensen die Keilschrift noch nicht haben lesen können. Es gilt aber den Tatbestand festzustellen, der nicht verdunkelt werden darf.

Zimmern hebt ferner hervor, daß „auch *u* in der Bedeutung „auch" bisher nicht so völlig unbekannt war (s. z. B. Delitzsch Handw. 1)". Dagegen muß ich betonen, daß die von Delitzsch angeführten Stellen durchaus nicht konkludent sind. An allen diesen und ähnlichen Stellen paßt „und" ebensogut wie „auch". Erst wenn die Tatsache festgestellt wird, daß zwischen zwei streng koordinierten Sätzen *u* niemals vorkommt, wie ich es bei Hammurabi bewiesen habe, erst dann kann man sagen: *u* muß, wenn es zwischen zwei Sätzen steht, eben eine Steigerung bedeuten und „auch" heißen.

Zimmern, der seine Priorität so eifersüchtig wahrt (vgl. S. 954 Note 1), wird es verstehen, daß sich der „outsider" seine Funde nicht gern nehmen läßt.

Es wird Niemand behaupten wollen, daß die Rezension Zimmern's auch nur eine Spur von Wohlwollen zeigt. Wenn er sich trotzdem gezwungen sieht nicht nur den Wert meiner Übersetzung anzuerkennen, sondern auch mit mir gegen Kohler es für sehr wahrscheinlich hält, „daß das Hammurabi-Gesetz nicht nur mit den israelitischen, sondern auch mit den altrömischen Gesetzen in wirklichem historischem Zusammenhange steht" (S. 956, unten), so wird man erkennen, daß die Wahrheit sich trotz aller Unter- und Gegenströmungen Bahn bricht.

---

1) Da ich wohl kaum dazu kommen werde, meinen Artikel über die Syntax das Gilgameš-Epos zu veröffentlichen, so will ich hier kurz noch die Fälle verzeichnen, wo in der dritten Person Sing. die Mask.-Form für das Fem. steht: S. 120 Z. 33, Z. 34 (drei Formen); S. 126, 16. 17. 19. 32; S. 166, 6; S. 170, 81; S. 172, 82. 92. 107; S. 176, 174. Dagegen ist das Fem. beibehalten S. 170, 72 (*tí-pa-a*).

## II.

Von

**H. Zimmern.**

Zunächst komme ich gern der von Herrn Hofrat Prof. Dr. Müller im Vorstehenden implicite ausgesprochenen Aufforderung nach, die mir in seiner Übersetzung der Hammurabi-Gesetze begegneten Fälle von Verstößen gegen die assyrische Grammatik noch durch weitere Beispiele zu belegen: § 13 Z. 16 ff.: *da-a-a-nu . . . . i-ša-ak-ka-nu-šum-ma* „der Richter . . . . . bestimmt" statt „die Richter . . . . . bestimmen". — § 16 Z. 47: *be-el bîti šu-u* „der Herr dieses Hauses" statt „dieser Hausherr". — § 52 Z. 5 f.: *ri-ik-sa-ti-šu u-ul in-ni* „wird sein Vertrag nicht ungültig" statt „es macht seinen Vertrag nicht ungültig". — § 53 Z. 15: *ugaru me-e uš-ta-bil* „die Feldflur vom Wasser überschwemmt wird" statt „er hat die Feldflur mit Wasser überschwemmen lassen"; ähnlich § 55 Z. 36; § 56 Z. 42. — § 65 Z. 73: *bi-il-tam um-ta-di* „der Ertrag zurückgeht" statt „den Ertrag vermindert"; ähnlich § 108 Z. 21. — § 104 Z. 43 f.: *ša . . . . . i-na-ad-di-nu* „das er . . . . . gegeben hat" statt „das er . . . . . gibt". — § 109 Z. 30 f.: *ṣa-ar-ru-tim . . . . . la iṣ-ṣa-ab-tu-ma* „nachdem die Verschwörer nicht festgenommen worden sind" statt „nachdem sie die Verschwörer nicht festgenommen hat" (lies *iṣ-ṣa-ab-tam-ma*). — § 137 Z. 82: *u-ta-ar-ru-ši-im* „stellt er zurück" statt „stellen sie (stellt man) zurück". — ibid. Z. 12 f.: *mu-tu li-ib-bi-ša i-iḫ-ḫa-az-zi* „den Mann ihres Herzens wird sie heiraten" statt „der Mann ihres Herzens kann sie (*-ši*) heiraten"; ebenso § 156 Z. 16 f.: § 172 Z. 39 f.: vgl. auch § 161 Z. 75—77: „seine Frau darf seinen Freund nicht heiraten". — § 141 Z. 47: *i-iz-zi-ib-ši* „hat er sie entlassen" statt „wird (mag) er sie entlassen". — § 151 Z. 41 f.: *be-el ḫu-bu-ul-li-šu . . . . . u-ul i-ṣa-ba-tu* „wird sein Gläubiger . . . . . nicht fassen" statt „werden seine Gläubiger . . . . . nicht fassen": entsprechend ibid. Z. 50 f. — § 159 Z. 44 f.: *mi-im-ma ša ib-ba-ab-lu-šum* „alles, was er ihm zugeführt hat" statt „alles, was ihm zugeführt worden ist"; entsprechend § 160 Z. 56 f.: § 161 Z. 71 f. — § 165 Z. 44 f.: *ki-iš-ti a-bu-um id-di-nu-šum* „geben sie ihm das Geschenk des Vaters" statt „das Geschenk, das der Vater ihm gegeben hat". — § 168 Z. 13: *a-na da-a-a-ni* „zum Richter" statt „zu den Richtern"; ibid. Z. 15 ff.: *da-a-a-nu . . . . . i-par-ra-su-ma* „der Richter . . . . . Untersuchung pflegt" statt „die Richter . . . . . Untersuchung pflegen". — § 169 Z. 31: *pa-ni-šu ub-ba-lu* „wird er ihm verzeihen" statt „werden sie ihm verzeihen". — § 267 Z. 83: *kaz-za-tam uš-tab-ši* „ein Schaden entsteht" statt „einen Schaden entstehen läßt". — Absichtlich nicht aufgenommen sind in vorstehender Liste, die ohnedies nicht Anspruch darauf macht, erschöpfend zu sein, eine Reihe von Fällen, in denen zwar, genau genommen, die Müller'sche Über-

setzung der grammatischen Konstruktion des babylonischen Textes ebenfalls nicht gerecht wird, wobei es sich jedoch, wie z. T. auch die beigefügte hebräische Übersetzung erkennen läßt, nur um eine freiere Wiedergabe handelt (Ersetzung einer passiven Konstruktion durch eine aktive und ähnliches). Unverständlich geblieben ist mir, was Müller mit den Worten „*re-qu-zu* [lies *re-ku-zu*] ist eine glückliche Konjektur" meint. Nennt Müller etwa die Lesung des Zeichens *RI* als *ri* statt *tal* eine Konjektur?! Gern gebe ich übrigens zu. daß mit Leichtigkeit eine gleiche, ja z. T. eine noch weit längere Liste von Verstößen gegen die Regeln der assyrischen Grammatik bei den von Assyriologen, die eben nicht immer zugleich auch gute Grammatiker sind, angefertigten Übersetzungen der Hammurabi-Gesetze aufgestellt werden könnte, und zwar nicht nur bei den ersten Übersetzungen, sondern leider auch bei den aus der jüngsten Zeit stammenden. Doch lag es mir bei meiner obigen Rezension nicht ob, die Übersetzungen der Hammurabi-Gesetze von Scheil, Winckler, Johns, Peiser, Harper und abermals Winckler zu kritisieren, sondern nur eben die Müller'sche. Und da glaube ich durch die Worte „wo die Vorgänger Fehler, z. T. direkte starke Verstöße gegen die Grammatik aufweisen, finden wir sie mehrfach auch bei Müller" nach den im Vorstehenden gegebenen weiteren Beispielen kein „unrichtiges" und „ungerechtes" Urteil abgegeben zu haben; zumal gerade ich, im Gegensatz zu mehreren assyriologischen Rezensenten des Müller'schen Buches, seine Verdienste um die Erfassung des syntaktischen Zusammenhangs der Hammurabi-Gesetze unter voller Anerkennung seiner Aufstellungen über *-ma* und *u* gebührend hervorgehoben habe. Ist aber eine solche Aufstellung für den einen Fall richtig, so ist sie es natürlich auch für den andern. Es erscheint daher überflüssig, in Bezug auf jeden anderen Text, wo sich dasselbe nachweisen läßt, also beispielsweise die sog. sumerischen Familiengesetze, Herrn Müller, wie er es zu erwarten scheint, ausdrücklich von neuem Bewunderung für diese seine Beobachtung zu zollen. Übrigens bestätige ich ihm an dieser Stelle auf Wunsch gern, daß seine Beziehung des 3. und 4. sog. Familiengesetzes auf Vater und Mutter statt auf den Sohn richtig ist.

Was Müller in breiter Ausführung gegen die erste Hälfte meiner Anmerkung auf S. 955 einwendet, erledigt sich einfach durch die von ihm nicht gleichzeitig herangezogene zweite Hälfte dieser Anmerkung. Im übrigen mag Müller die Interpretation der von ihm behandelten Stelle aus dem Gilgameš-Epos mit Jensen selbst ausmachen, auf dessen Schultern er ja doch völlig bei der Erklärung des Textes des Gilgameš-Epos steht. Hier tritt eben, wie bei den Hammurabi-Gesetzen, der tiefere Grund dafür zu Tage, warum ich und mit mir wohl die meisten Assyriologen der unserm Gebiet zugewandten Tätigkeit Müller's, wie ebenso mancher anderer Semitisten, die das Assyrische nur im Nebenfach mit betreiben, nur mit gemischten Gefühlen zuzusehen vermögen. Obwohl nämlich

eine derartige Tätigkeit nicht völlig in der Assyriologie drinnen stehender Semitisten naturgemäß erst dann einsetzen kann, nachdem andere die schwere Pionierarbeit getan und einen schön transskribierten und übersetzten Text vorgelegt haben, so gewinnen doch leicht namentlich etwas Fernerstehende den Eindruck, als wenn die ganze Sache erst durch das Eingreifen der Genannten auf die richtige Grundlage gestellt würde, während es sich in Wirklichkeit doch nur darum handelt, daß einige von den Vorgängern nicht beachtete Finessen aufgezeigt werden. So, auf den Schultern ihrer Vorgänger stehend, zu arbeiten ist das gute Recht der Genannten. In gleicher Weise aber ist es nicht nur das gute Recht, sondern die Pflicht des assyriologischen Kritikers, der die Dinge genauer übersieht, Verdienst gegen Verdienst genau abzuwägen und die Ehre dem zuzuerkennen, dem sie in Wirklichkeit gebührt, unbekümmert darum, daß seine Kritiken in diesem Falle dann leicht jede „Spur von Wohlwollen" vermissen zu lassen scheinen.

Den meisten der von Müller vorgebrachten neuen Etymologien, auf die er sich besonders viel zu gute zu tun scheint, stehe ich nach wie vor sehr skeptisch und z. T. direkt ablehnend gegenüber, ohne daß ich auf die Einzelheiten hier eingehen kann.

Was endlich die am Schluß von Müller's Entgegnung berührte Zustimmung von mir zu den sachlichen Resultaten seines Buches betrifft, so möchte ich ausdrücklich hervorheben, daß diese meine Zustimmung doch nur eine sehr bedingte ist. Wie ablehnend z. B. ein anerkannt hervorragender Rechtshistoriker über die rechtsvergleichende Seite in Müller's Arbeit, sofern sie das syrisch-römische Rechtsbuch betrifft, urteilt, mögen die Leser dieser Zeitschrift aus L. Mitteis' Artikel „Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi" in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Bd. XXV, Rom. Abt., 1904, S. 284—297 ersehen.

---

[D. H. Müller hat mir zu der voranstehenden Replik Zimmern's noch eine Reihe von Bemerkungen geschickt, die ich mit Zimmern's Zustimmung hier noch folgen lasse:

„Alle von Herrn Zimmern zusammengestellten Verstöße meiner Hammurabi-Übersetzung sind mit geringer Ausnahme entweder evidente Versehen oder freie Wiedergabe des Textes. So z. B. sind alle Stellen, wo ich *da-a-nu* „der Richter" (sing.) statt „die Richter" (plur.) übersetzt habe, unzweifelhaft Versehen, da ich ausdrücklich sage, daß *da-a-nu* Plur. ist und es auch an einigen Stellen so übersetze, wobei ich mich noch auf die Autorität Zimmern's berufen habe.[1]) Sehr oft war es die deutsche Wendung, die mir

1) Herr Zimmern kennt diese Tatsache und führt sie auf S. 954 Note 1 an.

an der betr. Stelle besser zu passen schien, weshalb ich z. B. „die Frau den Geliebten ihres Herzens heiraten lasse". Sehr merkwürdig ist es, daß mir auch die Übersetzung von *be-el ḫu-bu-ul-li-šu* durch Singular als Verstoß angerechnet wird, da diese Tatsache, die durchaus nicht auf der Hand lag, erst von Dr. Ungnad erschlossen worden ist. Ich kann Herrn Zimmern versichern, daß ich in einer Arbeit über Hammurabi, die zu Ostern ausgegeben werden wird, alle diese Dinge und weit ernstere Versehen, die auch Herrn Zimmern entgangen zu sein scheinen, verbessert habe.

Der Ausdruck „Konjektur" ist etwas ungeschickt, ich setze dafür „ein glücklicher Einfall". Es fällt mir nicht ein gegen sachliche Ausstellungen empfindlich zu sein, ich erwartete von Herrn Z. eine große Reihe von Verbesserungen im Interesse der Sache und war sehr enttäuscht und bin es auch noch, daß Herr Zimmern so wenig und so Unwesentliches ausstellen konnte und begrüßte deshalb die Bestimmung der drei Ideogramme durch Zimmern im § 174 mit großer Freude.

Was ich als „unrichtig" und „ungerecht" bezeichnet habe und noch bezeichne, ist die allgemeine Fassung des Urteils, wobei Z. es auch unterläßt das Schlußdiktum seines Urteils zu erweisen: „Wo die Vorgänger nichts bieten, versagt im allgemeinen auch bei ihm die Erklärung" — eine Behauptung, die ganz falsch ist.

Herr Zimmern täuscht sich, wenn er meint, daß ich nach „Bewunderung" von seiner Seite geize; ich habe nur deshalb auf die sumerischen Familiengesetze und Adoptionsverträge hingewiesen, weil meine Beobachtungen über dieselben nach einer anderen Richtung als nach *u* und *ma* gingen und weil sie einen lauten Protest gegen sein allgemeines Urteil enthalten.

Wenn mich Herr Z. in Bezug auf das Gilgameš-Epos an Herrn Jensen weist, so kann ich ihm sagen, daß ich diese Tatsache und noch eine andere vor Monaten Herrn Jensen mitgeteilt habe mit dem Bemerken, daß diese Mitteilungen bei ihm, dem vortrefflichen Kenner des Epos, am besten aufgehoben sind. Nur weil Z. Herrn Jensen in die Debatte gezogen hat, mußte ich dies öffentlich aussprechen.

Nicht nur ich, sondern auch Herr Z. und die andern Assyriologen stehen auf den Schultern ihrer Vorgänger und es tut mir im Interesse der Wissenschaft leid, wenn „Z. und mit ihm wohl die meisten Assyriologen der ihrem Gebiet zugewandten Tätigkeit Müller's, wie ebenso mancher anderer Semitisten, die das Assyrische nur im Nebenfach mit betreiben, nur mit gemischten Gefühlen zuzusehen vermögen".

Ich gestehe, daß wir Semitisten uns über jede Förderung freuen, die den semitischen Studien von Seiten der Assyriologen zu teil wird. Wenn mancher Assyriologe in die Bibel und in die altarabischen Dichter hineinredet und dabei einen unvokalisierten hebräischen oder arabischen Text nicht zu entziffern vermag, so ver-

bessern wir die Fehler, die er im Hebräischen, Arabischen, Phönikischen etc. macht, stillschweigend und lernen aus dem von ihm beigebrachten Material.

Ich muß hier noch gegen den Ausdruck „Finessen" protestieren. Wenn Barth z. B. die Form *naqtal* als *maqtal* erklärt etc. oder wenn ich die Bedeutung von *ma* und *u* feststelle und den Hammurabi interpretiere, so sind dies keine „Finessen" — es gibt außer den Schriftzeichen und den grammatischen Formen in dieser Welt noch etwas, was man nicht als Finessen bezeichnen darf.

Daß ich mich übrigens als durchaus „auf den Schultern anderer stehend" betrachte, möge folgende Stelle aus meiner ersten Notiz über Hammurabi[1]) beweisen: „wobei ich nicht umhin kann schon hier meine Bewunderung für die großartige Leistung des ersten Herausgebers und Entzifferers dieser Gesetze, des Professors V. Scheil in Paris, zum Ausdrucke zu bringen und zu bemerken, daß mir auch die deutsche Übersetzung H. Winckler's gute Dienste geleistet hat".

Herr Z. bemerkt schließlich, daß seine Zustimmung zu meinen sachlichen Resultaten nur eine bedingte sei. Ich habe seine Worte genau zitiert; es steht ihm aber frei seine Zustimmung einzuschränken, die Wahrheit wird trotzdem durchdringen.

Sehr bedauern muß ich, daß Z. meine Polemik mit Herrn Prof. Mitteis heranzieht. Der letztgenannte Gelehrte ist aber in der Frage des syr.-röm. Rechtsbuches nicht Richter, sondern Partei: denn ich habe seine Aufstellungen angegriffen, die er verteidigt. Ich darf also sagen: Audiatur et altera pars; meine Antwort an Mitteis wird bald erfolgen".

Soweit D. H. Müller. Zimmern schreibt mir dazu:

„Die Angelegenheit scheint mir für die Leser dieser Zeitschrift so genugsam pro et contra erörtert zu sein, daß ich meinerseits darauf verzichte, nochmals das Wort dazu zu ergreifen."

Damit ist diese Kontroverse für die ZDMG. erledigt.

Der Redakteur.]

1) Anzeiger der Kais. Akad. d. W. in Wien 1903 S. 79.

# Zu Matth. VII, 6.

Von

**J. Oestrup.**

In der Bergpredigt Jesu steht der bekannte Ausdruck in Matth. VII, 6: „Perlen vor die Schweine werfen" mit seiner auffallenden Metapher ziemlich vereinzelt da; es möchte deshalb von Interesse sein, einige orientalische Parallelen — oder vielmehr Ausdrücke, welche mit dem genannten eine gewisse Ähnlichkeit darbieten — anzuführen; vielleicht kann dadurch auch auf die Redewendung des N. T. neues Licht geworfen werden.

Der Vers Matth. VII, 6 lautet bekannterweise wie folgt:

*„Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶ· μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν, καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς."*

Für unsereinen ist dieser Ausdruck „Perlen vor die Schweine werfen" durch die tausendmalige Wiederholung so geläufig geworden, daß die Worte jeden befremdenden Klang verloren haben. Ob das nun aber auch der Fall gewesen ist, als diese Worte zum ersten Male gesprochen und gehört wurden, kommt mir ziemlich zweifelhaft vor. Und was heißt das Folgende: „damit sie nicht umkehren und euch zerreißen"? Weiß (Das Matthäusevangelium, Halle, 1876, pag. 207) erklärt es so, daß die Schweine „im Grimm über die Täuschung durch die ihnen verächtlich dünkende Gabe sich von der Gabe gegen den Geber wenden"; ähnliches auch bei späteren. Damit ist uns aber, dünkt mir, wenig geholfen; Schweine, welche gegen Menschen losfahren und dieselben zerreißen, bloß weil sie das dargebotene Futter nicht mögen, sind doch zu sonderbare Tiere, um ohne eine speziellere Erklärung zugelassen werden zu können. Solche Ungeheuer gehören von rechtswegen der Märchenwelt an. Und woher — diese Frage ist in diesem Zusammenhange für uns die Hauptsache — kommt überhaupt die Idee von Perlen als Tierfutter?

Anscheinend sehr weit entfernt von dem Gedankenkreise des N. T. begegnen wir derselben Idee in den orientalischen Volksmärchen. In den von Ignacz Kúnos in der großen Sammlung Radloff's (Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme, VIII)

herausgegebenen osmanischen Märchen wird in Nr. XIX, بلّور دوشك, „das Krystallschloß“, erzählt, daß die Mutter des verliebten Prinzen der spröden Schönen ein kostbares Perlengeschmeide als Geschenk darbringt; diese aber zerbricht den Schmuck und wirft die Perlen ihrem Papagei vor. In der parallelen arabischen Erzählung, in den von Spitta-Bey herausgegebenen „Contes arabes modernes“ (pag. 110) müssen die Perlen als Futter für die Tauben dienen (*qâlet es-sitt*: *ḫody farraṭy el-ʿuqdê di wedyh lilḥamâm jâklâh*). In beiden Fällen bezeichnen Perlen als Tierfutter verwendet den Höhepunkt des Stolzes und des protzenhaften Reichtums.

In einer etwas andersartigen Verbindung finden wir die Verwendung der Perlen als Tierfutter in dem türkischen Volksliede تركمان قيزى, „das Turkmenenmädchen“ (Georg Jacob: Türkisches Lesebuch, Erlangen, 1903, pag. 36; Ignacz Kúnos: Oszmán-török népköltési gyüjtemény, Budapest, 1887, pag. 119 hat dasselbe Lied in einer kürzeren Redaktion, deren Abänderungen jedoch die hier zitierte Stelle nicht berühren). Das Mädchen fordert den zaudernden und unwilligen Liebhaber zur Flucht auf; er will sich entschuldigen: sein Pferd hat keine Hufeisen und keine Satteldecke, und kein Futter ist da; in höchster Leidenschaft ruft sie aus:

بلازكمى نعل ايدەيم
قراجەمى جول ايدەيم
اينجولرمى يم ايدەيم
بين كيدەلم بكم اوغلان!

„Mit meinem Armring werde ich es beschlagen, mein Gewand soll seine Satteldecke sein, mit meinen Perlen werde ich es füttern, auf und davon, mein junger Bey!“

Der gemeinsame Zug dieser verschiedenen Stellen ist, daß die Verwendung der Perlen als Tierfutter ein Symbol ist der geringschätzenden Freigebigkeit, bald als Opferfreudigkeit, bald als Protzenhaftigkeit aufgefaßt. In andern Märchen und volkstümlichen Traditionen bezeichnet die Fütterung mit Perlen geradezu das verkehrte, das an und für sich unglaubliche. In dem vierten der von Kúnos in Radloff's Sammlung herausgegebenen osmanischen Märchen, اسكيجى قيزى, „die Tochter des Trödlers“, kommt der junge Prinz, dessen Mutter fälschlich angeklagt worden ist, anstatt Menschenkinder Hündchen geboren zu haben, als Erwachsener unerkannt zu seinem Vater zurück und kehrt bei ihm ein. Während des Gesprächs will er hinunter, um sein Pferd zu füttern. „Laß das doch die Diener besorgen“, ruft der Sultan aus. „Nein, mein Pferd frißt keine Gerste, es frißt nur Perlen“. „Wie so, kann ein Pferd Perlen fressen?“ „Ja, kann denn ein Mensch Hündchen gebären?“ ripostiert

der Prinz, welcher die wahre Sachlage seine Mutter betreffend schon kennt. Nachher Genugtuung der verkannten Mutter und Bestrafung der Schuldigen, welche die neugeborenen Kinder mit den Hündchen vertauscht hatten.

Hier ist augenscheinlich der Zug mit den Perlen nur sekundär und anderswoher hereingekommen. In dem mit Eskiğı qyzy verwandten Märchen, Nr. 17 derselben Sammlung, قوشی ناسه, „Der Vogel der Sorge", wird die Erkennung der Wahrheit in mehr kleinbürgerlicher und alltäglicher Weise dadurch herbeigeführt, daß die kleinen Söhne der Mutter, welche hier beschuldigt worden ist, ihre eigenen Kinder gegessen zu haben, dem Vater einen Teller mit Birnen und einen Löffel präsentieren. „Wie, ißt man Birnen mit dem Löffel?" fragt der Sultan, und die schnelle Antwort lautet: „Ißt denn ein Mensch seine Kinder?"

Es sei nun die eine oder die andere Version die ursprünglichere, das, worauf es hier ankommt, ist nur: zu konstatieren, daß Perlen als Tierfutter verwendet in orientalischen Märchen häufig in verschiedenen, mit einander mehr oder weniger verwandten Bedeutungen vorkommen. Es möchte dann vielleicht die Vermutung erlaubt sein, daß der an und für sich auffallende und überraschende Ausdruck in Matth. VII, 6 aus irgend einem Volksmärchen herbeigeholt worden ist oder wenigstens durch ähnliche in den Märchen vorkommende Wendungen veranlaßt und ermöglicht ist; für einen ganz unvorbereiteten Zuhörerkreis würde ein solcher ohne allen Zusammenhang dastehender Ausdruck doch wohl zu befremdend gewesen sein. Dass zur Zeit Jesu Volksmärchen unter der Bevölkerung Nordpalästinas gang und gäbe gewesen sind und ohne weiteres als den Zuhörern bekannt vorausgesetzt werden konnten, darf man wohl ohne Bedenklichkeit annehmen, obschon solche sonst nicht im N. T. erwähnt werden. Ein Kreis von Menschen, bei welchen die Redeform der Gleichnisse beliebt war, wird auch Erzählungen und Märchen goutiert haben. Und man wird weiter annehmen können, daß nicht nur der Ausdruck „Perlen vor die Schweine werfen" durch derartige Märchenparallelen veranlaßt ist, sondern daß auch die dunkeln Worte der letzten Vershälfte desselben Ursprungs sind: die Schweine, welche Menschen zerreißen sollen, müssen einem Märchen entnommen sein; ihre für Schweine sonst durchaus ungewöhnlichen, raubtierartigen Eigenschaften werden eben erst dann verständlich, wenn die Tiere märchenhaft sind. Selbstverständlich wird es unmöglich sein, das betreffende Märchen aus diesem alleinstehenden Ausdruck zu rekonstruieren, um so mehr, als der Vers, Matth. VII, 6, weder mit dem vorhergehenden noch mit dem folgenden in näherer Verbindung steht, sondern vielmehr den Eindruck macht, ein aus einem ganz verschiedenen Zusammenhange losgerissenes Stückchen zu sein, wie ja überhaupt die ganze Bergpredigt keine einzelne, auf einmal gehaltene Rede darstellt, sondern aus vielen Bruchstücken zusammengesetzt ist. Mit den oben zitierten Volksmärchen wird die dem

Verse Matth. VII, 6 zu grunde liegende Erzählung wohl nur in dem einzigen Punkte, Verwendung der Perlen als Tierfutter, Berührung gehabt haben.

Möglich ist es, daß der aus dem Volksmunde entnommene Ausdruck „Perlen vor die Schweine werfen" schon vor Jesus von den Rabbinern gebraucht worden ist. Professor Joseph Halévy hat (in mündlicher Mitteilung an mich) die auch von andern geteilte Vermutung aufgestellt, daß dieselben mit den Schweinen, den unreinen Tieren, die heidnischen Griechen und Römer bezeichnet haben; Jesus wird dann nachher dem geläufigen rabbinischen Sprichwort: „Gib den Heiden keinen Anteil an den Gütern Israels!" eine höhere moralische Bedeutung beigelegt haben. Für unsere Hypothese ist es einerlei, ob zuerst Jesus die Redewendung herangezogen hat, oder dieselbe schon früher von den Rabbinern in kryptogrammatischem Sinne gebraucht ist, in beiden Fällen ist es wahrscheinlich, daß der Ausdruck ursprünglich aus dem Volksmunde, d. h. aus dem Volksmärchen, herrührt.

Die von A. Meyer (Jesu Muttersprache 1896, pag. 81) ausgesprochene Vermutung, daß der Ausdruck mit den Perlen dadurch veranlaßt sei, daß der Perlenring (קדשא) metaphorisch für das Gesetz gebraucht wird und daß dieses Wort hinter dem τὸ ἅγιον (קודשא) steckt, läßt sich mit dem obigen gut vereinen. Durch das Volksmärchen hat sich das Bild — Perlen als Tierfutter — dem Redner aufgedrängt und ist dann zu dem Wortspiele verwendet worden.

# Zum semitischen Demonstrativ *d̲* . .

Von

**J. Barth.**

## 1. Maskulin und Feminin.

Das Verhältnis des maskulinen singul. *d̲* . - Demonstrativs zu dem femininen im Ursemitischen ist durch die arabische und manche andere Fortbildungen verdeckt worden. Gelegentliche in neuester Zeit gemachte Versuche, es aufzuhellen, haben m. E. das Ziel nicht erreicht. Anderes einer spezielleren Darstellung vorbehaltend, möchte ich hier das eben erwähnte Verhältnis besprechen.

Das Ursemitische hat die Scheidung der beiden Geschlechter beim *d̲* . - Demonstrativ ausschließlich durch vokalische Differenzierung bewirkt: das Maskulinum endigte auf *ē*,[1]) das Feminin auf *ā*. So entsprechen sich das

| | Maskulin | Feminin |
|---|---|---|
| im Hebr. | זֶה (phön. ז, זן) | זוֹ, זֹה[2]) (phön. זא) |
| im Aram. | *dē-n*, *dē-khī*, דֵּין, דֵּכִין, דֵּכִי, mand. הַזִין | דָּא,[3]) הָדָא,[4]) אִידָא, לָהּ |
| im Äth. | *zĕ*, *zĕ-n-tū* | *zā*, *zā-tī*. |

Durch diese Übereinstimmungen des Hebr.-Aramäischen einer- mit dem Äth. andererseits ist der Ursprung dieser vokalischen Geschlechtsscheidung *ē* : *ā* als der ursemitische gesichert. — Über den Zusatz ת, *tī* in einzelnen Idiomen vgl. weiter unten.

In der innerarabischen Entwicklung ist das ursemitische Verhältnis verwischt und durch ein neues ersetzt worden. Doch haben sich beim Maskulin noch genügende Überreste aus dem ursprüng-

---

1) Das Längenverhältnis differiert in den Einzelsprachen; doch ist wohl *ē* das Ursprüngliche. Das äth. *ĕ* halte ich für urspr. *e*, weil auch das fem. *ā* mit dem Nordsem. stimmt.

2) Über זֹאת vgl. unten.

3) In nabat. Inschriften, Targ., bab. Talm. u. s. w., dialektisch זָא, z. B. CIS. II, 145 B, 5 (Pap. Blacas).

4) z. B. im Targ., Inschr. CIS. II, 113, Z. 15 (Taimā) זָא הָא, mand. הָאזָא, selten הָאדָא, bab.-talm. הָא, daraus verkürzt.

lichen Zustand erhalten. Das ذا leiten arabische Philologen selbst von ذَىْ ab, „because it has been heard to bee pronounced with imāle“ (s. Lane I, 947 nach Muḥkam und Miṣbāḥ) und Lane fügt aus Eigenem hinzu: „and so it is now pronounced in Egypt“. Ebenso ʿOmānī *ḏe*, *hāḏe* „dieser“, vgl. ferner Newman, Handbook 39: *Δê*, *HêΔe* „this“, *Δêc*, *heΔêc*, *Δêlik* „that“. Vgl. im syr. Arabisch z. B. *heidák* „jener“, Tallquist, Sprichw. 25 ob. u. ö. — In dem Cod. Sinait. aus dem 10. Jahrh. wird هكذى geschrieben, obgleich hier niemals ـَى für ـَا erscheint (Oestrup, ZDMG. 51, 461). Dieses mit Imāle gesprochene *ḏā̈* entspricht vollkommen dem ursemitischen Maskulin und dieses hat sich in ihm erhalten. — Bei demonstrativen enklitischen Zusätzen, wie in ذَاك, kann in der arab. Schrift die Imāle des *ā* nicht zum Ausdruck kommen; durch deren Einfluß mag auch bei der einfachen Form sich ذا statt ذَى in der Schrift durchgesetzt haben. Auf alle Fälle hat sich das mask. *ā̈* in der Aussprache einer Reihe von Dialekten erhalten; in der Schrift im klassischen ذَيْتَ وذَيْتَ „so und so“, Mas. IV, 300, 1.

Im Feminin ist aber im Arab. die ursemit. Vokalscheidung, vermutlich weil hier die Differenzierung von *ā̈* : *ā* für Mask. und Fem. nicht genügte, durch eine andere neue ersetzt. Das zweite demonstrative Femininelement *tī* in *zā-tī*, welches sich schon in ursemit. Zeit mit dem fem. *ḏā* verbunden hatte,[1]) wurde von diesem losgelöst und als gewöhnlichste Form für sich allein für das Feminin verwandt. Daher das *tī* „diese“ in der Inschrift von Nemāra (Z. 1), تِيكَ „jene“ (z. B. Boch. IV, 228, 8 [vokal. Ausg. v. Cairo]), تِيكُمْ Boch. V, 54, 5, هاتِى ʿUrwa 22, 2, تِلْكَ aus لِكَ + تِى u. s. w.[2])

In diesem *tī*, das mit dem *ḏ*.-Stamm natürlich nichts zu tun hat, war das *ī* der spezifische Femininvokal gegenüber dem mask. *tū* (s. weiter). Es war also durch die Verbindung des mask. *ḏ*.- mit dem femininen *tī*-Demonstrativ im Arab. das *ī* zum vokalischen Exponenten des demonstrativen Feminins (statt des ursemitischen *ā* in *ḏā*) entwickelt worden. Das wirkte nun auch auf das feminine demonstrative *ḏ* . ., so weit es hier noch verwandt wurde, zurück; nach Analogie jenes *tī* mit den seltenen Nebenformen

1) Vgl. äth. *zā-tī*, sab. דֿאת, phöniz. זאת (zum mask. זן); vgl. das zweite Element in assyr. (*šia*)-*ti*.

2) Für *tī* tritt auch vereinzelt *tā* auf, in dem man dessen ehemaligen Akkusativ zu sehen hat (vgl. ዘተ mit *tā*); z. B. ها إِنَّ تَا عِذْرَة Nābiġa V, 49, Var. bei Lyall S. ١٥١ zu dem ها إِنَّ ذى ع' bei Ahlw.

تِهْ, تِهِ, تِهِى entstand auch ein seltenes fem. ذِى[1]) mit seinen ebenfalls seltenen Spielformen ذِهْ, ذِهِ, ذِهِى. Die völlige Vokalkorrespondenz beweist, daß eine der zwei Gruppen der anderen nachgebildet ist, und der primäre Ursprung des *i* bei *tī* ist durch die Formen der verwandten Sprachen (s. n⁰ 2) sichergestellt.

Die letzteren Formen weisen auch die modernen Idiome auf: ägypt. *di* „haec", syr. *hādi*, *haidi*, 'Omānī *ḏi*, *hāḏi*, *ḏyha*, tunes. *hâḏi*, Mosul *hāḏī* (ZDMG. 36, 516). Sie sind nur dem Arabischen eigen und erst in ihm unter Verlust des ursemit. *ḏā* entwickelt worden.

## 2. Das Feminin *ḏātī*.

Mit dem einfachen fem. Demonstrativ *ḏā* ist ein weiteres Element *tī* verbunden in dem äth. ዛቲ, zu welchem gewiß sab. דֹּאת gehört. Aber auch das arab. ذات, hebr. זֹאת, moab. זאת (הבמת) Meša-I. 3 sind gewiß nicht davon zu trennen. Fischer hat nun in dieser Zeitschrift 58, 871 unter Hinweis auf diese Korrespondenzen die Meinung ausgesprochen, daß in ذات u. s. w. die Femininendung *t* (nicht *at*) vorliege. Das ist jedoch ein Irrtum; denn dieses *t* ist überhaupt keine Femininendung. Das Feminin-Element *tī* steht einem maskulinen *tū* gegenüber,[2]) das *t* ist beiden Geschlechtern gemeinsam; es ist ein demonstratives Element und als solches ebensogut maskulin, wie feminin. Vgl. äth. *we'e-tū* „er", *je'e-tī* „sie"; — *zen-tū* „dieser", *zā-tī* „diese", — *bō-tū* „in ihm", *bā-tī* „in ihr" u. a. m., assyrisches *šu-a-tu* „jener", *ši-a-ti* „jene".[3]) Daher erscheint diese *t*-Endung im Assyr. beim Pronomen personale noch in *i̯a-a-tu* (auch *-ti*) „mich, mein", *ka-a-tu* (*-ti*) „dich, dein". Da kein Grund vorliegt, das hebr. זֹאת von dem äth. *zā-tī* zu trennen,[4]) so folgt daraus, daß das *t* auch in der hebräischen Form nicht das feminine war, sondern demonstrative Bedeutung hatte.[5]) Das schließt natür-

1). Dies Feminin *ḏī* darf natürlich nicht mit dem mask. זֶה verglichen werden, wie Brockelmann (diese Zeitschrift 58, 522) will; vgl. die mask. arab. Korrespondenzen *ḏe*, *ḏae*; vgl. oben S. 160.

2) Die Vokale sind lang, wie die Erhaltung des *u*, *i* im Äth. und das arab. تِى beweist.

3) Vgl. meine Nachweise hierüber ZDMG. 46, 685 ff. — Die Tatsache, daß Pronomina personalia dieses *tū*, *tī* enthalten, schließt es aus, daß ein Fem.-*t* vorliegt; denn wo träte ein solches zu einem Personalpronomen? Auch das Demonstrativ hatte im Ursemitischen, wie das Folgende erweist, kein Fem.-*t*.

4) Wäre ת Fem.-Endung, so wäre es auch unbegreiflich, daß hier, wo das geschlechtliche Abzeichen so wesentlich ist, es in den Formen זוֹ, זֹה fehlt. Anders aber, wenn es bloß ein verstärkendes Demonstrativelement ist.

5) Wenn man dem einmal im K'thib vorkommenden הזאתה Jer. 26, 6 eine Bedeutung beilegen darf, so würde hier der demonstrative Ursprung von

lich nicht aus, daß im Verlauf der Sprachentwicklung nach dem Abfall des unbetonten Endvokals von *tī* es fälschlich als Femininendung empfunden wurde und hierdurch auch das *t*(*ū*) beim Maskulin verschwand, welches sich doch noch im phön. האדמם הנת CIS. I, 3, Z. 11; 165, Z. 17, = äth. *'emō*(*-n*)*-tū* erhalten hat.

Im Arabischen fanden wir oben dieses femin. demonstrative *tī* in dem تِى, تِيكَ, (اَلْ)تى u. s. w., deren langer Endvokal *ī*, wie andere oben erwähnte Momente, beweisen, daß das *t* kein Femininexponent ist

Das arabische ذَاتُ wird daher wie das hebr. זאת dahin zu beurteilen sein, daß die Endung ursprünglich dies *tī* mit geschlechtlich indifferentem *t* war (daher die Schreibung mit ت, nicht mit dem femininen ة). Im Arabischen wurde freilich das pronominale ذا, in der Bedeutung „Besitzer von . ., Macher von . .," in die Flexion der Nomina hineingezogen, daher das nominale *û* in ذُو, der Dual ذَوَا, ذواتا, der Plural mask. ذَوُو, ذَوِى, fem. ذَوَاتُ, ذَوَاتِ, und so wäre es hier immerhin möglich, daß auch das Feminin ذَاتُ eine Neubildung nach Analogie der Nomina, speziell derer ult. *w* wie غَزَاةٌ, وَفَاةٌ wäre; dann würde sie aber mit äth. *zā-tī* u. s. w. nicht zu vergleichen sein. Näher jedoch liegt es auch hier wegen der Schreibung ذَاتُ den Ursprung in dem ursemitischen *zā-tī* zu suchen, in welchem fälschlich die Femininendung empfunden ward. Da es von vornherein kein Feminin war, kommt hier der Unterschied von *at* und *t* überhaupt nicht in Frage; er hätte aber auch selbst beim Nomen direkt hinter einem stammhaften *ā*, wie es in ذا (und auch in غَزَاةٌ u. s. w.) vorliegt, nicht zum Vorschein kommen können.

---

*t* noch am Schlußvokal erkenntlich sein (vgl. das تَا oben S. 160 Anm. 2), der beim Feminin-*t* keinen Platz hat. Doch bedarf es der Stütze dieses ἅπ. λεγ. im K'th. durchaus nicht.

# Miszellen.

Von

**J. Barth.**

## Nordsemitisches *ī* nicht = *ē*.

Das von mir Nominalbildung XXX f. und anderweitig begründete Gesetz, daß auslautendes *ăj* nordsemitisch = *ē* sei, will Brockelmann (diese Zeitschr. 58, 521—23) dahin erweitern, „daß jedes ursprüngliche *ī* unter den gleichen Bedingungen, wenn hauptbetont, zu *ē* geworden sei". Sprachliche Tatsachen, die er nicht berücksichtigt hat, ebenso wie einige von ihm unrichtig gedeutete, erweisen indessen diese Erweiterung des Gesetzes als nicht haltbar.

Daß hauptbetontes *ī* vielmehr י— bleibt, zeigen die aram. Perfekte der Form سِبִّי, مِطִّי, صِلِّي, targ. צְבִי[1]) u. s. w., das bibl.-aram. passive Perf. Pe'al גְּלִי, קְרִי, deren Endsilbe unbezweifelt hauptbetont ist. Dasselbe beweisen die hebr. Bildungen עָנִי, בָּזִי, צָלִי, קָלִי, רָזִי, deren arabische Äquivalente نَقِيَ, صَلِيَ die Hauptbetontheit des *ī* außer Frage stellen. — Auch das hebr. י— der Nisbe (= arab. ـِيّ) läßt sich nicht mit Brockelmann durch den Einwand beseitigen, es sei „erst sekundär aus *īj* entstanden", nachdem er selbst vorher den Grundsatz aufgestellt hat, daß „die Lautverschiebungen aus rein phonetischen Gründen ohne Rücksicht auf die Etymologie zu erfolgen pflegen" (S. 522 oben). — מֶה „was?" soll nach Brockelmann die hauptbetonte Nebenform zu dem nebentonigen מִי „wer" sein, das ja auch im Äth. und Assyr.[2]) „was" sei. Diese Herleitung des Fragepronomens für „wer?" und „was?" aus derselben Grundform, die nur verschieden betont sei, hängt völlig in der Luft und widerspricht den semitischen Bildungsgesetzen,

1) Der Perfektvokal ist im Aram. gedehnt wie im Ethpe. der Form ⳁⲟⲩⲥⲱⲧⲉⲙ, im Pael חַשִּׁיבוּ, חַבִּילוּ u. s. w.

2) Mir ist ein assyr. *mī* „was" nicht bekannt; auch Delitzsch, Lex. und Gramm. erwähnt es nicht. Doch kann ich meiner Unkenntnis hier kein Gewicht beilegen.

die durchweg differenzierte Grundformen aufweisen.[1]) Es widerspricht auch den Tatsachen: denn מִי ist ebensogut haupttonig,[2]) wie gelegentlich nebentonig[3]) und מֶה ebensogut nebentonig,[4]) wie haupttonig.[5]) Die Haupt- und Nebentonigkeit tut nichts für ihre Form, und die Behauptung, daß das Tonverhältnis ehemals ihre differenzierte Form bestimmt haben solle, ist jeder Stütze bar. — Daß das demonstr. Feminin ذِى in seiner Vokalisation nichts mit dem mask. זֶה (zu dem es Brockelmann S. 522 stellt) zu tun hat, vgl. oben S. 161.[6])

In der inneraramäischen Entwicklung tritt aber eine Form auf, in der *īj* als ـֵי, ـֵא, ܐ ܝ erscheint: das Partizip pass. מְנֵא, בְּנֵה (bibl.-aram.), targ. גְּלֵי, syr. ܓܠܝ und das gleichlautende Adjektiv *qᵉtīl* derselben Wurzeln, von welchen keine Maskuline wie *ܕܟܝ erscheinen: bei dem geschärften Adjektiv liegt aber das *ī* wieder vor: ܗܘܝ, ܐܬܝ u. s. w. — Daß das Hebr. mit seinem ـִי auch für das Nordsemitische das Ursprüngliche hat, kann bei der Entsprechung von נָקִי : نَقِىٌّ u. s. w. (s. S. 163) nicht zweifelhaft sein. Es liegt in dieser vereinzelten inneraramäischen Vokalverschiebung eine sekundäre Umbildung vor, deren Ursache nicht weit abliegt: das *ē* beruht beim Partizip pass. auf Analogiebildung nach allen übrigen Partizipien der ל״א-Wurzeln auf *ē*; dem Partizip *gᵉlē* ist das gleichformige Adj. *qᵉtīl* gefolgt. Auch die passiven Partizipien hatten ihr virt. *aj* in *ē* kontrahiert, z. B. in ܡܬܓܠܝ, über-

1) Vgl. arab. und aram. *măn* : *mā*, assyr. *mannu(u)* : *minu(u)*. — Das hebr. מֶה stelle auch ich nicht zu מָה, weil die Vokalumlautung vielfach unerklärlich wäre, sondern zu äth. *mĕ-nt* (wie זֶה zu *zĕ-n-tū*) und assyr. *mĭnu(u)* „was“?

2) z. B. מִי וָמִי הַהֹלְכִים Ex. 10, 8, מִי הוּא זֶה וְאֵי זֶה הוּא Est. 7, 5, אֶת מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ־לָנוּ Jes. 6, 8 u. a. m.

3) z. B. מִי־הָאִישׁ Deut. 20, 5 ff.

4) z. B. זֶה כַּמֶּה שָׁנִים Zach. 7, 3.

5) z. B. בַּמֶּה יְזַכֶּה נַעַר Ps. 119, 9.

6) Daß die Differenz von פֶּה und פִּי durch die Verhältnisse von Haupt- und Nebenton bedingt seien (Brockelmann a. a. O.), hat an keiner Parallele eine Stütze. Meine Annahme, daß פֶּה = *fin* oder *fim*, פִּי = *fī* sei, welche ich ZDMG. 41, 610—11 an der Parallele أَبِى = אֲבִי, أَبٌ = אָב belegt habe, halte ich aufrecht. Selbstverständlich konnte in dem einradikaligen *f* „Mund“ der kurze Endvokal im Hebr. nicht wie in *'ăb* ganz abfallen.

einstimmend mit hebr. מְגֻלֶּה, מָגְלֶה[1].) Diesen schloß sich das Part. pass. des Peal an. Für das gemeinnordsemitische Gesetz kommt diese inneraramäische Neubildung aber nicht in Betracht.

## Zur haplologischen Silbenellipse.

Brockelmann hat mit Recht auf verschiedene Fälle von haplologischer Silbenellipse im Semitischen hingewiesen (diese Zeitschrift 58, 524). Ich möchte denselben noch einige weitere Erscheinungen hinzufügen. Es sind: إِنِّي für إِنَّنِي (vgl. إِنَّكَ u. s. w.), — Indikative Imperf. der 2. und 3. Pers. Plur., die vor dem Objekt نا auf ـُو statt ـُونَ endigen, wie تُهَنِّئُونَ IHisch. 458, 8 für تُهَنِّئُونَنَا, Fälle, welche im guten, alten حديث nicht selten sind, — تَذَكَّرُ für تَتَذَكَّرُ[2]) und so bei allen Wurzeln, — ظِلْتُ und ظَلْتُ für ظَلِلْتُ und ظَلَلْتُ, — اِسْطَاعَ, يَسْطَاعُ für اِسْتَطَاعَ, يَسْتَطَاعُ. — أَحَسْتُ für أَحْسَسْتُ (Ǵauh. u. A.). — Aus ursemitischer Zeit gehört hierhin die Endung *ăjn(a)*, *ăjm(a)* statt virt. *ajīn(a)*, *ajīm(a)*; vgl. meinen Nachweis diese Zeitschrift Bd. 58, 432. — Im Aram. liegt der Prozeß vor in ܚܕܕܐ (talm. חדדי) aus ܚܕܚܕ, in syr. ܢܚܐ aus *niḥjē*. Dasselbe ist der Fall bei ܢܗܐ „wird sein", targ. יְהֵא, misch. (durch aram. Einfluß) יְהֵא, welches nicht, wie allgemein geschieht, von ܗܘܐ, sondern, wie das parallele ܢܚܐ beweist, von einem *ܗܝܐ = hebr. היה, vgl. arab. هَيْأَةٌ, abzuleiten ist;[3]) יְהֵא u. s. w. ist also aus *jihjē* verkürzt. — Auch der hebr. Plural אֲחוֹתֵךְ Ez. 16, 45 und אֲחוֹתַיִךְ „deine Schwestern" Ez. 16, 51. 55[4]) ist, verglichen mit arab. أَخَوَاتٌ, syr. ܐܚܘܬܐ, aus *'aḥvōthajikh* mit dieser Ellipse zu erklären, während in מְנָיוֹת dafür Dissimilation eingetreten ist.

---

1) Die Partiz. pass. ܡܓܠܐ, ܡܓܠܐ sind Analogiebildungen nach denen der starken Wurzeln. — Die targ. Formen מְמַנָּא (Gen. 41, 40), מְבַסָּא (s. Dalman 291) sind nach den Wurzeln ult. *w* (*å*) nicht ult. *j* (*å*) gebildet.

2) In Fällen wie den qoranischen يَدَّبَّرُ, مُطَّهِّرُونَ u. s. w. liegt hingegen nur Vokalausfall und Konsonantenassimilation vor.

3) Etym. Studien 71. — Warum hier das Präfix ohne, bei ܢܚܐ mit Vokal erscheint, bleibt noch zu erklären.

4) Hingegen אַחֲיוֹתֵךְ (wie מְנָיוֹת) Ez. 16, 52. Durch das dreimalige Vorkommen von Pl. אָחוֹת vor Suff. ist die Lesart gesichert.

## Anzeigen.

*Horae Semiticae. Nr. III. IV. Acta Mythologica apostolorum. By Agnes Smith Lewis.* London. C. J. Clay and Sons. 1904.

Agnes Smith Lewis publiziert im vorliegenden III. Bande der Horae Semiticae zunächst eine arabische Version der Apostellegenden. Die meisten Geschichten sind einem Manuskript entnommen, das Mrs. Lewis in dem berühmten koptischen Kloster fand, aus dem vor 50 Jahren Tattam seine reichen syrischen Schätze geholt hatte. Vier andere Erzählungen gehen auf eine HS. des Katharinenklosters am Sinai, cod. Sin. arab. 539, kleinere Stücke auf cod. Sin. arab. 405 und 0 zurück. Wo die photographischen Platten der Entdeckerin unleserlich oder vernichtet waren, hat sie die Cod. Paris. arab. 75 und 81 und Vatic. arab. 694 zur Ergänzung herangezogen. Die Martyrien des Jacobus und des Paulus stammen durch Vermittlung Guidi's ganz aus dem zuletzt genannten MS. — Der zweite Teil enthält syrische Fragmente der Thomasakten (20 Blätter) aus dem bekannten Palimpsest, aus dem der Syrus Sinaiticus der Evangelien veröffentlicht ist. — Der IV. Band bringt die englische Übersetzung zu den edierten Texten.

Die Einleitung zur Übersetzung (S. VII—XLVI) berichtet — abgesehen von der Beschreibung der HSS. — über allerlei wissenswerte Dinge, nur nicht über das Allernotwendigste. Man erfährt nicht, daß fast alle arabischen Texte wörtlich mit der bereits bekannten äthiopischen Version übereinstimmen: E. A. Wallis Budge, The contendings of the Apostles. Vol. I. Ethiopic text. London 1899. Trotz des splendiden Druckes ist für die bequeme und praktische Benutzung des Buches in keiner Weise gesorgt. Es wäre doch eine nur geringe Mühe gewesen, die entsprechenden Seiten des äthiopischen Textes an den Rand zu setzen! Der Tatbestand ist folgender:

| | | |
|---|---|---|
| Die Predigt des Andreas . . . . . | = Budge | 140—156 |
| Die Akten des Andreas und Bartholomaeus | = „ | 156—183 |
| Das Martyrium des Andreas . . . . | = „ | 184—188 |
| Die Geschichte des Zebedaiden Jacobus | = „ | 247—253 |
| Das Martyrium des Zebedaiden Jacobus | = „ | 254—257 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Die Reisen des Zebedaiden Johannes . | = | Budge | 189—213 |
| Der Tod des Zebedaiden Johannes . . | = | „ | 214—222 |
| Die Predigt des Philippus . . . . . | = | „ | 126—134 |
| Das Martyrium des Philippus . . . . | = | „ | 135—139 |
| Die Predigt des Bartholomaeus . . . | = | „ | 83—92 |
| Das Martyrium des Bartholomaeus . . | = | „ | 93—100 |
| Die Predigt des Thomas . . . . . | = | „ | 265—287 |
| Das Martyrium des Thomas . . . . | = | „ | 287—295 |
| Die Akten des Matthaeus . . . . . | = | „ | 101—113 |
| Das Martyrium des Matthaeus . . . | = | „ | 114—118 |
| Das Martyrium des Jacobus Alphaei . | = | „ | 223—224 |
| Die Predigt des Simon bar Cleophas . | = | „ | 67—70 |
| Das Martyrium des Simon bar Cleophas | = | „ | 70—72 |
| Die Predigt des Thaddaeus . . . . | = | „ | 296—306 |
| Die Predigt des Matthias . . . . . | = | „ | 225—242 |
| Das Martyrium des Matthias . . . . | = | „ | 243—246 |
| Die Predigt Jacobus des Gerechten . . | = | „ | 73—76 |
| Das Martyrium Jacobus des Gerechten . | = | „ | 76—82 |
| Das Martyrium des Marcus . . . . | = | „ | 257—264 |
| Das Martyrium des Lucas . . . . . | = | „ | 119—125 |

Es bleiben noch übrig:

Die Geschichte des Zebedaiden Johannes = Wright ؟—ﻫﺒﺐ
Der Tod des Zebedaiden Johannes . . = „ ﻫﺒﺐ—ﺪﻝ
Die Geschichte des Petrus und Paulus: bisher unbekannt.
Das Martyrium des Petrus und Paulus = Lipsius-Bonnet² I, 118—177
Das Martyrium des Petrus = Studia Sinaitica V (Gibson)
Das Martyrium des Paulus = Lipsius-Bonnet² I, 23—44

Die Apostellegenden sind für uns von dem größten Werte, weil sie uns einen Einblick gewähren in das vulgäre, von gnostischen Ideen infizierte Christentum des zweiten oder dritten Jahrhunderts. „Wie das Gros des Griechenvolkes in dem von synkretistischen Neigungen durchsetzten Kleinasien das Christentum auffaßte und seinem heidnischen Vorstellungskreise einordnete, wird hier zu einem naiven, von schriftstellerischen Nebenabsichten allerdings nicht freien Ausdruck gebracht" (Hennecke). Da das Volk Geschmack fand an dem abstrusen Wunder- und Legendenwerk, mit dem die Apostel in diesen Geschichten umrankt wurden, so gab die Kirche dem Bedürfnisse nach. Sie suchte die Erzählungen möglichst von häretischen und ketzerischen Tendenzen und Reden zu säubern und pries dann dieselben Romane als gut katholisch an. Je älter also die Apostellegenden sind, desto mehr heidnisch-gnostisches enthalten sie, desto wertvoller sind sie für uns.

An diesem Maßstab gemessen, können die arabisch-äthiopischen Versionen nicht das gleiche Ansehen beanspruchen wie die griechisch-

syrischen. Letztere wurden wahrscheinlich im 5.—6. Jahrhundert in das sahidische Koptisch, d. h. in den koptischen Dialekt des oberen Ägyptens übertragen. Als später das Arabische seinen Siegeszug auch durch Ägypten antrat, wurden die koptischen Schriften, wohl in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, ins Arabische übersetzt. Vom Arabischen wurde im Anfang des 14. Jahrhunderts die äthiopische Version angefertigt. Das Heidentum ist aus den arabisch-äthiopischen Apostellegenden bis auf verschwindende Reste ausgemerzt, geblieben sind nur die grotesken Wunder.

Immerhin, da ja alles, was wir aus der Vergangenheit besitzen, einmal gedruckt werden muß, so nehmen wir auch diese Texte, die aus arabischen HSS. des 14. Jahrhunderts stammen, dankbar hin, zumal sie die Hoffnung in uns wachrufen, sie möchten besser sein als die erst aus dem Arabischen übersetzten äthiopischen Texte. Fragen wir Frau Lewis darnach, so erhalten wir keine Antwort. Sie hat sich begnügt, die HSS. zu entdecken, zu lesen, zu drucken und — so gut es ging — zu übersetzen. Eine kritische Edition, mit Vergleichung der Varianten, liefert sie nicht, sie gibt nur die Materialien. Ihre Durcharbeitung überläßt sie anderen. Um mir ein selbständiges und begründetes Urteil zu bilden, habe ich auf gut Glück „die Predigt des Thomas“ herausgegriffen und den Araber fortlaufend mit dem Äthiopen konfrontiert. Das Ergebnis hat, um es vorwegzunehmen, meine Erwartung enttäuscht. Während es mir oft gelang, den Araber nach dem Äthiopen zu verbessern, war das Umgekehrte nur selten der Fall. Es sind nicht nur diakritische Punkte, sondern auch Lücken, die den arabischen Text entstellt und verstümmelt haben. Der Äthiope ist also vorzuziehen, obwohl er später ist.[1])

٦٧ Z. 10 ويعسر على قبولهم استماع كلام البشرى. Besser Äth. 265 Z. 4 v. u. እስመ ፡ የዐፅብ ፡ አልባቢሆሙ ፡ ከመ ፡ ይስምዑ ፡ ቃለ ፡ ወንጌል ፡ „da es ihrem Herzen schwer fällt, anzuhören die Stimme des Evangeliums“. Lies على قلوبهم. — Z. 11. Statt مدبركم lies مدبّرك; vgl. die Fortsetzung und Äth. 265 Z. 1 v. u. ይመርሐከ ፡ „er wird dich führen“. — Z. 12. Statt وتيبسر lies وتتيسّر; vgl. ٧٤ Z. 7 und Äth. 266 Z. 1 ተደለዉ ፡ „sie rüsteten sich“.

٦٨ Z. 3 f. ist verderbt. لان مدينتنا وكل نواحيها رجال اخيار. Nach وكل scheint eine Lücke zu sein. Äth. 267 Z. 6 ወኵሎ

1) Ich bemerke, daß ich nicht alles verstanden habe. Da der arabische Text aus dem koptischen übersetzt ist, so wird ein Gelehrter, der Koptisch beherrscht, noch manchen Fehler aufdecken können.

ሙ ፡ እለ ፡ የሐድሩ ፡ በሐውርቲሃ ፡ „denn alle, die in unserer Stadt und ihrer Umgebung wohnen, sind schöne Männer". Das Folgende gibt gar keinen Sinn وكان يقول ذلك والرب يسمع ما يقوله بعضنا لبعض. Äth. 267 Z. 7 ወኮነ ፡ ዝንቱ ፡ እግዚእነ ፡ ይሰምዕ ፡ ዘይትባሀሉ ፡ በበይንቲሆሙ ፡ Darnach streiche يقول und lies nachher ما يقول بعضهم. — Z. 6 من ابى om. Äth. wohl mit Recht. — Z. 16 فى وسط شارع المدينة heißt hier nicht „in the street of the city", sondern „nach dem Gesetz der Stadt", wie sonst شرع oder شريعة. Ob der Äth. 268 Z. 6 richtig verstanden hat, ist fraglich በውስተ ፡ ፋኖተ ፡ ሀገር ፡ Der Sinn des folgenden scheint zu sein: Du brauchst keine Zeugen zum Kaufvertrag; es genügt, wenn ich durch eigenhändige Namensunterschrift den Verkauf bestätige.

٩٩ Z. 22. انت المرعى الجيد heißt nicht „Thou art the good Shepherd", sondern „du bist die gute Weide" = Äth. 270 Z. 12 አንተ ፡ መርዔት ፡ ሠናይ ፡

١٠ Z. 2 لانك تعولهم „for Thou dost nourish them", gibt keinen Sinn. Vielleicht تغولهم „denn du überfällst (vernichtest) sie". Äth. 270 Z. 8 v. u. ዘትኬንኖሙ ፡ „du bestrafst sie". — Z. 7. Statt يُعبد las Äth. 271 Z. 3 besser بعد ذلك = እምድኅረዝ ፡ — Z. 18 وينظر بعد هذا الحسن الى وجه كييب „und er blickt nach dieser Schönheit auf ein betrübtes Antlitz", ist sinnlos. Äth. 271 Z. 4 v. u. ወይኔጽርዎ ፡ እምድኅረ ፡ ሠናይ ፡ አርአያሁ ፡ ወገጹ ፡ ሕዙን ፡ Statt الى وجه las er also ومراى ووجه. Der ganze Satz lautet: „Und wenn der Mensch hinter dieser Schönheit herblickt, während Gesicht und Antlitz betrübt und die Augen verdeckt sind und die Zunge nicht spricht, so ist er fürwahr in sein ewiges Haus eingegangen". — Z. 21 ist nach منك notwendig eine Lücke anzunehmen. Es fehlt Äth. 272 Z. 4 ከመ ፡ ልብስ ፡ ዘትለብስዎ ፡ ወይቤ ፡ ዓዲ ፡ ነስሑ ፡ — Z. 22 ويقول ايضا عن عودة البنين الذين قد يعودوا الى „und er spricht ebenso von der Rückkehr der Kinder, die zu mir zurückgekehrt sind", ist wenig wahrscheinlich, da Thomas hier nicht von sich redet, sondern Herrenworte zitiert. Man muß يعدوا des Cod. beibehalten, aber عليه statt الى lesen: „die unrecht gegen ihn ge-

handelt haben". Der Satz ist Inhaltsangabe des folgenden Zitates, verrät sich durch seine Verderbtheit als Zusatz, fehlt Äth. 272 Z. 7, und ist deshalb zu streichen.

٧٢ Z. 6 واليوم فهو بمشية الرب „und heute ist der Wille des Herrn", gibt keinen Sinn. Äth. 274 Z. 10 v. u. ወዮም ፡ ውእቱ ፡ ሰንበተ ፡ እግዚአብሔር ፡ „und heute ist der Sabbat des Herrn". Lies also بسبت. — Z. 7 f. hat Frau Lewis falsch übersetzt. Es muß heißen: „und nicht hast du dich gegen mich verändert außer an diesem Tage. Wehe mir!" Der Äth. 274 Z. 7 v. u. hat statt لى besser لك = ለኪ. — Z. 20 statt يأتوا: die Seelen, welche „kommen", lies تابوا „sich bekehrt haben"; vgl. Äth. 275 Z. 8 v. u. ነጽሑ ፡ = ነስሑ ፡ — Z. 21 übersetze: „Die Pflüge sind die heiligen Evangelien".

٧٣ Z. 9 ist nach الى حقل eine Lücke, entstanden durch Homoioteleuton; vgl. Äth. 276 Z. 9 v. u. „und er ging hinaus nach dem Felde ⟨und sagte zu dem wilden Eber: geh hinaus von dem Felde⟩ dieser Witwe und vernichte nicht ihre Früchte". Das in Klammern Gesetzte om. arab. — Z. 19 ist nach لم تموتى ein الا einzuschieben; vgl. die Fortsetzung und Äth. 277 Z. 14 „du bist nur gestorben um dieses fremden Mannes willen". — Z. 24. Statt فى هذه الشدة liest Äth. 277 Z. 4 v. u. فى هذه ⟨الساعة من⟩ الشدة = በዝንቱ ፡ ሰዕት ፡ እምንዳቤየ ፡

٧٤ Z. 18 übersetze: „Fürwahr, ich sage dir, daß alle Leiden und Strafen, die dich um der Menschenkinder willen treffen, damit ich sie erlöse aus der Hand des Feindes (= Satans), nichts sind im Vergleich zu der Stunde, wo ich dir erscheine, wo ich dich aufnehme und dich sitzen lasse zu meiner Rechten in meinem Reiche". — Z. 22 ist nach المدينة eine Lücke, entstanden durch Homoioteleuton: „in dieser Stadt ⟨und darnach gehe du und ziehe aus in diejenige Stadt⟩"; vgl. Äth. 279 Z. 14.

٧٥ Z. 6 لانهم امنوا كلهم geben an dieser Stelle keinen Sinn. Auch Z. 10 ist verderbt, wie Äth. 280 Z. 10 lehrt. Nach وكل ist eine Lücke, entstanden durch Homoioteleuton. Es fehlt ዘተረፈ ፡ ሰብአ ፡ መንግሥት ፡ ወበእንተዝ ፡ አጥመቆ ፡ ወኵሉ ፡ Hinter المدينة Z. 10 sind die oben beanstandeten Worte aus Z. 6 einzuschieben, so daß der Satz lautet: „Und in jener Stunde glaubten er und alle ⟨übrigen Leute des Königreiches und

deshalb taufte er ihn und alle⟩ Großen des Landes; ⟨denn sie waren alle gläubig geworden⟩". — Z. 10. Lies عليهم statt عليه wie vorher und wie Äth. 280 Z. 15.

٧٦ Z. 16. Statt des sinnlosen عبده lies عنده = ኀቤሁ : Äth. 282 Z. 3 v. u.

٧٧ Z. 25. Nach بالاهك ist eine Lücke, entstanden durch Homoioteleuton; vgl. Äth. 285 Z. 8: „an deinen Gott ⟨und siehe, wir wissen, daß es im Himmel und auf Erden keinen anderen Gott gibt als deinen Gott⟩".

٧٨ Z. 25. Statt تم hat Äth. 287 Z. 3 ثمانون = ፹, nicht „eight", sondern „achtzig".

Diese Liste von Verderbnissen des Arabers ist größer als die des Äthiopen[1]):

267 Z. 5 v. u. Statt ርእዩከ : ወስምዐ : ኮኑ : liest ٩٨ Z. 11 besser ظاهرك يشهد لك = ሬእይከ : ስምዐ : ኮነ : — Z. 1 v. u. በውስተ : በሐዋርት : ዐቢይ : gibt keinen Sinn. Der Herr will Petrus nicht deshalb nicht verkaufen, weil er „in einer großen Stadt" geboren, sondern weil er *οἰκογκενής* ist: ٩٧ Z. 13 في ديار اباى. Lies also በሐዋርተ : አቡየ :

268 Z. 8. Statt ወየአምን : lies ወአአምን : = أَعْتَرِفُ ٩٨ Z. 17.

269 Z. 1. Statt ኮነ : lies ኪነ : = صنعة ٩٩ Z. 2. — Z. 4. Statt ምኵራተ : (Druckfehler) lies ምኵራባተ : — Z. 11 fehlt nach ዘጸሐፈ : ein እግዚእነ : = الربّ ٩٩ Z. 8.

271 Z. 6. ማእከለ : እደዊሁ : ለቅዱስ : ist schlechte Wiedergabe der spezifisch arabischen Redensart بين يدى القديس ٧. Z. 8. — Z. 12. Statt ይሴፈውዋሙ : lies እሴ", vgl. ٧. Z. 11 ارجوها. — ወአነሂ : ተንሢእየ : በአእምሮ : አአምን : „und ich, nachdem (?) ich aufgerichtet bin durch Wissen", ist schwerlich richtig, obwohl die Worte anklingen an Prov. 24, 3: ወምስለ : አእምሮ : ይትነሣእ : = *καὶ μετὰ συνέσεως ἀνορθοῦται.* ٧. Z. 14 liest besser: „ich will mich bekehren, will bekennen und glauben". تايبة muß in der Vorlage des Äth. ver-

1) Leider ist die Übersetzung des äthiopischen Textes von Budge mir nicht zugänglich gewesen. Ich weiß also nicht, ob er mir die folgenden Verbesserungen schon vorweggenommen hat.

derbt gewesen sein. — Z. 7 v. u. Statt ትምዝሕትኳ፡ (Druckfehler) lies ትምክሕትኳ፡

272 Z. 13 v. u. Statt ወአውረት፡ (Druckfehler) lies ወአውረዶት፡ = وزرعت ٧١ Z. 2.

273 Z. 5. Nach እለ፡ አዶጎንኳኒ፡ lies ቦሙ፡ vgl. ٧١ Z. 11 الذى خلصتنى بهم. — Z. 9. Statt ወአእኵትኳዋ፡ ለእግዚእ፡ lies ወአእኵትዋ፡ ለእግዚእ፡ vgl. ٧١ Z. 13 فشكرا الرب.

276 Z. 1. Statt ክብር፡ lies ገብር፡ wie drei Zeilen vorher; vgl. ٧٣ Z. 24 العلاجات. — Z. 11 v. u. Statt ወበገዶት፡ lies ወሰገዶት፡ = وسجدت ٧٣ Z. 8. — Z. 9 v. u. Statt ለአ ሬዊት፡ ist, obwohl nicht unmöglich, wohl wie im Vorhergehenden ለሐሬዊ፡ zu lesen. — Z. 3 v. u. Statt እዙዛነ፡ lies እኁዛነ፡ „da ihr gebunden seid nicht durch euren Willen, sondern durch die Furcht vor dem unwissenden Richter“; vgl. ٧٣ Z. 11 مجبورين.

277 Z. 10 እቄለጥ፡ = ابدل. Falsche Vorlage statt des richtigen ابذل ٧٣ Z. 17. — Z. 8 v. u. Nach ትፈጽም፡ ist einzuschieben መቅሰፍት፡ = العذاب ٧٣ Z. 22.

279 Z. 10. ሐንታ፡ (Druckfehler) lies መንታ፡ — Z. 8 v. u. Statt ወቦቱ፡ ተሰወረ፡ lies ዘቦቱ፡ ወተሰወረ፡ vgl. ٧٤ Z. 24 يهب وغب فيه الذى.

280 Z. 7. Statt ኢትርሬሀ፡ (Druckfehler) lies ኢትፋ ሬሀ፡ — Z. 14. Nach ክርስቲያን፡ ist eine Lücke. Es fehlt ٧٥ Z. 9: ووضع عليهم اساس البيعة.

282 Z. 7 ወአስተርእዮ፡ „und er wird dir geben das Zeichen und das Aufmerken“, ist verderbt. Richtig ٧٦ Z. 7 ويعطيك علامة النظر. — Z. 4 v. u. ወነሥአነ፡ ist verderbt; vgl. ٧٦ Z. 16 وحمل. Lies ወንሠሠነ፡ „und er stellte uns nach“?

285 Z. 13. ወኀሥትኵ፡ lies ወኀሠትኳ፡ vgl. ٧٧ Z. 2 واظنت.

Diese Übersicht zeigt, daß der arabische Text immerhin für die Rekonstruktion der arab.-äth. Rezension der Apostellegenden nicht ganz wertlos ist und daß wir der Herausgeberin — trotz

ihrer Kritiklosigkeit — zu Dank verpflichtet sind. Bei den anderen Erzählungen liegt, wie ich mich durch flüchtige Lektüre überzeugt habe, das Verhältnis der Texte ähnlich.

Der syrische Text der Thomasakten ist im großen und ganzen identisch mit dem von Wright edierten. Aber jener ist nicht besser, wie Frau Lewis annimmt, sondern schlechter als dieser, obwohl er einige offenkundige Schreibfehler vermeidet. In der Übersetzung schließt sich Frau Lewis eng an die Wright's an. Wo sie abweicht, hat sie fast stets Unrecht.

19ᵖ Z. 10 r. übersetzt Frau Lewis: „In wood I know (how) to make yokes and ploughs, and rigging for barges and ferry-boats, and masts for ships". Aber ܩܛܝܪܐ ܕܩܛܝܪ heißt nicht „Takelwerk", sondern „Ochsenstecken für die Schiffe". Da dies sinnlos ist, so lies mit Wright + ܕܣܟܠ. Ebenso ist ܥܝܪܐ nicht „der Mast", sondern „der Esel", dann „Drehesel" (wie ὄνος), „Winde". Der Grieche hat richtig *τροχιλέας*.

19ᵛ Z. 15 r. ܐܡܠ ܠܐ ܐܬܚܙܝ ܠܝ ܕܐܚܙܐ „Why not trace it out for me, that I may see". Besser Wright ܐܚܐ Z. 11 ܡܢܝ ܐܡܠ ܕܐܬܚܙܝ ܠܝ ܘܐܚܙܐ. Da Lipsius-Bonnet² II, 2 S. 127, 15 hat: *εἰ τοῦτό σοι ἔδοξεν, κἂν κτλ.* so darf man vielleicht konjizieren: ܐܡܠ ܡܢܝ ‹ ܐܝܬ ܐܝܬܝ ›ܕܐܬܚܙܝ ܠܝ ܘܐܚܙܐ. — Z. 8 v. u. l. kann man nach Lipsius 128, 15 und Wright ܐܚܐ Z. 3 korrigieren: ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܡܠܟܐ ›ܕܡܠܟܐ ܐܬܝܗܒ ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›ܠܡܠܟ ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›. (= ἦν statt ἐδόθη) ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›ܠܡܠܟ ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›. „Was des Königs ist, soll dem König gegeben werden. Und Erquickung wurde damals Vielen zu teil. Nach längerer Zeit aber sandte der König".

19ᵉ Z. 3 r. ‹ ܐܝܟ ›ܕܐܡܪ ‹ ܠܐ ›ܐܝܟ ‹ ܕ›ܐܡܪ ‹ ܠܐ ›ܐܝܟ ‹ ܕ›ܐܡܪ scheint griech. *ἐν τῇ ψευδηγορίᾳ τοῦ ψεύδους . . . . τοῦτο γὰρ ἐμοὶ ἔπρεπεν* Lips. 149, 15 zu entsprechen. Es fehlt ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›ܠܡܠܟ ‹ ܘ›ܐܬܝܗܒ ‹ ܠܗ ›ܠܡܠܟ Wright ‹ ܕ›ܡܪܝ Z. 1 v. u. = *ἐπὶ Πιλάτου* (falsch Lips. Anm.). — Z. 9 r. ist nicht nach Wright ‹ ܕ›ܫܠܛ zu ergänzen, sondern ‹ ܠܐ ›ܩܝܡ = *κατέχων* Lips. 149, 19 zu lesen und zu übersetzen: „Ich bin der, der die Gewalt über Scheol innehat, obwohl der Sohn Marias mich mit Gewalt unterwarf und die Seinen von mir nahm". — Z. 15 r. ist mit Wright ‹ ܕ›ܫܒܩ zu lesen. — Z. 2 l. statt ‹ ܕ›ܐ lies mit Lips.-Wright ‹ ܕ›ܟ.

19ᵍ Z. 2 r. ist der überlieferte Text sinnlos. Die Lücke, die durch Homoioteleuton (‹ ›ܕܐܡܪ) entstanden ist, muß nach Wright

ergänzt werden. — Z. 14 r. ist nach ... ebenfalls eine Lücke. Lies ... Nach ... fehlt (auch bei Wright ; Z. 3 v. u.) *καὶ κατεπόθη ὁ δράκων ἐκεῖνος* Lips. 150, 20. — Z. 21 ff. r. ergänze ich mit Hülfe des Griechen folgendermaßen:

... Lips. 150, 25 ff.: *ὁ δὲ νεανίσκος ἔλεγεν τῷ ἀποστόλῳ μετὰ πολλῶν δακρύων· τί ἥμαρτον εἰς σέ; ἄνθρωπος γὰρ εἶ δύο μορφὰς ἔχων, καὶ ὅπου ἂν θέλῃς ἐκεῖ εὑρίσκῃ, καὶ ὑπ᾽ οὐδενὸς ἐπέχῃ, ὡς ἐγὼ ὁρῶ· ἐθεασάμην γὰρ τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον, ὡς παρέστηκά σοι, ὃς καὶ ἔλεγέν σοι.*

Etwas anders rekonstruiert Rendel Harris (Introd. S. XL).

199 Z. 14 r. Statt ... (= Wright ... Z. 4 v. u.) lies ... = *ἀπόκρυφα* Lips. 158, 1. — Z. 22 r. ergänze ich nach Wright ... Z. 1 v. u. ... und verstehe (anders als Wright): „und ich bin zu dir gesandt, um dich zu erquicken, und damit deswegen mir zugewandt und zugefügt werde jener andere Teil, den ich heute erworben habe, weil ich dir diene. Und sobald ich dir gedient habe, wird es ⟨nicht⟩ von mir genommen“ (lies ...). Der Grieche scheint schon einen ebenso verderbten Text gelesen zu haben wie wir.

199 Z. 18 r. lies ... (Druckfehler). — Z. 3 l. ... ist nicht „the house of the family“, sondern einfach = *πρὸς τοὺς γόνεις*.

199 Z. 18 l. Statt ... lies mit Wright ... (= Lips. 160, 17 *εἶδον*). — Z. 20 l. Streiche ..., weil sinnlos. — Z. 26 l. ergänze ... „und er schlief bei mir“.

199 Z. 5 r. ... übersetze mit dem Griechen: „in der ihm vertrauten Nacht aber kam er“ = Lips. 161, 3 *ἐν δὲ τῇ συγγενίδι αὐτοῦ νυκτὶ ἐρχόμενος*. — Z. 10 r. lies ... „und bis jetzt ist es, wie du siehst, mir fünf Jahre lang so ergangen, daß er mich nicht verließ“. — Z. 16 l. muß lückenhaft sein, da das Femininum des Verb. sich auf kein vorhergehendes Subjekt bezieht. Lies: ...

ܐܘ ܥܠ ܛܥܘܬܐ ܕܐܦ ܕܒܝܢ ܘܠܥܠ ܡܬܟܪܟ ܗܘ ⟨ܐ⟩ „O über den Irrtum, der, obwohl er unten und oben sich krümmt(?), bei der Unverschämtheit verharrt und frech ist".

۴.. Z. 1 r. übersetze ich: „Auch wir werden, wenn wir nicht Sorge tragen, würdig zu sein dieses Namens, Strafe empfangen". Der Grieche (Lips. 184, 8) scheint ܢܬܚܫܒ ebenfalls mißverstanden zu haben als *φορτίον τελέσωμεν*. — Z. 14 r. scheint Frau Lewis ܐܫܬ fälschlich als Imperativ aufgefaßt haben, während Wright richtig übersetzt.

۴.۱ Z. 3 r. Auch ܒܗ ܡܢ ܕܢܚܢ hat Frau Lewis verballhornt. Es heißt nicht „each one of us", sondern „some (only)", *ὀλίγοι*. — Z. 11 r. Statt ܐܙܠ lies ܐܙܠ parallel ܐܙܠ ܥܡ ܝܗܘܕܐ. „Als sie aber des Weges weiter zogen, unterhielt sich Juda mit dem Feldhauptmann".

۴.۲ Z. 1 r., vgl. Lips. 199, 15 *οὔτε οἰκοδομὴν τοιαύτην ἣν οἱ ἄνθρωποι* (ܕܢܒ mit ܕܒܢ verwechselt?) *κτίζουσιν· οὔτε λίθους λατομῆσαι . . . ὡς οἱ τεχνῖται ὑμῶν διὰ τῆς ἰδίας ἐπιστήμης ποιοῦσιν.* ܠܐ ܕܢܚܢ ܒܢܝܢ ܗܟܢܐ gibt keinen Sinn. Wright liest ܠܐ ܕܢܚܢ ܒܢܝܢ und schlägt ܚܢܢ vor. Da dies für unsern Text nicht paßt, so vermute ich, daß ursprünglich ܒܢܐ stand (verderbt durch das kurz vorhergehende ܕܢܚ). Statt ܒܢܝܢ lies ܒܢܝܢ und übersetze: „noch daß wir Steine hauen sollen, wie es die Steinhauer in ihrer Kunst verstehen, sondern es ist uns aufgetragen worden". Auch das Folgende ܠܐ ܕܒܕ . . . . . ܥܡ ܟܠ ܐܢܫ gibt keinen Sinn. Frau Lewis übersetzt: „that we should not do anything against any one" und fügt hinzu: „the reading is here doubtful". Wright's Text weicht ab. Lipsius 199, 22 *ὃ οὐκ ἀρέσκει ἡμῖν ὑπὸ ἄλλου γινόμενον τοῦτο ἄλλῳ τινὶ μὴ ποιοῦμεν.* Darnach vielleicht: ⟨ܠܐ ܕܒܕ ܒܗ ⟩ ܥܡ ܟܠ ܐܢܫ „niemandem etwas Feindseliges anzutun". — Z. 12 r. ܥܠ besser als ܡܢ. — Z. 17 r. übersetze: „und von der Völlerei, die über Edom (= Esau bei Wright; nicht = Adam) den Fluch (lies ܐܬܐ) brachte". Lips. 200, 4 *ὅσοι γὰρ τῇ πλεονεξίᾳ οἰκοῦσιν* ist falsche Übersetzung von ܕܥܒܕ oder ܕܐܒܕ. — Z. 25 r. ܐܢܫ ist ursprünglicher als das (katholische) ܒܢܝ Wright's. — Z. 3 l. verstehe ich: „und eben sie (die Ehe) ist die Mutter des noch künftigen (d. h. sie ist die Ursache aller noch ungebornen Sünden): eben sie bezwingt die Hochmütigen, indem sie die in die Tiefe wirft (streiche ܘ vor ܕܡܟ) und sich unterjocht

so daß sie (l. ﻭﻟﺍ) nicht unterscheiden können, was sie tun .... Ihr aber sollt in Heiligkeit (d. h. Ehelosigkeit) leben .... Denn das verleiht (l. ﻣﻌﺴﻟﺍ) Umgang (ﺪﻠﺴﻟﺍ: Lips. 200, 26 *φείδεται* = ﺪﻠﺴ) mit Gott, gewährt ewiges Leben und macht den Tod zu schanden". „the death of the flesh" müßte ﺪﺴﻤﺠﻟﺍ heißen.

٣.٣ Z. 13 r. Nach ﻣﻌﺴ lies ﻟﻌﺪﺠ. — Z. 4 l. ergänze nach Wright. — Z. 7 l. ﻣﻌﻬﺴﻟ; Lips. 201, 21 *δοξαζομένη* = ﻣﻌﻬﺴﻟ. Was ist besser? — Z. 13. 16 l. sind nach Wright zu ergänzen. Z. 24 l. fehlt das Verb, Wright ﺨﺪﻟ ist schlecht, besser Lips. 201, 28 *παρέχουσα* = ﺪﻫﺯ.

٣.٤ Z. 6 r. ﻩﻭﻫ muß gestrichen werden; es sieht aus wie der Überrest der (schlechten) Lesart Wright's: ﻩﻭﻫ[ﺪﻫﺠ].

٣.٥ Z. 6 r. Lies ﴿ﻪﻠﺍ﴾ ﻣﻨﻟ = *ἔφατε* Lips. 235, 2 und korrigiere darnach Wright ﻭﺯ Z. 6.

٣.٩ Z. 20 l. ﺮﺠ heißt hier „vorenthalten", was weder der Grieche (Lips. 237, 8) noch Wright-Lewis erkannt haben.

٣.١٠ Z. 9 r. ﻣﺴﺆ gibt keinen Sinn, trotzdem es auch Wright gelesen hat. Korrigiere ﻟﺴﻣ (oder ﻣﺴﻟﻣ) = *μεταβάλλει* Lips. 238, 13.

٣.٩ Z. 18 r. ist statt ﻟﻌﻤﻌﻣ (Schreibfehler) natürlich ﻟﻌﻤﺴ zu lesen. Das Folgende ist vielleicht aus dogmatischen Bedenken gekürzt, ebenso wie nachher „die Mutter" in den „Vater" geändert ist.

٣١. Z. 22 r. verlangt der Sinn notwendig die Einfügung von ﻟﻋ ﻌﻤﻌﻣ. — Z. 27 ff. ist der Text besser als der Wright's ﻲﻠ Z. 12 und besser als Lips. 241, 20: „Die Kunde des neuen Lebens hast du nicht gehört, die Stimme des Predigers ist nicht in deine Ohren gedrungen. Denn das Heilmittel des Lebens hast du nicht geschmeckt". Im Text Wright's stand vermutlich (wie im Griechen) ﻭﺴﺘ ﺪﻫﻮﺠ, so daß also eine durch Homoioteleuton entstandene Lücke anzunehmen ist. Ergänze: ﺪﺤﺘﻨﻌ ﻻ ﺪﻫﻟ ﻣﻌﻤﻟ ﻭﺴﺘ.

٣١١ Z. 17 r. lies ﻟﻟ statt ﻟﻋ.

٣١٢ Z. 9 l. ist die durch gleichen Satzanfang entstandene Lücke nach Wright zu ergänzen. Ein drittes, bei Wright und Lips. fehlendes Glied, ist leider unleserlich. — Z. 21 l. ist ebenfalls eine durch gleichen Satzanfang entstandene Lücke, wie Wright und Lips. lehren.

٣١٣ Z. 2 r. Statt ﺴﻨﺘ lies vielleicht ﺴﻨﻫ, sachlich = ﻩﻭﻫﺴﻨﻫ ﻟﺴﺨ Wright. — Z. 3 r. Statt ﺮﻟ lies ﺮﻟ mit Wright.

۲۱۴ Z. 6 ff. l. hat Frau Lewis mißverstanden. ܕܡܦܪܫ ist hier Partizip. „Der es (das Wasser) teilt an verschiedene Orte, ‹indem er umwandelt› aus der bloßen Un‹ordnung› zur Ordnung". Nach Lips. 248, 1 *ὁ ἐξ ἀταξίας εἰς τάξιν μεταγαγών* (Wright om.) lies ‹ܕܡܫܚܠܦ› ܠܐ ܒܬܫܘܫ ܡܢ ‹ܕܡܫܬܚܠܦ›. — Z. 12 l. Lies ‹ܕܡܫܬܒܚ› ܫܒܚܬܐ. Der Grieche Lips. 248, 3 *ὁ ἐλεῶν τὴν ἐμὴν ψυχήν* las ܕܡܫܒܚ ܢܦܫܝ. — Z. 13 l. ist allein ܕܡܫܕܐ richtig. — Z. 14 l. Statt ܐܝܟܕܡܢ (sic, cf. Errata) hat Wright ܐ Z. 3 ܐܝܟܕܡܢ. Lies ܐܝܟܕܡ = *ὁ σωτήρ* Lips. 248, 5. Das folgende *τοῖς βλάπτουσιν* sollte Singular sein = ܕܡܫܚܐ Wright = ܒܥܠ ܣܛܢܐ Lewis = *διάβολος*.

۲۱۵ Z. 17 l. ܐܠ ܒܥܠ ܕܡܫܚܐ ܐܝܟ ܕܐܢܐ ܐܠ ܒܥܠ ܕܫܩܪܐ ܐܝ muß übersetzt werden: „Siehe ich gebe das Wähnen (*δόξα*) preis und empfange die Wahrheit" (*ἀλήθεια*). Aus dieser hübschen Sentenz hat der Grieche (Lips. 249, 9) gemacht: *ἰδοὺ πληρῶ τὴν ἐλπίδα καὶ ἀλήθειαν ἀπολαμβάνω.* Da dieselben syrischen Worte so mißverstanden werden können, ist hier die These Nöldeke's mit Händen zu greifen, daß der griechische Text aus dem Syrischen übersetzt ist. Auch Bonnet ist davon überzeugt, ohne freilich die Konsequenzen zu ziehen. Die mangelnde Kenntnis des Syrischen hätte ihn wenigstens abhalten sollen, nach der englischen (sic!) Übersetzung Wright's Konjekturen zu machen, zu denen der syrische Text keinen Anlaß bietet (ein besonders krasses Beispiel zu 244, 3). Eine kritische, brauchbare Ausgabe der Thomasakten kann nur der veranstalten, der des Syrischen mindestens ebenso kundig ist wie des Griechischen. — Z. 21 l. Nach ܕܢܚܝ ist eine Lücke, wie Wright und Lips. lehren.

۲۱۹ Z. 1 r. 27 r. 1 l. sind nach Wright zu verbessern u. s. w.

Ich denke, diese Beispiele dürften genügen, um mein Urteil zu begründen: Abgesehen von ganz wenigen Goldkörnern ist die Palimpsesthandschrift wertlos. Sie wimmelt geradezu von Flüchtigkeitsfehlern eines nachlässigen Abschreibers und weist zahlreiche Lücken auf, die durch Homoioteleuton entstanden sind. Der Text weicht nur in geringem Maße von dem Wright's ab und ist fast stets schlechter als dieser. Für das Verständnis der Thomasakten und für die Rekonstruktion des Originals ist hier so gut wie nichts zu lernen. Das ist schade um der Sache und um der Herausgeberin willen, deren Fleiß, Beharrlichkeit und Akribie ebenso zu loben wie ihre Kritiklosigkeit zu bedauern ist.

Es wäre übrigens von großem Interesse, genau festzustellen, ob die Thomasakten von demselben Manne abgeschrieben sind wie der Syrus Sinaiticus. Aus der Introduction (S. XI) erfahren wir

nur, daß beide auf verschiedenen Manuskripten standen. Wäre der Schreiber identisch, so würde das ohnehin schon geringe Zutrauen zum liederlich geschriebenen Sinaiticus vollends erschüttert werden.

Kiel. Hugo Greßmann.

---

*The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr Îshô'-Yahbh* (so) *of Kûphlânâ* (so) *in Adiabene. The Syriac text edited with an English translation by Philip Scott-Moncrieff. Part I. The Syriac text.* London, Luzac & Co. 1904. LVI, 101 SS. [In Luzac's Sem. Series.]

Der nestorianische Katholikus Išō'i̯av († 658) ist uns als Schriftsteller schon durch Chabot's Ausgabe seiner Biographie des Išō'savran bekannt. Von seiner Briefsammlung hatte bereits Budge in seiner Ausgabe des Thomas von Margā recht umfängliche Proben mitgeteilt; einer seiner Schüler hat es nun unternommen sie ganz zu veröffentlichen. Die Sammlung gliedert sich von selbst nach den drei Epochen in der geistlichen Laufbahn ihres Urhebers, der bis 628 Bischof von Mōṣul, dann Metropolit von Mōṣul und Arbela war und i. J. 647, n. a. erst 650 (s. Wright, Syr. Lit. 172; Scott p. III gibt das auf einer Verwechselung mit seinem Vorgänger Māremmeh beruhende Datum 644) zur höchsten Würde seiner Kirche aufstieg. Dieser 1. Bd. enthält nun die Briefe aus seiner Jugend bis zum J. 628. Sie sind durchweg an Mönche und Geistliche gerichtet und dürfen als Dokumente zur Geschichte der Nestorianer immerhin einiges Interesse beanspruchen, wenn auch der weitschweifige und wenig präzise Stil des Schreibers für Vermutungen über die Situationen, aus denen die Briefe hervorgegangen, leider oft allzuviel Spielraum läßt. Für Išō'i̯av's Charakter aber auch für das allgemeine Niveau seiner Zeit- und Standesgenossen ist es bezeichnend, daß er in dieser doch offenbar von ihm selbst für den literarischen Verkehr veranstalteten Sammlung auch den Brief nr. VI, in dem er die Vertraulichkeiten eines ehemaligen Mitschülers schnöde abweist, und mehrere andere, die auf mehr oder weniger offene, z. T. delatorische Wahlbeeinflussung hinauslaufen, mit aufgenommen hat. Für das Lexikon sind solche Schreiben natürlich wenig ergiebig. Neu war mir die Schreibung ܓܪܝܘܐ 66 20. 87 12 für das bekanntlich aus dem Pers. (s. aber Streck, ZA. 18, 175) stammende Getreidemaß ܓܪܝܒܐ; an das babyl. *gur* hätte Scott p. LI, der diesen Sachverhalt nicht erkannt hat, lieber nicht denken sollen.

Scott hatte zwei von Budge aus Mōṣul mitgebrachte moderne Abschriften zur Verfügung; die vatikanische Hss. hat er leider nicht benutzen können. Er hat sich an seine Vorlagen etwas zu eng

angeschlossen und in der Orthographie die in jüngeren nestorianischen Hss. bekanntlich fast stehenden Verwechselungen von P$^{e}$ṭāḥā und Z$^{e}$qāpā sowie R$^{e}$vāṣā arrīchā und karṣā durchweg beibehalten. Im übrigen macht die Überlieferung einen zuverlässigen Eindruck und die Schäden in Scott's Text (von den nicht ganz seltenen Druckfehlern abgesehen) lassen sich meist leicht heben. 3 16 فِجْلِبْ, 5 13 لمعصمه. 8 4. 5 فِجْلِبْ lies فِجْزِبْ die mir zustieß. 11 u. يِمْجِيا, 15 1 مِلمعِمِ als Imper. ib. s كِمعِفْ. 20 13 مِمِفِجْد. 24 18 مِمِيمِفْ. 49 20 جِبِحا. 51 2 مِمِفْحا. 57 22 يِمْجِب. 66 s مِمِيمِحِفْ und لِمْجِفْ. 79 2 مِمِحِب مِمِلمِ. 88 17 مِمِيمِبِ. 89 5 بِتِيعا. 92 5. 7 مِمِوِمِ.

In der Umschreibung der Personennamen ist Scott nicht sehr glücklich. In Îšô'yahbh, wie er den Namen seines Autors beständig schreibt, läßt er das vor dem *a* weggefallene *h* hinter demselben wieder erscheinen; soll es durchaus beibehalten werden, so wäre nur *y(h)abh* zulässig. Die persische Karitativendung ـەو umschreibt er (7 1 Sabhrĕwâî, 19 Dâzônwâî, 95 4 Dĕzônwâî) trotz Nöldeke, pers. Stud. (SBWA. phil.-hist. Kl. CXVI. Bd. p. 387 ff.) mit *wâî* statt *ōi* oder *ōē* (zu Dāzūnōē s. Justi, Iran. Nam. 82). Überhaupt scheint er zu meinen, daß ـو stets *ū* und ـى stets *i* bedeute. So schreibt er auch Adhôrbaîjân (p. XLVI) und auch trotz Nöldeke, diese Zeitschr. 48, 531 wieder Hormîzd (XXXI). Der pers. Name Barāz Sūrēn (Justi 350) erscheint einmal (XXIV) als Bĕrâz Sûrîn, einmal (XXXVII) als Boraz-sôrîn Der bekannte Māremmeh heißt hier stets Mârmeh (dazu XLII als Erklärung Mâr-'Ammeh). Wright's (Syr. Lit. 172 nr. 5) Deutung als Mār(ī)-emmeh dürfte kaum zutreffen, obwohl bei Assemani einmal so geschrieben wird; der Name wird vielmehr auf Mārē-emmeh zurückgehn und mit den von Nöldeke, Beitr. z. sem. Spr. 95, besprochenen Namen zu vergleichen sein. مِمِعمِزِ 20 1 ist natürlich nicht Arz-îshô' (das wäre „Zeder Jesu"), sondern Rāzīšč'. مِمِيِ Yazdannan (p. 4) dafür p. XLVIII Yazdanan or Yazdhan, ist vielmehr مِمِيِدْ „Gott hat uns erhört".

Der Textausgabe geht eine so ausführliche Inhaltsangabe zu den einzelnen Briefen voran, daß dadurch die auf dem Titel versprochene Übersetzung eigentlich überflüssig wird. Hoffen wir, daß der Herausgeber die beiden noch fehlenden Bände recht bald nachfolgen lasse.

C. Brockelmann.

*Eduard Reuß' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf. Zur hundertjährigen Feier seiner Geburt herausgegeben von K. Budde und H. J. Holtzmann.* Mit dem Bildnis der Briefsteller. Gießen (J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung — Alfred Töpelmann) 1904. XI und 661 SS. 8°. M. 12; geb. M. 14,50.

Es hat der Literatur vielwertigen Gewinn gebracht, daß die Herausgeber dieses Briefwechsels die Vorhersagung Ed. Reuß': „da unsere Briefe nach unserem Tode jedenfalls nicht gedruckt werden" (S. 460) durch ihre pietätvolle Tat widerlegt haben. Der in dem vortrefflich ausgestatteten und mit ausgezeichnetem Geschmack angeordneten Bande für die Nachwelt erhaltene Gedankenaustausch zweier geistig vornehmer Männer, die trotz der verschiedenen Weise, in der sie in ihr Inneres und in die Außenwelt blickten, durch rührende Freundschaft und Achtung miteinander verbunden waren. ist aus den verschiedensten Gesichtspunkten als Bereicherung der Literatur der Denkwürdigkeiten anerkannt worden. Der Briefwechsel bezeugt sich in seinem ganzen Verlauf (1837—1869) als die Frucht des innigen Seelenbedürfnisses der beiden bedeutenden Männer. Graf findet inmitten der Ungunst der äußeren Verhältnisse, die den Rahmen seiner wissenschaftlichen Betätigung bilden, Stab und Stütze an der Ermutigung, die ihm von dem verehrten Lehrer und Freunde zu teil wird. Dieser erkennt in ihm bereits in jungen Jahren seinen „wissenschaftlichen Erben" (S. 20) und hört bis ins höhere Alter nicht auf, ihn seinen „einzigen wahren Schüler" (S. 214), seinen „treuesten und ebenbürtigsten Schüler" (S. 601) zu nennen. So wie es 1837 zu seinen „süßesten Berufsfreuden" gehört (S. 21) den brieflichen Verkehr mit G. zu pflegen, so ist ihm auch noch 1860 die Kontinuität dieses Austausches „eine freundliche zur Gesundheit nötige Gewohnheit"(S. 460). Die Geständnisse G.'s legen immerfort Zeugnis dafür ab, daß unter den für wissenschaftlichen Aufschwung so widerwärtigen und entmutigenden Verhältnissen, in die der im allgemeinen kleinmütig gestimmte Mann sich zu schicken hatte, seine wissenschaftliche Individualiät ohne die vom Straßburger Meister empfangene Aufmunterung sich nicht hätte ausgestalten können. „Lassen Sie sich nie, Freund, von der Minute überwältigen; nur die Minute ist Ihnen gram, in ihrer Isolierung von allen andern Minuten; die Gesamtheit, die Zeit, ist Ihre beste Freundin, und führt alles zum Guten" (1838 S. 52). Und so bekennt auch G. 1843 und seither des öftern: „bin ich doch an Ihrer Hand in der Wissenschaft vorangeschritten und habe von Ihnen geleitet und aufgemuntert den Weg gefunden, den der innere Trieb mich suchen hieß" (S. 164).

Bei der ungeteilten Würdigung, die diese Sammlung, nach Form und Inhalt, bald nach ihrem Erscheinen aus verschiedenen Gesichtspunkten gefunden hat, kämen wir mit einer auf die all-

gemeinern Momente eingehenden Anzeige zu spät. Insbesondere ist ihre hohe Bedeutung als lebendiges Zeugnis für die kirchliche Zeitgeschichte Deutschlands und des zur Zeit des Briefwechsels noch französischen Elsaß, sowie im Zusammenhang damit für die Verhältnisse des theologischen Hochschulwesens in Deutschland, Frankreich und der Schweiz von berufenen Seiten beleuchtet worden. Auch der große Wert, der diesen vertraulichen Bekenntnissen als unmittelbaren Bekundungen der politischen und nationalen Stimmung der geistig erlesenen Kreise im Elsaß innewohnt, ist in ergiebiger Weise hervorgetreten. Es genüge auf den trefflichen Artikel von Kautzsch in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung vom 10. Januar (1905 Nr. 7) zu verweisen. Außer diesen allgemeinen Beziehungen haben jedoch die Persönlichkeit und der auf alle Momente ihres geistigen Lebens sich erstreckende briefliche Verkehr der beiden Männer noch besondere Bedeutung für unsere Gesellschaft, an deren Wiege sie standen und deren tätige Mitglieder sie waren, sowie für diese Zeitschrift, mit deren Entwickelung sie in engem Zusammenhange waren. Seit der Gründung der Gesellschaft kehrt die Teilnahme an den Jahresversammlungen als ständiger Unterredungsstoff der beiden Freunde wieder, deren persönliche Begegnungen größtenteils von der durch diese Versammlungen gebotenen Gelegenheit bedingt sind; konnten sie die erwünschte Begegnung nicht zur Tat werden lassen, hat der Anwesende seinem Freunde stets ausführlich über alle wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Vorgänge zu berichten. Dabei fehlt es niemals an köstlich erquickenden, nicht immer harmlosen, Schilderungen der Persönlichkeiten, die sich besonders hervortaten. Aus den auf das Arbeitsprogramm der Gesellschaft bezüglichen Daten darf hier ganz nachdrücklich eine Stelle hervorgehoben werden. „Und wie ists mit unsrem Dresdner Project den neuen Herbelot betreffend? Solltet ihr nicht einmal einen Plan dazu skizzieren? Ich meine immer, unsere Gesellschaft sollte solche Gesamtunternehmung provociren" (S. 442). Dies ist wohl ein bedeutsames Datum zur Vorgeschichte der Encyklopädie des Islam, deren Vorarbeiten jetzt durch ein von den vereinigten Akademien hierfür eingesetztes Komitee veranstaltet werden. — Reuß war Vorstandsmitglied der Gesellschaft und seine ehrliche Klugheit wurde zuweilen in Anspruch genommen, um auftauchende oder drohende Meinungsverschiedenheit auszugleichen (S. 316. 318). Vor der Generalversammlung in Halle (1867) schickte ihm Fleischer seinen Sohn „mit der Aufforderung doch ja zu kommen, weil wieder Verhandlungen seien, wo man mich brauchen könne" (S. 586). Ist ja auch sein Licentiatenjubiläum (1879) durch eine eigene tabula gratulatoria der Gesellschaft (Zeitschr. 33, p. XXXII) verewigt worden „in dankbarem Andenken an dessen umsichtige und erfolgreiche Mitwirkung zur dauernden Befestigung ihrer wesentlichen Ordnungen".

Wie die beiden Freunde einander von Brief zu Brief ausführ-

liche Rechenschaft über ihre vielseitigen wissenschaftlichen Vorsätze geben und darüber, was sie von denselben fortschreitend ausführen, so gewährt uns dieser Briefwechsel einen intimen Einblick auch in den Umfang und Gang ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der diese Zeitschrift interessierenden Literaturen. Wir sind hier zunächst Zeugen des allerersten Aufleuchtens jener methodischen Gedanken in der alttestamentlichen Literatur- und Religionsgeschichte, die, durch die beiden Freunde begründet, nach einigem Widerstand zu der führenden Stellung in der biblischen Wissenschaft durchgedrungen sind, die sie nun innehaben. November 1837 teilt R. seinem Schüler mit: „Ich bereite auch eine große Rezension über die neuern Verhandlungen über den Pentateuch vor, und werde in Verbindung damit meine (wahrscheinlich zu einem überraschenden Ziele führenden) neuen Entdeckungen über die Zeitverhältnisse der verschiedenen Gesetzgebungen dabei vervollkommnen" (S. 34). Wir gewinnen das ganze Werk hindurch genaue Einsicht in die Entstehungsgeschichte der großen Werke und Studien, durch die R. die biblische Wissenschaft in deutscher und französischer Sprache gefördert hat. Und auch die bibelwissenschaftlichen Schöpfungen Graf's können wir hier bis auf ihre ersten Keimzellen zurückverfolgen und seine Arbeiten durch alle Stadien ihrer Ausgestaltung begleiten. — Die Konzeption der „Historischen Bücher" geht bis aufs Jahr 1838—39 (S. 83. 90 ff.) zurück. „Wann wird der Niebuhr dieser Geschichte kommen?" (S. 92). Eine systematische „Anatomie des Pentateuchs und der Prophetae priores" hat er zuerst unternommen in einem Kollegienheft über Einleitung, das er in Erhoffung des Züricher Katheders ausarbeitete (März 1844, S. 197). Die Abfassung jeder seiner Abhandlungen, auch der kleinsten Artikel begleitet ein eingehender Bericht darüber an R. Beim Jeremiaskommentar (1862) ruft er sein „exegi monumentum" und hat die Hoffnung, daß er R.'s „Schule nicht unwürdig sei, daß er vielmehr derselben Ehre machen wird; wenn ich mich in dieser Hoffnung täusche — sagt er — dann habe ich allerdings umsonst gearbeitet" (S. 490). Darauf kam aber noch das am tiefsten einschneidende Werk: „Die historischen Bücher des A. T." (1866), ursprünglich für diese Zeitschrift bestimmt (S. 532). Graf's Bekenntnisse über die Stellung, die dies Buch zu Reuß' Lehren einnimmt, sowie die Verhandlungen zwischen den beiden Freunden über Methode und Resultate dieses Werkes (S. 553—564) sind für den Alttestamentler wohl die anziehendsten und wichtigsten Stellen des Briefwechsels. „Wie ich als Schüler zu deinen Füßen gesessen habe — bekennt G. — so ist auch deine kritische Methode die meinige geworden und geblieben und dein Artikel Judentum in Ersch und Gruber enthält auch meine wissenschaftliche Überzeugung in Betreff der israelitischen Geschichte und namentlich, wovon alles abhängt, des Pentateuchs" (S. 551).

Aber außer den biblischen Studien begleiten wir in diesem Briefwechsel die Bestrebungen und Leistungen der beiden Freunde

auch auf den Gebieten der speziellen orientalistischen Studien. Reuß, den seine felsenfeste Gesundheit („Arznei nehmen" ist ihm 1862 „eine unerhörte Sache" S. 492) und unverwüstliche Tatkraft bis ins hohe Alter in der Entfaltung wunderbarer Vielseitigkeit unterstützen, hat immerfort das regste Interesse auch für die außerbiblischen Orientalia an den Tag gelegt. Er hatte sehr viel aus der Schule Silvestre de Sacy's mitgebracht, was er nicht vernachlässigen mochte. Seinen Plan (1837) den äthiopischen Henoch herauszugeben, hat er freilich nicht ausgeführt; nicht weil ihm Gesenius damit zuvorgekommen wäre (S. 21): das wartete bis Dillmann, von dem er 1863 sagt, er sei „bekanntlich der einzige jetzt lebende Mensch, der äthiopisch kann .... er ist ein junger ganz artiger Mann" (S. 513). Seine Übersetzung der Ḳaṣîda des Śanfarā ist in dieser Zeitschrift Bd. 7 erschienen. Gleichzeitig (1851) „geht er mit dem Gedanken um, wenn die biblische Theologie abgetan ist, sich hinters Arabische zu machen und die sämmtlichen Moallakat zu übersetzen, à moins daß Rückert bis dahin dasselbe thut" (S. 334). Früher (1842) hatte ihn eine Studie über Ṣâbier und Mandäer beschäftigt, die für die Theol. Studien und Kritiken bestimmt war. Mehr als in der Literatur wirkt er in seinen akademischen Vorlesungen für arabisches Studium (S. 35); der Stand des arabischen Collegium und Privatissimum bildet den Gegenstand häufiger Mitteilung an G., der diese Collegia mitgehört hatte. Er ist besonders bestrebt, die Aufmerksamkeit auf die religionsgeschichtliche Seite dieser Studien zu richten. 1839 stellt er als Promotionsthese die Frage: „Was hat Mohammed aus dem Christentum entlehnt an Lehre, Geist und Form"? (S. 76). Gerock's „Christologie des Koran" scheint jedoch die einzige nennenswerte Schrift zu sein, die auf diesem Gebiete aus der damaligen Straßburger Schule hervorgegangen ist. Daß es eben kein reichlicher Apparat war, der zu jener Zeit in Straßburg einem Arabisten zur Verfügung stand, zeigt die Tatsache, daß R. sich an den in Paris lebenden G. um Exzerpte aus Ḳâmûs und Ǵauharî wenden muß. In Straßburg waren solche Hilfsmittel nicht vorhanden (S. 146). Charakteristisch klingt die Mitteilung: „Arabisch ist nun leicht hier studieren, meine Schüler haben sich sämmtlich Freytag's kleines Lexikon angeschafft" (S. 35). R. selbst liest 1848 ein Kolleg über die Geschichte des Islam (S. 287), das er 1851 überarbeitet und für den Druck zurichten will (S. 320). „Nächsten Winter — schreibt er Juli 1851 — lese ich wieder meine Geschichte des Islam nach zweiter Redaktion, und wenn sie in fünf Jahren zum drittenmal durchgenommen ist, will ich sie drucken lassen, damit einmal auch in diesem Felde zu dem Weilschen Naturaliencabinet von nominibus propriis ein bischen Geist und Leben komme" (S. 335). Auch die seinem Freunde in den Briefen gegebenen Anregungen greifen über das biblische Gebiet hinaus.

Es ist in dem äußeren Lebenslauf Graf's begründet, daß er

von den großen allgemeinen Zielen, die er am Beginn seiner Laufbahn auf orientalischem Gebiet sich stellte, abgegangen ist und daß der Mittelpunkt seines späteren Arbeitsfeldes von seinen orientalistischen Anfängen so weit abliegt. Während er sich nach seinem Abgange aus Straßburg 1837 in Genf unter Humbert's Leitung mühsam durch arabische Lektüre schleppt, stellt er den zu erklimmenden Gipfel seines Studienganges in dem Programme dar: „Das Ziel, das sich meinen Studien nun klar darstellt, aber in seinem Umfang ungeheuer ist, ist die Urgeschichte der vorderasiatischen Völker, oder doch wenigstens die Geschichte der semitischen Sprachen; der Zendavesta ist aber für mich noch versiegelt und mein Blick richtet sich nach Indien wie nach einem verschlossenen Garten Eden, wo die Ströme der Welt ihre Quelle haben". Zu gleicher Zeit denkt er an „eine Vergleichung der jüdischen Märchen mit den übrigen orientalischen". Dies alles ward aber in den Hintergrund gedrängt, als die Anregung Reuß' sein Interesse auf speziell islamische Studien richtet. „Ihr Vorschlag, eine kritische Geschichte Mohammeds auszuarbeiten, ist ganz nach meinem Sinne, überhaupt werde ich die mohammedanische Religionsgeschichte zum Augenmerk meiner orientalischen Studien machen" (S. 37). Er verspricht sich davon viel Erfolg für biblische und theologische Fragen; er hofft damals, „daß die Geschichte Mosis, welche so sehr in mythisches Dunkel gehüllt ist, durch die Vergleichung mit der Mohammeds vielleicht manches Licht erhalten könnte" (S. 31). „Aus der Erforschung der Ursprünge der mohammedanischen Religion, welche klarer und offener vorliegen, als die irgend einer andern, kann ein neues Licht über die Ursprünge der christlichen verbreitet werden und nach dem Bilde Mohammed's, welches sich schärfer und bestimmter zeichnen läßt als das irgend eines andern Propheten, werden sich auch die Züge des in dem Nebel des Mythus verschwimmenden Bildes Jesu genauer und bestimmter gestalten lassen" (S. 61). Auch die Ideen, die R. in einigen Rezensionen über Geist und Sinn, in dem die Geschichte des Prophetismus geschrieben werden sollte, entwickelt, regen G. an, dem Problem näher zu treten: „welche Stelle dem Mohammed unter den Propheten anzuweisen sei" (S. 60). „Die Geschichte Mohammeds ist aber wohl wert, daß man ein halbes Leben darauf verwende, und meine Gedanken müssen sich sonderbar ändern, wenn ich dies nicht tue" (S. 73). Bald erweitern sich ihm die Umrisse dieser Studien. Als Prolegomena zur Geschichte Muhammed's schwebt ihm die Darstellung des religiösen Zustandes der Araber vor Muhammed, die Kritik der arabischen Fabeln über die Ka'ba, über die abrahamitische Abstammung des arabischen Volkes u. s. w. vor (S. 201). Zur Ausführung aller dieser Vorsätze scheint es niemals gekommen zu sein; höchstens könnte man die abweisende Stellung, die G. zu den die vorislamische Religion der Mekkaner betreffenden Traditionen der Muhammedaner, in der Rezension des Buches „De Israeliten te Mekka" von Dozy, im Gegen-

satz zur optimistischen Auffassung des letzteren einnimmt (d. Zeitschr. Bd. 19), als einen Niederschlag jener älteren Studien betrachten. Es nehmen doch während dieser Zeit vorwiegend die alttestamentlichen Dinge und die Studien über die Bibelübersetzungsliteratur des 15. und 16. Jahrhunderts (Faber Stapulensis im Mittelpunkt) seine Aufmerksamkeit in Anspruch. Das Hochschulleben in Genf, das er zu jener Zeit seine „babylonische und böotische Gefangenschaft" nennt (S. 40), scheint ihn in seinen orientalischen Zielen sehr wenig gefördert zu haben. Desto reicher ist die Einwirkung, die er in Paris empfängt, als ihn die Übernahme einer Hauslehrerstelle nach Frankreich führte. Er wußte es einzurichten, daß er trotz der Gewissenhaftigkeit, mit der er die Erfüllung seiner Pädagogenpflicht einhält, die großen Hilfsmittel ausnutzen kann, die Paris einem der Orientalia Beflissenen bot. Er vergleicht sich hier mit dem Philosophen, von dem man erzählt, daß er während der Nacht die Handmühle drehte, um am Tage der Weltweisheit nachzuhängen, und läßt die Gelegenheit nicht vorübergehen, aus dem Unterricht Reinaud's, Caussin's, Mac Guckin de Slane's und Quatremère's für seine Vervollkommnung in den orientalischen Disziplinen den möglichsten Nutzen zu ziehen. Gustav Weil und Josef Derenbourg waren seine Pariser Studiengenossen (S. 202). Einen wirklichen Mittelpunkt finden jedoch seine zerstreuten orientalischen Studien erst, als ihn seine Übersiedlung nach Sachsen, zunächst nach Kleinzschocher bei Leipzig (1845), dann nach Meißen (1846) unter den Einfluß Fleischer's (Reuß nennt ihn — S. 256 — „unsern Heros Fleischer") bringt. Hier entschied es sich, daß er seine karge Muße zwischen biblischen Forschungen im Sinne Reuß' und zwischen Arbeiten über die poetische Literatur der Perser teilen werde (S. 210). Er spricht mit Dankbarkeit von den bei Fleischer gehörten Vorlesungen, über Baiḍāwī, sowie über persische und türkische Sprache. Auch die Frequenz findet er erfreulicher als er sie bei den Pariser Meistern erfahren hatte. „Fünf Mann in einem türkischen Collegium ist mehr als die Herren am Collège de France je erlebt haben. Ich würde übrigens nach meiner Erfahrung Jedem, dem es um gründliches Studium der vorderasiatischen Sprachen zu thun ist, rathen, zuerst während etwa drei Jahren nach Leipzig zu Fleischer zu kommen, und dann erst nach Paris zu gehn um aus den Quellen zu schöpfen, nachdem er gründlich und tüchtig eingeschult ist" (S. 243). G. „steuerte nun — wie R. sagt — mächtig nach Osten" (S. 235). Nun begann auch bald unter Anregung Fleischer's seine erfolgreiche Tätigkeit als Editor und Übersetzer persischer Dichtungen, deren Herausgabe ihm auch weniger Sorgen bereitete als die seiner theologischen Schriften, die nicht immer leicht und ohne Ärger unterzubringen waren. Sein Faber Stapulensis, den er bereits während der französischen Zeit, 1840—41, fertig hatte, konnte erst 1851 in Niedner's „Zeitschrift für historische Theologie" unterkommen (S. 339). Ver-

hältnismäßig rasch folgen jetzt aufeinander seine Kunstübersetzung von Sa'dī's Gulistān (1846) und Bōstān (1850), sowie die Textausgabe des letzteren mit Kommentar (1858). Sie fanden den Beifall sowohl der Philologen, als auch der ästhetischen Kritiker. Man lobte besonders die philologische Genauigkeit der Übersetzungen „qu'on n'en trouve ordinairement dans une traduction en vers" (Jules Mohl). Dabei hatte er noch Materialien aus Khāḳānī (Zeitschrift Bd. 5), aus den Ḳaṣīden des Sa'dī (Bd. 9—18), sowie Wīs und Rāmīn (Bd. 23) für diese Zeitschrift übrig. Graf war von seiner biblischen Methode zu sehr darauf geschult, das Studium der Literatur mit historischem Eingehen auf die herschenden Geistesströmungen zu verbinden, als daß ihm Sa'dī und die anderen persischen Dichter bloß als Objekte für Übersetzungsvirtuosentum, als Kraftproben seines sprachlichen und künstlerischen Könnens hätten genügen mögen. „Eine Idee, die ich schon lange habe, deren Ausführung aber, so wie ich mir sie denke, natürlich vielfache und lange Studien voraussetzt, wäre ein Werk zu schreiben über Sadi und seine Zeit, eine Schilderung des 13. Jahrhunderts in der mohammedanischen Welt in religiöser, litterärischer, sittlicher Hinsicht, dieses Zeitalters des Ersterbens der Kreuzzüge, der Mongolenherrschaft, der Glanzperiode des Sufismus" (S. 337). Und der Sufismus interessiert ihn auch als Theologen, da sein „ganzes Sein und Wesen auf die jüdischen Propheten ein außerordentlich helles Licht wirft" (S. 242). Er macht auch umfangreiche Vorbereitungen zu diesen Arbeiten. Während er vermöge seines Schulamtes als Lehrer des Französischen an der Meißener Fürstenschule „im Zwischenact" ein deutsch-französisches Übungsbuch verfertigen muß (S. 323), studiert und kopiert er gleichzeitig die Dresdener Handschrift von Dschāmī's Sufibiographien, 354 Quartblätter: darauf wirft er sich auf den Mesnewi des Dschelāl-eddīn, „den jeder gute Sufi, folglich auch jeder, der über die Sufi schreiben will, gelesen haben muß ..... Der Tapfere läßt sich nicht so leicht abschrecken" (S. 392). Jedoch die angehäuften Schulpflichten, später auch seine erschütterte Gesundheit hinderten den mühbeladenen Mann an der Ausführung dieser auch heute noch nicht wissenschaftlich gelösten Aufgabe. Mancher kann so recht sein Klagewort mitfühlen: „Seitdem meine Studentenzeit zu Ende ist, habe ich mich immer ex officio mit allerlei Dingen beschäftigen müssen, die kein wissenschaftliches Interesse für mich haben; das, worin ich gern etwas geleistet hätte, konnte und kann ich nur so in abgestohlenen Augenblicken nebenbei treiben. Hätte ich meine Kräfte auf Eines concentriren können, so hätte ich wohl auch etwas Tüchtiges geleistet" (S. 325). Aber dennoch hat der Reichtum seines ernsten Wollens auch trotz aller Hemmungen sich in bleibende Denkmäler der Wissenschaft umgesetzt. Auf das Wesen und die Entstehungsgeschichte derselben fällt aus diesem Briefwechsel willkommenes Licht.

So müssen denn auch die Orientalisten den Herausgebern dankbar

sein für den Einblick, den diese in so mannigfachen Beziehungen interessanten Denkwürdigkeiten ermöglichen, nicht nur in die orientalistische Werkstatt der beiden Gelehrten, sondern auch in die Verhältnisse, die uns das wissenschaftliche Leben der Zeit, die diese Dokumente umspannen, besser verstehen lassen. Die beiden Herausgeber haben den Briefwechsel durch die würdige Einleitung, durch gewissenhafte Textbehandlung und Anfügung eines ausgiebigen Namenverzeichnisses (Budde), sowie durch die Zugabe einer biographischen Orientierung und interessante Erläuterungen persönlicher, sachlicher und literarischer Andeutungen in den Briefen (Holtzmann, S. 627—653) den Lesern, die das Buch wohl in den weitesten Kreisen finden wird, nutzbar gemacht. Bei der großen Fülle von Personennamen, die in den Briefen vorkommen, ist es nicht zu erwarten, daß auch den minder wichtigen eine besondere Anmerkung gewidmet wird. Nicht richtig ist der algierische Freiheitsheld 'Abdelkader S. 637 (Anm. zu 203) als „Beduinenhäuptling" determiniert. Durch die Liebenswürdigkeit Budde's bin ich bei gegenwärtiger Gelegenheit in der Lage, zu S. 390, 25 ein Graf betreffendes bibliographisches Detail ergänzend anzufügen, das B. über mein Ersuchen von der Tochter Graf's nachträglich erkundet hat. „Bei der Abfassung meines Schriftchens über Afrika — schreibt Graf — bin ich mir ein wenig wie der Verfasser der Chronik vorgekommen". „Dies bezieht sich auf die pseudonym erschienene Schrift: Afrika. Von Karl Elsäßer. 1. Bändchen, Zwickau, Eigentum des Vereins zur Verbreitung guter und wohlfeiler Volksschriften. 1855; 2. Bändchen, ebend. 1856 (112 und 135 SS. 8°). In demselben Verlag auch „Bilder aus der Länder- und Völkerkunde", in denen Graf I. Ninive und Babylon, IV. Ararat und Kaukasus, sowie II. S. 36—46; 53—85 Damaskus und Libanon geliefert hat." — Hingegen ist die S. 466, 17 erwähnte Schrift über Josephus („an dem Josephus habe ich meine ersten Sporen verdient") niemals im Druck erschienen. I. Goldziher.

---

*Max van Berchem, Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. Première Partie. Égypte. Fascicule 1—4 Le Caire.* 20 + 908 S. und 44 Tafeln. 2°. Paris, Ernest Leroux, 1894—1903. [Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française au Caire, Tome XIX, 1—4.]

In 10jähriger Arbeit hat Max van Berchem sein für die arabische Epigraphik grundlegendes Werk vollendet, das er bescheiden „Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum"

nennt. In vier Faszikeln behandelt er die historischen Inschriften an den Kairiner Bauten und im Kairiner Arabischen Museum; hierzu fügt er in einem Anhang einige Inschriften aus den übrigen Städten Ägyptens, sowie Ergänzungen zu denen in Kairo bei.

Im ersten Faszikel bespricht van Berchem zunächst das Projekt eines großangelegten Corpus Inscriptionum Arabicarum. Während die Inschriften aus Spanien, Sizilien, Algier, Tunis, Zentralasien und Indien großenteils gesammelt und bearbeitet waren, war für Ägypten wenig, für Syrien so gut wie nichts geschehen. Durch Abschrift, Abklatsch und Photographie sind zunächst die Inschriften, die historisches Interesse haben, zu sammeln, und allmählich in Monographien der einzelnen Städte zu bearbeiten. In der eigentlichen Einleitung gedenkt der Verfasser seiner Vorarbeiter, für Ägypten besonders der Inschriftensammlung von Mehren, die er vielfach benutzen konnte. Doch betont er (Fasc. IV, p. 628, n. 3) St. Lane-Poole gegenüber ausdrücklich, daß er selbst noch einmal nahezu alle Texte kopiert habe. Er beginnt dann mit den Inschriften aus der Zeit der Omajjaden, denen die Inschriften aus der Zeit der Tuluniden, Fatimiden und Ajjubiden folgen. Das zweite Faszikel beschäftigt sich mit der Zeit der sogenannten baḥritischen Mamluken-Dynastie, das dritte mit der Epoche der burǧitischen Mamluken-Herrschaft; im vierten behandelt Berchem die osmanische Periode, ferner die Inschriften des Arabischen Museums und die anderer Städte in Ägypten. Die Ausführungen sind von 44 Tafeln begleitet, die, abgesehen von Nr. 1 u. 2 auf Tafel I und Nr. 92 B auf Tafel VI, vortrefflich gelungen sind. Da es jedoch infolge der Verwitterung der Inschriften einesteils, andernteils infolge der engen Verschlingung der Buchstaben fast unmöglich ist, die Inschriften genau von den Reproduktionen abzulesen, hat sich der Verfasser meist mit Schriftproben begnügt.

Das Werk van Berchem's ist nicht aus einem Guß, vielmehr ist es allmählich aufgebaut und größer, gründlicher und umfangreicher geworden, als es anfangs beabsichtigt war. Die Übersetzungen zu den Texten sind in den späteren Faszikeln zahlreicher und genauer als im ersten, und am Schluß findet sich ein Verzeichnis des Materials sowie aller vorkommenden Wörter, ein Glossar welches ein glänzendes, höchst dankenswertes Lexikon für Epigraphik bildet. Mit Hilfe dieses Glossars findet man den Sinn fast aller Wörter, sowie die Bedeutung der Titel in den verschiedenen Zeiten und ihre geschichtliche Entwickelung. So werden uns die Protokolle der Chalifen, Sultane und Großwürdenträger verständlich, und wir sehen die Machtentwickelung und Rollenverteilung vom Beginn der Fatimiden-Dynastie bis zum Sturz der Mamlukenherrschaft. — Aus der Zeit der Omajjadenherrschaft liegt uns nur eine nicht datierte Inschrift vom Nilmesser (p. 19), sowie die älteste datierte Inschrift in Ägypten aus dem Zimmer eines fast ganz zerstörten Hauses in Medina in Oberägypten vom Jahre 117 (735)

vor. Aus der Zeit der Tuluniden liegen die Gründungsinschrift der von Aḥmad ibn Ṭūlūn gegründeten Moschee, sowie zwei Inschriften, die als Besitztitel von Läden und Häusern gedient haben, vor. Aus der Fatimidenzeit stammen die Gründungsinschrift der berühmten Azharmoschee, die Inschriften der Ḥākim- und der Aqmar-Moschee, sowie die zahlreichen Inschriften, die Zeugnis von der rastlosen Bautätigkeit des Generals Bedr elǦamālī ablegen. Er hat die schöne Moschee elǦujūšī, die beiden großen Tore Bāb ennaṣr und Bāb elfutūḥ, eine Tür an der Moschee der heiligen Sajjide Nafīsa, sowie eine Moschee auf der Insel Rōḍa[1]) gebaut; ferner stammt von ihm eine Moschee in Esneh in Oberägypten (p. 699) und eine sehr schwierige Inschrift aus Alexandria (jetzt in Messina) über die Reparatur einer dortigen Moschee, die van Berchem sehr geschickt interpretiert hat. Zu den fatimidischen Moscheen außerhalb Kairos gehört die große Moschee in Damiette (p. 709) mit Gründungsinschrift des Chalifen Āmir und die Moschee in Qūṣ (Oberägypten) mit Gründungsinschrift des Chalifen Fāiz. Endlich ist die Inschrift in der Moschee des Emirs Ṭalāi' als letzte kufische Inschrift in der arabischen Epigraphik von großer Bedeutung. Während die Rundschrift in Syrien schon unter Nūreddīn in Inschriften allgemein war, wurde sie in Ägypten erst nach dem Sturz der Fatimiden von Saladin eingeführt. Das Denkmal der Ajjubiden in Kairo ist die Zitadelle, deren Inschriften ein bedeutsames Licht auf die hohe politische Stellung Saladin's werfen. Durch eine von Lane überlieferte Inschrift aus der Zitadelle lernen wir ihn schon im Jahre 576 (1180—81) als Sultan kennen; er rühmt sich mit Recht als Einiger des Glaubens und Besieger der Kreuzfahrer. Auch die Grabinschrift seines Großneffen elMalik eṣṢāliḥ Ajjūb ist von dem kriegerischen Geiste und vom Hasse gegen die christlichen Eroberer erfüllt; starb er doch in Manṣūra im Kampfe gegen die fränkischen Kämpfer des sechsten Kreuzzugs. Eine reichere Bautätigkeit entwickelten die Herrscher der nun folgenden beiden Mamlukendynastien, die nicht nur die schon bestehenden Bauten, wie die Zitadelle und die Azharmoschee, restaurierten und vergrößerten, sondern auch in Kairo eine große Zahl herrlicher Bauten aufführten, die leider heute teilweise in Trümmern liegen.

So bietet uns van Berchem in seinem epigraphischen Werk zugleich eine förmliche Baugeschichte Kairos, da er, soweit tunlich, jedes Bauwerk vom Standpunkt der Entwickelung der Architektur betrachtet und historische Notizen aus den Schriftstellern sammelt. Bei Beschreibung des gewaltigsten und schönsten Baudenkmals Kairos, der Schule und Moschee des Sultans Ḥasan, behandelt er

---

1) Die Inschrift von der Moschee der Sajjide Nafīsa liegt nur in Maqrīzī's Überlieferung vor, die von der Moschee von Roḍa ist uns durch das Werk der Napoleonischen Expedition, die „Description de l'Égypte" (von Marcel), bekannt, die übrigen sind erhalten.

die religiöse Reaktion gegen die Schī'a zur Zeit der Selǧuqen und Ajjubiden ausführlich und knüpft daran einen Exkurs (p. 253—269) über die politische Bedeutung der geistlichen Schulen und deren baugeschichtliche Entwickelung. Er führt die Einrichtung dieser theologischen Madrasen auf Maḥmūd von Ġazna (998—1030) und die Selǧuqensultane Toġril Bey (1037—1063) und Dāwud (1037—1059) zurück und weist nach, wie sie durch Niẓām elmulk, den berühmten Wesir Malik Šāh's (1072—1099), in dem ganzen selǧuqischen Reiche mit Einschluß Syriens verbreitet wurden. Die Ajjubiden brachten sie dann nach Ägypten. Auch die Muster-Bauformen seien in Syrien und Mesopotamien zu suchen, sie seien auf das Doppeltor Qaṣr der Zitadelle in 'Ammān und den Palast in Mešatta zurückzuführen. Die Berücksichtigung der vier sunnitischen Rechtsschulen, die man noch heute in einigen Moscheeschulen findet, schreibt er für Ägypten dem Malik eṣṢāliḥ Neǧmeddīn Ajjūb (1240—1243) zu. Die weitere Entwickelung der Madrase zur Konstantinopler Moscheeform (abgeleitet von dem Typus der Sophienkirche) behandelt er p. 533—36.

Eine längere Auseinandersetzung widmet v. B. (p. 473—490) dem Schloß Ḳāit Bey's in Alexandrien, das dieser Sultan laut von van Berchem beigebrachten sicheren Zeugnissen zum Schutz gegen plötzliche Überfälle von der Seeseite gegründet hatte. Er beleuchtet hierbei unter Zuziehung ausführlichen Materials die Frage, auf welchen Fundamenten das Schloß errichtet war, und kommt zu dem Schlusse, daß der Wartturm des Schlosses auf der Basis des alten Pharus aufgebaut war. Jedenfalls führt v. B. dank seiner großen Materialkenntnis auf die richtigen Wege und bringt die Fragen des Problems ihrer Lösung näher.

Was aber seine Ausführungen über die Mamluken am meisten auszeichnet, sind die genauen Untersuchungen über die Protokolle der Sultane und Großwürdenträger. In dem Abschnitt (p. 441—456), den er den Titulaturen des Mamlukenhofes widmet, gibt er uns lange Auszüge aus dem Dīwān elinšā'[1]) über die Folge und den Wert dieser Titel, so daß uns jetzt erst die Bureaukratie und Verwaltung dieser Epoche klar werden. Die Hierarchie der höchsten Verwaltungsbeamten der Provinzen, der Statthalter und Präfekten bespricht er in einem andern Abschnitt (p. 209—225). Überall weiß er dank seiner großen Belesenheit und seinem reichen Material Klarheit zu schaffen. Unter den Stiftungsurkunden sind Nr. 92, 204, 252 besonders hervorzuheben. Sie stammen aus der Mamlukenzeit und befremden durch ihr schlechtes Arabisch; man muß aber bedenken, daß die Sultane, die Großwürdenträger und Statthalter sämtlich Türken waren und das Arabische oft nicht einmal verstanden.

Zum Schluß noch eine Einzelheit! In Nr. 525 findet es

1) Handschrift in Paris.

van Berchem auffallend, daß der Obersthausmarschall zugleich صاحب إقطاع الكشف السعيد بالوجه القبلى (Verwalter der Belehnung der königlichen Domäne im Süden) war. Es ist allerdings nicht ganz sicher, was mit diesem Titel gemeint ist. كشف bezeichnet die Verwaltung der Ländereien in bezug auf die Bewässerung, Besteuerung, Katastrierung etc., hier wohl im Sinn von bewässertem, daher steuerfähigem Lande, im Besitz der Krone (السعيد im Sinne von الشريف, dem Sultan gehörig). Dieses Land wird vom Sultan stückweise als Lehen gegeben, wie man bei uns Pensionen gewährt. Entweder ist nun der Obersthausmarschall Präfekt der Südprovinz, wie früher unter dem Sultan Nāṣir Faraǧ (1398—1405) die Verwaltung der Nordprovinz stets mit diesem Amt verbunden war,[1]) oder er ist dort nur Chef der Lehen, was ebenfalls zu seinem Amt als Vermögensverwalter des Sultans passen würde. So erklärt es sich, daß derselbe Würdenträger zwei im Range so verschiedene Ämter bekleidet. Zur Konstruktion der Stelle möchte ich bemerken, daß nach Analogie der Baalbeker Inschriften[2]) منع als Maṣdar aufzufassen ist und als Akkusativobjekt[3]) von رسم abhängt: er befahl, daß steuerfrei würde . . . . und das Verhindern derjenigen, welche . . . . Van Berchem hat hier freier übersetzt, aber ich halte es für sicher, daß der Verfasser der Inschrift diese barbarische Konstruktion beabsichtigt hat, da das Ganze einen Befehl des Ješbek enthält.

M. Sobernheim.

1) Sult. Maml. I B. p. 97 aus d. Dīwān elinšā'.

2) Die im Laufe des Jahres erscheinen werden.

3) Siehe Lane unter رسم.

# Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1904.[1])

## Das Semitische

mit Ausschluß des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

**C. Brockelmann.**

Den besten Beweis für die Existenzberechtigung der *Semitistik* als Wissenschaft und für die innere Einheit ihres Arbeitsgebietes liefert das Buch von Nöldeke[2]), das einige ältere Aufsätze in neuer, oft stark erweiterter Bearbeitung bringt, mehr als zur Hälfte aber völlig neu ist. Der erste Aufsatz „Das klassische Arabisch und die arabischen Dialekte“ (vgl. ZA. 12, 171 ff.) widerlegt die Meinung von Vollers, daß die altarabische Literatursprache ein Kunstprodukt sei, dem man das Vulgärarabische nicht als eine jüngere Entwickelungsstufe gegenüberstellen dürfe. Bausteine zu einer vergleichenden Grammatik bilden die Studien „Die Endungen des Perfekts“ (vgl. diese Ztschr. 38, 407 ff.), „Die Nomina der Form Fu'āl“, „Die Verba ע״י im Hebräischen“ (vgl. diese Ztschr. 37, 525 ff.), „Zur Bildung des Plurals beim aramäischen Nomen“, „Über einige arabische Verbalpräfixe“ und „Ausgleichung in den semitischen Wörtern für ‚Vater‘ und ‚Mutter‘“. Neben dem sprachlichen tritt das kulturhistorische Interesse in den Vordergrund in den Untersuchungen „Einige Gruppen semitischer Personennamen“ (Tiernamen, Verwandtschaftsnamen, Ersatz und Gliedmaßen als Personennamen, und zu den theophoren Namen). Ein interessantes Kapitel semitischer Wortbildung ist in den „Tiernamen mit Reduplikation“

1) S. das Nachwort auf S. 227. Der Redakteur.

2) Th. Nöldeke: Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg, K. J. Trübner, 1904. IX, 139 S. Mk. 8,—.

behandelt. Den Schluß bildet eine Studie über „Die semitischen Buchstabennamen".

Die bisherigen Resultate der *Assyriologie* will Fossey[1]) in einem auf 9 Bände berechnetem Werke zusammenfassen, dessen erster die Geschichte der Ausgrabungen und der Entzifferung darstellt und in ausführlicher Widerlegung der Halévy'schen Hypothese den sumerischen Ursprung der Keilschrift verteidigt. Hilprecht's Geschichte der Ausgrabungen (s. d. Z. 58, 254) ist noch einmal in einer englischen Sonderausgabe und außerdem in deutscher Übersetzung erschienen.[2]) Zu Brünnow's unentbehrlicher, aber durch die rastlos fortschreitenden Arbeiten des letzten Jahrzehnts mehrfach überholter Zeichenliste liefert Virolleaud[3]) einen Nachtrag. Für die umfangreiche Literatur über Hammurabi's Gesetz verweisen wir auf die zu bequemer Orientierung für Fernerstehende sehr geeignete Schrift von Winckler[4]). Einen Nachtrag zu der vom Britischen Museum veranstalteten Sammlung der assyrischen Königsannalen liefert King[5]). Über Küchler's „Beiträge zur Kenntnis der ass.-bab. Medizin" hat Zimmern d. Z. 58, 948 berichtet.

Die *Westsemitische Archäologie* ist auf phönizischem Boden durch v. Landau's[6]) Ausgrabungen gefördert, über deren Ergebnisse bis jetzt nur ein kurzer Bericht vorliegt. Die Kulturmischung an der Grenze des Römerreichs gegen die semitische Nomadenwelt behandelt, auf breitester geographischer Grundlage eigene Forschungen und die ihrer Vorgänger zusammenfassend, das Monumentalwerk von Brünnow und Domaszewski[7]).

1) Ch. Fossey: Manuel d'assyriologie. Fouilles, écriture, langues, littérature, géographie, histoire, religion, institutions, art. Tome I. Explorations et fouilles, déchiffrement des cunéiformes, origine et histoire de l'écriture. Paris, Leroux, 1904. Gr. 8° avec 3 plans et 1 carte. 20 fr.

2) H. V. Hilprecht: The Babylonian Expedition of the University of Pensylvania. Series D: Researches and Explorations. Vol. I. Philadelphia 1904. XX, 577 S. Ders.: Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien. 1. Teil: Bis zum Auftreten de Sarzecs. Leipzig, Hinrichs, 1904. 208 S. M. 4,—.

3) Ch. Virolleaud: Premier Supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow. 4°. VIII, 78, 4 S. Paris, Welter, 1903. 20 fr.

4) H. Winckler: Die Gesetze Hammurabi's in Umschrift und Übersetzung. Dazu Einleitung, Wörter- und Eigennamenverzeichnis, die sogenannten sumerischen Familiengesetze und die Gesetztafel Brit. Mus. 82—7—14, 988. Leipzig, Hinrichs, 1904. XXXII, 116 S. M. 5,60.

5) L. W. King: Records of the Reign of Tukulti-Ninib I, King of Assyria about 1275 B.C., ed. and transl. from a memorial tablet in the British Museum (Studies in Oriental History I). London, Luzac & Co., 1904. XVII, 185 S.

6) W. Freiherr von Landau: Vorläufige Nachrichten über die im Eschmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer. (MVAG. IX, 5.) Berlin, W. Peiser, 1904. 72 S., 17 Tafeln.

7) Die Provincia Arabia, auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender beschrieben von R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski. I. Bd. Die Römerstraße von Mâdebâ über Petra und Odruh bis el-'Akaba unter Mitwirkung von J. Euting. Straßburg, K. J. Trübner, 1904. 4°. XXIV, 531 S. M. 80,—.

Für das Studium des *Syrischen* hat Barnes[1]) eine Vorarbeit für eine neue Pᵉšīṭā-Ausgabe in der Edition des Psalters geliefert, die im Gegensatz zu seinen früheren Untersuchungen über die Chronik die Überlegenheit des Urmiaer vor dem Lee'schen Druck recht deutlich zeigt. Über Hilgenfeld's und Raḥmānī's Textausgaben hat Nöldeke d. Z. 58, S. 494 ff. berichtet. Raḥmānī[2]) hat auch aus einer Hs. des 17. Jahrhunderts eine kleine Chronik herausgegeben. Auf Scott-Moncrieff's[3]) Ausgabe der Briefe des Īšō'jab von Adiabene werden wir demnächst zurückkommen. Eine zweite Ausgabe desselben Werks ist von Duval als 64. Band der II. Serie der „Scriptores syri" im „Corpus scriptorum christ. or." demnächst zu erwarten. In demselben Unternehmen hat Brooks[4]) die von ihm in den letzten Jahren im Brit. Museum entdeckten Reste syrischer Historiker noch einmal gesammelt mit einer Übersetzung von Chabot vorgelegt. Von der griechischen Übersetzungsliteratur haben Lietzmann und Flemming[5]) die Fragmente der christologischen Werke des Vorläufers des Monophysitismus, Apollinaris von Laodicea, von denen ein Teil schon aus Lagarde's Analecta bekannt war, gesammelt.

Unter den kleineren aramäischen Literaturen tritt die *mandäische* durch zwei schöne Ausgaben sprachlich, namentlich aber kulturgeschichtlich, wichtiger Texte wieder in den Vordergrund, die wir Euting[6]) und Morgan[7]) verdanken.

Auf *arabischem* Gebiet steht die Geschichte des Islams im Vordergrund des Interesses. Das gesamte Material der arabischen Quellen auch den nicht sprachkundigen Historikern in Übersetzung zugänglich zu machen und nach dem neusten Stande der Forschung

1) The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text ed. by W. E. Barnes, Cambridge 1904. M. 12,—; vgl. id.: The Peshitta Version of 2 Kings. (The Journ. of Theol. Stud. VI 220—232.)

2) Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris quod ex unico codice Edesseno primo ed. Ignatius Ephraem II Rahmani. In Seminario Schafrensi in monte Libano 1904. 4⁰. VII, 144 S. M. 10,—.

3) The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr Îshô'-Yahbh of Kûphlânâ in Adiabene. The Syriac Text ed. with an Engl. Transl. by Ph. Scott-Moncrieff. P. I. The Syriac Text. London, Luzac & Co., 1904. LVI, 104 S.

4) Corp. scr. chr. or., Scriptores syri. Ser. III, tom. 4. Chronica minora. Fsc. 2. Textus syr. et versio lat. Ed. E. W. Brooks, interpr. J. B. Chabot. 2 voll. Paris-Leipz. 1905. M. 14,—. — Ser. II, tom. 93. Dionysius Bar Ṣalībī. Expositio liturgiae. Ed. et interpr. H. Labourt. 2 voll. Paris-Leipz. 1903. M. 8,—.

5) Appollinaristische Schriften, syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister hsg. von J. Flemming und H. Lietzmann. (Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. VII, 4.) Berlin, Weidmann, 1904. 4⁰. IX, 76 S. M. 8,—.

6) J. Euting: Mandäischer Diwan, mitgeteilt nach photographischen Aufnahmen von P. Pörtner. Lichtdruck mit Text. Straßburg 1904. M. 12,—.

7) Mission scientifique en Perse. Tome V, 2ᵉ partie. Textes mandaïtes publ. par J. de Morgan, avec une notice sur les Mandéens par Cl. Huart. Paris 1904. 50 fr.

zu erläutern ist das Ziel eines auf 12 Bände berechneten Werkes des Fürsten von Teano[1]), dessen erster Band jetzt vorliegt. Grimme[2]) überrascht in seiner neuen nicht nur für Fachgelehrte bestimmten, sehr reich illustrierten Darstellung der Vor- und der Urgeschichte des Islams durch eine Reihe neuer Gedanken über den Einfluß der südarabischen Kultur auf den Norden der Halbinsel, deren nähere Begründung er für später verspricht. Die Überlieferung für das Leben des Propheten wird man nun bald vollständig überschauen können, wenn die letzte uns noch fehlende Originalquelle, das Klassenbuch des Ibn Sa'd[3]), von dem drei Teile erschienen sind, erst ganz vorliegt. Für die Geschichte der 'abbāsidischen Chalifen, für die Kenntnis ihrer Residenz und der interneren Geschichte ihres Hofes und ihrer Verwaltung haben uns Salmon[4]) und Amedroz[5]) zwei wichtige Quellen erschlossen.[6])

Das seit 1864 durch Nöldeke's Übersetzung der Vorrede bekannte Dichterbuch des Ibn Qotaiba hat de Goeje[7]) nunmehr herausgegeben. Einen ersten Versuch, eine literarische Persönlichkeit aus der altarabischen Poesie zu fassen, ihre Kunst nach ihrer Abhängigkeit von Vorgängern und Zeitgenossen zu untersuchen und ihre besonderen Vorzüge zu würdigen, hat Rhodokanakis[8]) an

1) Annali dell' Islam, compilati da Leone Caetani, principe di Teano. Vol. I. Introduzione. Dall' anno 1. al 6. H. Milano, U. Hoepli, 1905. $4^0$. XVI, 740 S. M. 32,—.

2) H. Grimme: Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed. (Weltgeschichte in Karakterbildern hsg. von F. Kampers, S. Merklē und M. Spahn. 2. Abt. Mittelalter.) München, Kirchheim, 1904. gr. $8^0$. 91 S. M. 4,—.

3) Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Kgl. preuß. Ak. d. Wiss. hsg. von E. Sachau. Bd. III, 1. Biographien der mekkanischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Hsg. v. E. Sachau. LXVI, 56, ٣٠٢ S. III, 2. Biographien der medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Hsg. v. J. Horovitz. XXV, 18, ١٥٢ S. VIII. Biographien der Frauen. Hsg. v. C. Brockelmann. XLVIII, 46, ٣٩٥ S. Leiden, E. J. Brill, 1904. M. 10,80 + 5,50 + 12,—.

4) Abou Bakr Ahmed ibn Thabit, Introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh. Texte ar. accomp. de la trad. franç. par G. Salmon. (Bibl. de l'École des hautes études, fsc. 180.) Paris, E. Bouillon, 1904. (Vgl. de Goeje, J. As. sér. 10, t. 3, p. 158—169.) M. 10,—.

5) The Historical Remains of Hilâl al-Sâbi, first part of his Kitab al-Wuzara (Gotha Ms. 1756) and fragment of his history 389—393 A. H. (B. M. Ms. add. 19360) ed. with notes and glossary by H. F. Amedroz. Leyden, E. J. Brill, 1904. 71, ٥١٢ S. M. 12,—.

6) Ausführlichere Literaturangaben zur Geschichte des Islams s. in Jahresber. der Geschichtswissenschaft. § 62. Der Islam.

7) Ibn Qotaiba, Liber poësis et poëtarum quem edidit M. J. de Goeje, Lugd. Bat., apud E. J. Brill, 1904. LIII, ٥٩٢ S. M. 20,—.

8) N. Rhodokanakis: Al-Ḫansâ' und ihre Trauerlieder. Ein literarhistorischer Essay mit textkritischen Exkursen. (SBWA., Bd. 147, IV. 1904.) 128 S.

der Meisterin der Totenklage Hansa' gemacht. Über Horovitz' Kumait-Ausgabe hat Nöldeke d. Z. 58, 888 ff. berichtet. Ein dankenswertes Hilfsmittel zum Verständnis der von ihm (s. d. Z. 57, 203 ff., 58, 257) herausgegebenen mit lexikalischen Schwierigkeiten künstlich überladenen Gedichte des Ru'ba bietet Ahlwardt[1] in einer deutschen Nachdichtung.

Die lange vernachlässigte *christlich-arabische* Literatur kommt in dem Corpus scr. chr. or. zu ihrem Recht. Den Anfang machen die Ausgaben zweier Historiker, des seit dem 17. Jahrhundert in Abr. Ecchellensis' lateinischer Übersetzung bekannten Petrus Ibn Rāhib[2] und des Ibn al-Moqaffa'[3]. Der letztere Text erscheint gleichzeitig auch in Graffin und Nau's Patrologia orientalis, deren Plan sonst. bis jetzt wenigstens. nur eine glückliche Ergänzung des Corpus erwarten ließ.

Für die *jüdisch-arabische* Literatur verspricht Yahuda[4] eine Ausgabe des arabischen Originals von Bachja's in der hebräischen Übersetzung des Jehuda ben Tibbon vielgelesener Schrift über die Herzenspflichten, und legt als Probe das erste Kapitel mit einer gründlichen Einleitung, die viel Lehrreiches über jüdisch-arabischen Sprachgebrauch bietet, vor.

Für die *arabischen Dialekte* ist Stumme's maltesische Publikation, die Nöldeke d. Z. 58, 903 ff. besprochen hat, zu nennen.

## Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische).

Von

**Franz Praetorius.**

Irgend ein zusammenfassendes größeres Werk ist auch im J. 1904 nicht erschienen.

Die einen sehr erheblichen Bruchteil der erhaltenen *äthiopischen Literatur* einnehmenden legendenhaften *Lebensbeschreibungen*

1) Dīwān des Reǧezdichters Rūba ben El'aǧǧāǧ. Aus dem Arabischen metrisch übersetzt von W. Ahlwardt. Berlin, Reuther & Reichardt, 1904. 252 S. M. 8,—.

2) Petrus Ibn Rahib. Chronicon orientale. Ed. et interpretationem olim ab Abr. Ecchellensi institutam tum a I. S. Assemano revisam iterum ad fidem arabici textus recognovit L. Cheikho. (Corp. scr. chr. or., scr. ar., ser. III, t. 1.) 2 voll. Paris 1903. M. 7,20 + 4,40.

3) Severus Ben el-Moqaffa. Historia patriarcharum Alexandrinorum. Ed. C. F. Seybold. Tom. 1., fsc. 1. (Ser. III, t. 9.) Paris-Leipz. 1904. M. 6,—. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, ed. by B. Evetts. I. (Patrologia orientalis, tome 1, fsc. 2.) Paris, Firmin-Didot, 1904. 7 fr.

4) Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem 'Andalus nebst einer größeren Textbeilage von A. S. Yahuda. Darmstadt o. J. 43, 64 S.

frommer Männer und Frauen, meist fremdländischer, seltener einheimischer, haben auch in diesem Jahre wieder in Goodspeed[1]. Esteves Pereira[2]). Conti Rossini[3]) Herausgeber, Übersetzer und z. T. tief in die betreffenden geschichtlichen und literaturgeschichtlichen Fragen eindringende Bearbeiter gefunden.

Auffallend ist die verhältnismäßig große Anzahl von Arbeiten, die sich mit dem Törichtsten beschäftigen, das die äthiopische Literatur aufzuweisen hat, nämlich mit den *Zaubergebeten und magischen Namen.* Dieser Literaturzweig, obwohl ungefähr so lange bekannt, wie wir äthiopische Sprache und Literatur überhaupt kennen, ist bis vor wenigen Jahren begreiflicherweise soviel wie möglich ignoriert worden. Darin ist jetzt einiger Wandel eingetreten, nachdem man die geschichtlichen Beziehungen dieser unsinnigen Zauberei und Magie einigermaßen aufgedeckt und ihren Zusammenhang mit uralten Anschauungen erfaßbaren Sinnes erkannt hat.[4])

Von allem, was man unter äthiopischer Literatur zu verstehen pflegt, sondert sich scharf ab die (trotz der späten Zeit in reinem Äthiopisch geschriebene) *Autobiographie* samt freidenkerischen Lebens- und Weltanschauungen des im 17. Jahrhundert lebenden gelehrten Abessiniers Zar'a-Yā'qōb, und die Meinungen seines Schülers Walda-Ḥeywat, nach der Abbadie'schen Handschrift Nr. 215 von Littmann herausgegeben und übersetzt.[5])

Ob die äthiopische Literatur wohl noch, irgendwo versteckt, alte, unbekannte, wertvolle Denkmäler birgt? Die Hoffnung solche zu finden muß stark sinken, nachdem die fast sagenhaften Handschriftensammlungen auf den Inseln des Sees Zewāy nur Enttäuschung hervorgerufen haben (Rev. sém. 1904, S. 259).

Für *Volks- und Rechtskunde* kommt in Betracht ein Aufsatz Conti Rossini's[6]), dessen Inhalt durch die vorgesetzten Worte Ludolf's charakterisiert wird: Nullas leges scriptas habent; consuetudine & moribus majorum jus & fas omne aestimatur [: &

1) Edgar J. Goodspeed: The Epistle of Pelagia. (Am. Journ. Sem. Lang. 20, S. 95—108.) — Derselbe: The Story of Eugenia and Philip. (Ebenda 21, S. 37—56.)

2) Fr. M. Esteves Pereira: A Vida de S. Paulo de Thebas Primeiro Eremita segundo a versão ethiopica. Coimbra 1904. 70 S. M. 2,—.

3) Karolus Conti Rossini: Vitae sanctorum indigenarum 1. Acta Marqorēwos. Parisiis, Lipsiae 1904. 51 S. — Versio 64 S. (Corpus script. chr.-orient., scriptores aethiopici, ser. II, t. XXII, 1.) M. 4,40.

4) Enno Littmann: Arde'et: The Magic Book of the Disciples. (JAOS. Vol. 25, S. 1—48.) — Derselbe: The Princeton Ethiopic Magic Scroll. (The Princeton University Bulletin, Vol. 15, S. 31—42.) — N. Rhodokanakis: Eine äthiopische Zaubergebetrolle im Museum der Stadt Wels. (WZKM. Bd. 18, S. 30—38.)

5) Enno Littmann: Philosophi abessini. Parisiis, Lipsiae 1904. 65 S. — Versio 67 S. (Corpus scr. chr. or., scr. aeth., ser. I, t. XXXI.) M. 5,60.

6) Conti Rossini: I Loggo e la legge dei Loggo Sarda. (GSAI. 1904, S. 1—63.)

arbitrio judicis lites pleraeque definiuntur]. Man wird erinnert an Munzinger's Sitten und Recht der Bogos (1859) — andererseits aber auch an die von außen her importierten offiziellen Gesetzbücher.

Auf dem Gebiete des *Neuäthiopischen* sind mehrere Texte in Tigrēsprache veröffentlicht worden.

Nicht die kleinste Arbeit über *Sabäo-Minäisches* wüßte ich zu verzeichnen.

## Alttestamentliche Studien.

Von

**Georg Beer.**

*Populär-Wissenschaftliches.* Der Zug der Zeit zum Sozialen hat sich jetzt, zum Teil dank dem Babel-Bibel-Streite, auch der Theologie bemächtigt. Das zeigt sich in der Veröffentlichung populärwissenschaftlicher, auf die große Masse berechneter Schriften. Für das A. T. kommen hier u. a. die Arbeiten von Benzinger[1]), Giesebrecht[2]), Gunkel[3]), Löhr[4]), Meinhold[5]) und von Soden[6]) in Betracht. So erfreulich solche Publikationen sind und der Hebung des theologischen Niveaus des 'Am-ha'ares und so indirekt auch der alttestamentlichen Studien dienen, bedeuten sie doch, soweit überhaupt von wissenschaftlich unabhängigen Theologen geboten, meist nur ein Referat über die sogenannten wissenschaftlichen Durchschnittsergebnisse und im allgemeinen keine direkte Lösung und Förderung der schwebenden Probleme.

*A. T. und Nachbargebiete.* 1. *A. T. und Keilinschriften.* Aus dem Verlauf der vorjährigen Babel-Bibelkampagne sei das neue

1) J. Benzinger: Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit. (Sammlung Göschen, 231. Bändchen.) 158 S. Leipzig, Göschen. M. —,80.

2) F. Giesebrecht: Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. (Aus Natur und Geisteswelt, 52. Bdch.) IV, 132 S. Leipzig, Teubner. M. 1,—.

3) H. Gunkel: Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt. X, 270 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 3,20.

4) M. Löhr: Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren. (Religionsgeschichtliche Volksbücher hrsg. v. F. M. Schiele.) Halle a. S., Gebauer-Schwetschke. M. —,35.

5) J. Meinhold: Die biblische Urgeschichte 1. Mose 1—12, gemeinverständlich dargestellt. IV, 159, 16 S. Bonn, Marcus & Weber. M. 2,60.

6) Frh. H. v. Soden: Palästina u. seine Geschichte. Mit 2 Karten, 1 Plan v. Jerusalem u. 6 Ansichten des heil. Landes. 2. Aufl. IV, 112 S. (Natur u. Geisteswelt, 46. Bd.)

Schriftchen von Delitzsch[1]) hervorgehoben. Der richtigere Titel wäre vielleicht statt „Rückblick“: „ein Rückzug“ (aus der antitheologischen Stimmung), und statt „Ausblick“: „ein Auszug“ (aus den früheren Babel-Bibelschriften des Verf.'s und aus den Kritiken seiner Freunde und Feinde). Hat das Schriftchen auf der einen Seite durch gerechtere Würdigung der theologischen Fragen gewonnen, so auf der andern Seite an Pikanterie verloren, jedenfalls durch beides ein Abflauen der ganzen Bewegung in der Öffentlichkeit und ein Zurückfluten in die Hörsäle und Studierstuben introduziert. Für den Kodex Hammurabi bietet u. a. Winckler[2]) eine neue Ausgabe und Übersetzung. Von einer richtigen Beurteilung der altbabylonischen Rechtssätze für die alttestamentliche Gesetzgebung sind wir noch weit entfernt. Doch bricht allmählich die Erkenntnis Bahn, daß hier nicht der Orientalist, oder der Theologe, sondern der vergleichende Universal-Rechtshistoriker das letzte Wort haben muß (cf. Kohler, DL. 1904, Nr. 5). Als bester Cicerone über die babylonisch-assyrische Religion empfiehlt sich dem theologischen general reader und dem wissenschaftlichen Arbeiter der fertige erste Band von Jastrow's[3]) „Religion Babyloniens und Assyriens“. Die Breite der Darstellung in diesem Buche entspricht ungefähr dem Embonpoint der bab.-assyrischen Kultur und Religion. Neben Winckler's[4]) Keilinschriftliches Textbuch zum A. T. treten jetzt als willkommenes billiges Hülfsmittel für theologische Vorlesungen und Übungen Bezold's[5]) Babylonisch-assyrische Texte, die zunächst nur die Schöpfungslegende umfassen. Ein etwas geräuschvolles Babel-Bibelbuch bietet A. Jeremias[6]) an. Nachdem der babylonischen Riesenretorte Winckler's orientalisches Weltbild entstiegen, fallen in Form von Aperçus und Glossen Streiflichter auf die Schriften des A. T. in der Reihenfolge der Luther'schen Übersetzung, am grellsten und längsten auf die Genesis-Stoffe. Jeremias wirft den Vertretern des A. T. den Fehdehandschuh zu. Es wird sich erst verlohnen, den neuen babylonischen Illuminator des A. T. etwas näher im Lichte der Kritik zu betrachten, wenn er die dunklen Punkte und Flächen der alttestamentlichen Wissenschaft genauer circumscribiert haben wird.

---

1) F. Delitzsch: Babel u. Bibel. Ein Rückblick und Ausblick. 75 S. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. M. 1,—.

2) s. schon oben S. 193 Anm. 4.

3) M. Jastrow jr.: Die Religion Babyloniens und Assyriens. XI, 552 S. Gießen, Ricker, 1902—1904. 7 Liefer. à M. 1,50.

4) H. Winckler: Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.[2]. (Hülfsbücher zur Kunde des alten Orients, 1. Bd.) 1903. IV, 130 S. Leipzig, Hinrichs. M. 3,—.

5) C. Bezold: Bab.-assyr. Texte übers. Die Schöpfungslegende. (Kleine Texte für Theol. Vorlesungen u. Übungen hrgb. v. H. Lietzmann. 20.) Bonn, Marcus & Weber. M. —,30.

6) A. Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Orients. Handbuch zur bibl.-oriental. Altertumskunde. Mit 145 Abb. u. 2 Karten. XIV, 383 S. Leipzig, Hinrichs. M. 6,50.

Der Ägyptologe wird zu den ägyptologischen Fachkenntnissen des Verf.'s mehr als ein Fragezeichen setzen! Trotzdem soll die Nützlichkeit und bequeme Einrichtung dieses neuen babylonischen Repertoriums ausdrücklich anerkannt sein. Auch daß die babylonischen Bilder und Ausdrücke im A. T. im allgemeinen nicht anders als als Nomenklatur für das genuine israelitisch-jüdische religiöse Empfinden und Denken zu werten seien, wird man mit gewissen Kautelen dem Verf. zugeben.

2. *A. T. und Ägypten.* Die Babel-Bibelbewegung hat auch das Interesse für die Beziehungen des A. T. zu Ägypten von neuem geweckt. Damit sind Fäden wieder festgeknüpft, die mit Hengstenberg's „Die Bücher Moses und Ägypten" 1841 und Ebers' „Ägypten und die Bücher Moses" 1868 zerrissen schienen und erst von W. Max Müller's „Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern" 1893 zaghaft neu gesponnen waren. Völter's[1]) hierher gehörige Schrift transponiert die biblischen Patriarchen in Gestalten der ägyptischen Mythologie und schafft so ägyptische Konkurrenten zu den babylonischen Sonnen- und Mondheroen der Stucken und Winckler. Heyes[2]) steht den Berichten der Genesis mit beneidenswerter Vertrauensseligkeit gegenüber, liefert aber doch ein, wenn auch unkritisches, ganz hübsches Unterhaltungsbuch für Dämmerstunden. Der Wert der Spiegelberg'schen[3]) Broschüre besteht darin, daß ihr Verfasser unter Vergleich des Kerns der biblischen Exoduslegende mit den Daten der ägyptischen Geschichte zwar nicht zwingend beweist, aber doch möglich macht, daß unter Merneptah ein Auszug israelitischer Stämme stattfand. Mehr kann bei dem gegenwärtigen Wissen auf beiden Gebieten nicht verlangt werden. Die chronologische Schwierigkeit, daß unter Merneptah „Israel" bereits in Kanaan ansässig war, wird durch die Annahme gelöst, daß dieses „Israel" ein älterer (mit den Chabiri identischer) Verwandter der unter Mose Ägypten verlassenden Gosenstämme war. Von den 10 ägyptologischen Randglossen Spiegelberg's[4]) zum A. T. sind besonders die 7.—9. (zum Zug des Schischak gegen Juda, Sukkijim 2. Chron. 12, 3, No und Hanes im Delta) zu beachten. Bis wir ein dem Winckler-Zimmern'schen KAT.[3] ähnliches ägyptologisches Buch besitzen, wird es noch eine Weile währen — aber methodische Spezialuntersuchungen wie die

---

1) D. Völter: Ägypten u. die Bibel. VII, 113 S. Leiden 1903, Brill. M. 2,50.

2) H. J. Heyes: Bibel u. Ägypten. Abraham u. seine Nachkommen in Ägypten. 1. Teil. Gen. Kap. 12—41. XVI, 286 S. Münster, Aschendorff. M. 9,—.

3) W. Spiegelberg: Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente. Mit 12 Abb. 55 S. Straßburg, Schlesier & Schweikhardt. M. 1,—.

4) W. Spiegelberg: Ägyptologische Randglossen zum A. T. 48 S. Ebenda.

Spiegelberg's, die zugleich in Fühlung mit der alttestamentlichen Wissenschaft stehen, sind Vorarbeiten dazu.

3. *A. T. und Arabien.* Der erste Teil von Nielsen's[1]) Schrift will die Sabbatfrage lösen helfen. Das fragliche Wort komme von arab. *watába*, sei im Babylonischen Lehnwort (S. 88) und bedeute die Mondstation (S. 69). — Wie verzwickt das Sabbatproblem durch den von Pinches (PSBA. 26) mitgeteilten Keilschrifttext momentan geworden ist, lehren am instruktivsten die zwei Aufsätze von Zimmern[2]). — Der der mosaischen Überlieferung gewidmete Teil der Nielsen'schen Schrift bietet außer mehrfachen kuriosen Entgleisungen in alttestamentlichen Dingen einiges interessantes, aber noch sehr der Kritik bedürftiges, archäologisches und inschriftliches Material, besonders aus Arabien, zum Verständnis des Pentateuchs.

*Zur Methode.* Die Einbeziehung des A. und N. T. in den Kreis der orientalischen und historischen Studien hat theologischerseits eine Reihe von Aufsätzen über die methodische Behandlung und Verwertung der Bibel hervorgerufen. Die Hauptsache ist dabei die Frage der Stellung zu Offenbarung und Wunder und zu der Absolutheit des Christentums.[3])

*Zur Geschichte der alttestamentlichen Disziplin.* Am Eingang des eigentlichen Berichts über die alttestamentlichen Studien sei des von Budde und Holtzmann[4]) herausgegebenen Briefwechsels von Ed. Reuß mit seinem Schüler und Freund K. H. Graf gedacht. Zum 100. Geburtstag des Begründers der modernen alttestamentlichen Wissenschaft erschienen, bietet das Buch u. a. einen Beitrag zur Geschichte unserer Zunft. Freilich, es ist nicht der ganze Reuß, der aus diesen Briefen spricht!

*Versionen.* Ein kostbares theologisches Fragment, aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, größere Stücke der vorlucianischen LXX zur Genesis umfassend, ist in dem in jeder Hinsicht glänzenden 4. Band der Oxyrhynchos-Papyri von Grenfell und Hunt[5]) enthalten. Größter Anerkennung werden sich erfreuen die im Sinne Lagarde's von seinem treuen Schüler Rahlfs[6]) gebotenen Septua-

---

1) D. Nielsen: Die altarab. Mondreligion und die mosaische Überlieferung. VI, 223 S. Straßburg, Trübner. M. 5,—.

2) H. Zimmern: Sabbath. (ZDMG. 58, 199—202.) Ders., Nochmals Sabbat. (Ebenda 458—460.)

3) C. Clemen: Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie. III, 39 S. Gießen, Ricker. M. —,80. — W. Lotz: Das A. T. u. die Wissenschaft. VIII, 252 S. Leipzig, Deichert. M. 4,20. — Reischle, M.: Religion u. Religionsgeschichte. VII, 105 S. Tübingen, Mohr. M. 1,80.

4) K. Budde u. H. J. Holtzmann: E. Reuß' Briefwechsel mit ... K. H. Graf. (S. oben S. 180.)

5) Grenfell and Hunt: The Oxyrhynchos Papyri. Part IV. XII, 306 S. London, Frowde. 25 sh.

6) A. Rahlfs: Studien zu den Königsbüchern. (LXX Studien hrsgb. v. A. R. 1. H.) 88 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 2,80.

ginta-Studien zu den Königsbüchern. Sie betreffen 1. die aus Lucian und einem gewöhnlichen LXX-Kodex gemischte Handschrift Pars. 82; 2. Theodoret's Zitate (im wesentlichen lucianisch); 3. Origenes' Zitate. Die Hexapla zu den Königsbüchern ist von Origenes ca. 235—240 ausgearbeitet worden. Nachträglich sei hier auf Heinrici's[1]) Ausgabe und Untersuchung der Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen (30—55) verwiesen, die uns einen aus dem 4. Jahrh. stammenden Psalmentext in freier christlicher Bearbeitung aus der Zeit vor dem rezensierten LXX-Text kennen lehren. Kaulen[2]) unterzieht die Vulgata einer erneuten gründlichen lexikalischen, grammatischen und syntaktischen Untersuchung. Auf Grund von Kollation von 8 Ausgaben und 28 Mss. (darunter 22 des Brit. Mus.) legt Barnes[3]) die erste kritische Pešita-Ausgabe des Psalters in westsyrischer Rezension vor. Kamenetzky[4]) schafft durch seine Pešita-Studie zu Koheleth u. a. Material zu einer kritischen Pešita-Ausgabe herbei.

*Hebräische Sprache, Lexikon.* Für die hebräische Laut- und Formenlehre sei statt anderem auf die kleinen aber wichtigen Beiträge von Barth[5]) und Brockelmann[6]) verwiesen. Das Muster einer gründlichen lexikalisch-grammatischen, exegetischen und historischen Untersuchung, die in der Gegenwart der einseitig gepflegten religionsgeschichtlichen Studien leider fast ein Unikum ist, liefert der Aufsatz des Grafen Baudissin[7]). *Gillul* ist mit גלל zu kombinieren, das ursprünglich den Gottesstein (den gewaltigen Naturblock) bezeichnet. Aus dem Gottesstein entwickelten sich durch Vermittlung der bearbeiteten Stele die Götterbilder גלולים (LXX *εἴδωλα*). Ezechiel u. a. meinen damit die Götzen selber; *gillulim* ist erst nach שִׁקּוּץ u. ä. vokalisiert.

*Textkritik. Editionen.* Cheyne's[8]) Critica Biblica enthält textkritische Noten zu Jesaja, Jeremia, Ezechiel, 12 kleinen Propheten, Sam. I—II, Reg. I—II, Josua und Richter. Auch hier geht überall das Gespenst der Jerahmeelhypothese um, durch die der wohlbegründete Ruf Cheyne's als Textkritiker starke Einbuße erlitten

1) G. Heinrici: Die Leipziger Papyrusfragmente der Psalmen. (Beiträge z. Geschichte u. Erklärung des N. T. IV.) IV, 32, 36 S. Leipzig 1903, Dürr. M. 3,—.

2) F. Kaulen: Sprachliches Handbuch zur bibl. Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres latein. Sprachcharakters. 2. verb. A. XVI, 332 S. Freiburg i. B., Herder. M. 3,40.

3) s. oben S. 194 Anm. 1.

4) A. S. Kamenetzky: Die P'šita zu Koheleth. (ZAW. 24, 181—239.)

5) J. Barth: Beiträge zur Pluralendung des Semitischen. (ZDMG. 58, 431—446.)

6) C. Brockelmann: Zur hebr. Lautlehre. (Ebd. 518—524.)

7) W. W. Graf Baudissin: Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit *gillūlīm*. (Ebd. 395—425.)

8) T. K. Cheyne: Critica Biblica or Critical Notes on the Text of the O. T. Writings. 492 S. London, Black. 15 sh.

hat. Eine imposante text- und quellenkritische, zugleich überhaupt wohl die wichtigste alttestamentliche Arbeit vom letzten Jahre liegt vor in der von Stade[1]), unter Beihülfe Schwally's, in Haupt's Regenbogenbibel besorgten Ausgabe der Königsbücher, der Haupt wie üblich viele eigene Anmerkungen als Begleitschein beigefügt hat. Jahn[2]) gibt von der LXX zu Daniel, ohne Anlehnung an den masoretischen Text, eine hebräische Rückübersetzung und hält sie für das Original. Ottley[3]) schreibt über die LXX-Mss. zu Jesaja und liefert eine Parallelübersetzung des hebräischen und griechischen Textes, von letzterem auch Varianten mitteilend. — Die Metrik ist wieder Trumpf in einer ganzen Reihe kleinerer und größerer Schriften. Obenan steht natürlich die scharfsinnige, in vieler Hinsicht vorbildliche formal- und sachkritische Untersuchung, die Sievers[4]) den schwierigen Kapiteln Jes. 24—27 angedeihen läßt. Zapletal[5]) hat an Sievers erinnernde Offenbarungen über die Metrik des Buches Koheleth gehabt. Haupt[6]) gibt eine metrische Rekonstruktion des Psalms der Hanna 1. Sam. 2, 1—10, den er mit Sellin auf Jojachin von Juda(?) deuten will. Zu einer seltsamen Verrenkung und Zerschneidung des im einzelnen übrigens, abgesehen von sogenannten dogmatisch wichtigen Stellen wie 19, 25 f., textkritisch nicht übel behandelten Hiobgedichtes läßt sich Hontheim[7]) durch seine Annahme von Vorstrophen, Gegenstrophen und Zwischenstrophen verleiten. Mit der Struktur des Amostextes beschäftigt sich Harper[8]).

*Exegese.* Ayles[9]) versucht eine neue Deutung der beiden Paradiesesbäume: sie stellen die ersten Menschen vor die Wahl „posterity or immortality" (S. 14). Mit stupendem Fleiß hat

---

1) B. Stade — F. Schwally: The Books of Kings. Engl. translation of the notes by R. E. Brünnow & P. Haupt. (SBOT. 9.) IV, 309 S. Leipzig, Hinrichs. M. 18,—.

2) G. Jahn: Das Buch Daniel nach d. LXX hergestellt, übers. u. krit. erkl. Mit e. Anhang: Die Mescha-Inschr. auf's neue unters. XXII, 138 S. Leipzig, Pfeiffer. M. 5,—.

3) R. R. Ottley: The Book of Isaiah, accord. to the LXX (Cod. Alex.), translat. a. edit. I. Introduction a. translation with a parallel version from the Hebrew. XI, 336 S. London, Clay. 5 sh.

4) E. Sievers: Alttestamentliche Miszellen. (Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. 1904, 153—188.)

5) V. Zapletal: Die Metrik des Buches Koheleth. 20 S. Freiburg-Schw. M. —,90.

6) P. Haupt: The Prototype of the Magnificat [Luc. 1, 46—55]. (ZDMG. 58, 617—632.)

7) J. Hontheim: Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übers. u. erkl. (Bibl. Studien hrsgb. v. Bardenhewer. 9, 1—3.) VII, 365 S. Freiburg-B., Herder. M. 8,—.

8) W. R. Harper: The Structure of the Text of the Book of Amos. 38 S. Chicago, Univ. Press. 1 sh.

9) H. H. B. Ayles: A Critical Commentary on Gen. 2, 4—3, 25. VIII, 162 S. London, Clay. 5 sh.

Posnanski[1]) aus jüdischen, christlichen und muslimischen Quellen Belege für die Deutung von Gen. 49, 10 bis zur Zeit der Reformation gesammelt. Gleicht der 1. Band dem Tohu wa-Bohu des Talmud, so wird hoffentlich der 2. unter dem Motto: „Es werde Licht" stehen, d. h. die Ergebnisse der mehr als 2000jährigen Exegese klar geordnet vorlegen. Schlögel[2]) übersetzt und erklärt für das bekannte katholische alttestamentliche Komm.-Werk von Schäfer die Samuelisbücher. Orelli's[3]) „Jesaja" wendet sich gegen die Duhm, Cheyne und Marti. Marti's[4]) kleiner Prophetenkommentar, mit dem nun auch der Marti'sche alttestamentliche Sammel-Kommentar beendet ist, weiß sich gegenüber Wellhausen und Nowack seine Selbständigkeit zu wahren, cf. z. B. seine Erklärung des Hosea. Cheyne[5]) macht sich durch eine revidierte Psalmenübersetzung verdient. Der Unterschied der 3. Aufl. von Baethgen's[6]) Psalmenkommentar zu den beiden früheren besteht vor allem darin, daß Verf. jetzt die Sievers'sche Metrik angenommen hat. Ehrlich[7]) macht mit rabbinischen Einfällen Ausfälle gegen die christliche Psalmenexegese. Lévi[8]) hat den hebr. Jesus-Sirach-text neu herausgegeben. Clemen[9]) liefert eine praktische Edition der Ascensio Mosis.

*Literaturgeschichte.* In die Frage nach der Quellenscheidung der biblischen Urgeschichte bezw. nach dem Alter des Jahwisten greifen Erbt[10]) und Halévy[11]) ein. Cullen[12]) versucht eine neue Herausschälung des Urdeuteronomiums. Frieß[13]) läßt das unter

---

1) A. Posnanski: Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Teil. XXXIII, 512, LXXVI S. Leipzig, Hinrichs. M. 15,—.

2) N. Schlögel: Die Bücher Samuelis . . übers. u. erkl. (Kurzgef. wiss. Kom. z. d. hlg. Schriften des A. T., hrsgb. v. B. Schäfer. I, 3. 1.) XXI, 202, 159 S. Wien.

3) C. von Orelli: Der Prophet Jesaja. 3. Aufl. (Kurzgef. Hdcomm. . . . hrsgb. v. Strack u. Zöckler. IV, 1.) VIII, 227 S. München, Beck. M. 3,50.

4) K. Marti: Dodekapropheton. (Kurz. Hdcomm. hrsgb. v. K. M. 20.) Tübingen, Mohr. 1903/4. M. 4,— (Subskr.), Einzelverk. M. 8,—.

5) T. K. Cheyne: Book of Psalms. Trans. from a revis. text with notes and introd. 2 vols. 416, 250 S. London, Paul. 16 sh.

6) F. Baethgen: Die Psalmen. (Hdkomm. . . hrsgb. v. W. Nowack, II, 2.) 3. A. L, 438 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. M. 8,—.

7) A. B. Ehrlich: Die Psalmen. VI, 438 S. Berlin, Poppelauer. M. 11,—.

8) J. Lévi: The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus ed. with brief notes and a selected glossary. XIII, 85 S. Leiden, Brill. 3 sh.

9) C. Clemen: Die Himmelfahrt des Mose. (Kleine Texte . . . hrsgb. v. H. Lietzmann, 10.) 16 S. Bonn, Marcus & Weber. M. —,30.

10) W. Erbt: Die Urgeschichte der Bibel. Quellenscheidung u. polit. Bedeutung. (MVG. 9, 4.) 40 S. Berlin, Peiser. M. 1,20.

11) J. Halévy: La date du récit jahwéiste de la création. (RS. 1904, 19—36. 118—154.)

12) J. Cullen: The Book of the Covenant in Moab. A critical inquiry into the original form of Deuteronomy. X, 244 S. Glasgow 1903, Maclehose & Sons. 5 sh.

13) D. S. A. Frieß: Die Gesetzesschrift des Königs Josia. E. krit. Unters. VII, 78 S. Leipzig 1903, Deichert. M. 1,80.

Josia gefundene Gesetz nicht das Deut., sondern Ex. 34 sein. Nachdem fast sämtliche alttestamentliche Fachgenossen Anhänger Wellhausen's geworden sind, erheben sich jetzt Stimmen aus einzelnen assyriologischen Kreisen, die sich zugleich als Generalpächter der alttestamentlichen Wissenschaft gebärden, und singen eine Qina auf den demnächstigen Fall der modernen alttestamentlichen Schule! An dem Konzert beteiligt sich der jüdische Gelehrte Hoffmann[1]). Für die Samuelisbücher sind die Quellenanalysen von Holtz[2]) und Guth[3]) zu berücksichtigen. Einzelne Themen, mit denen sich schon frühere Geschlechter vergebens plagten, wollen auch jetzt noch nicht zur Ruhe kommen. So die durch Mißhandlung vieler zu einer wahren Leidensgestalt der alttestamentlichen Wissenschaft gewordene Figur des Ebed-Jahwe bei Jes. 40 ff. Vgl. dazu jetzt die Abhandlungen von Roy[4]), Laue[5]) und Zillessen[6]). Über die Psalmenüberschriften hat Thirtle[7]) gleich ein ganzes Buch veröffentlicht. Beachtenswertes Material zur Psalmenkritik findet sich bei Friedländer[8]). Aus dem Aufsatz von Löhr[9]) sei hervorgehoben, daß es sich bei den alphabetischen Liedern des A. T. ursprünglich um Buchstabenzauber handelt. Die von Haupt[10]) eruierte pessimistische Grundschrift des Koheleth ist der Siegfried'schen verwandt (Handk. z. Prediger u. Hohesl. 1898). Das 70 Jahrwochen-Problem Daniels wird von Mémain[11]) wieder aufgenommen. Gasser[12]) versucht durch Vergleich der Sprüche Jesu b. Sira und der Proverbien für letztere eine Ehrenrettung

1) D. Hoffmann: Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen'sche Hypothese. 1. H. 154 S. Berlin, Nathansen & Lamm. M. 3,—.

2) K. Holtz: 1. Sam. 1—7, 1 text- u. quellenkritisch unters. (Diss.) 49 S. Jena.

3) W. W. Guth: Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul u. David (1. Sam. 9 bis 1. Reg. 2) unters. VIII, 82 S. Berlin.

4) H. Roy: Israel u. die Welt in Jes. 40—66. E. Beitrag zur Ebed-Jahwe-Frage. 69 S. Leipzig 1903, Jansa. M. 2,—.

5) L. Laue: Nochmals die Ebed-Jahwe-Lieder im Deut.-Jes. (ThStKr. 1904, 319—379.)

6) A. Zillessen: Israel in Darstellung u. Beurteilung Deuterojesajas (40—55). E. Beitrag z. Ebed-Jahwe-Problem. (ZAW. 1904, 251—295.)

7) J. W. Thirtle: Titles of the Psalms, their nature and meaning explained. 394 S. London, Frowde. 6 sh.

8) M. Friedländer: Griech. Philosophie im A. T. E. Einl. in d. Psalmen- u. Weish.-Litteratur. XX, 223 S. Berlin, Reimer. M. 5,40.

9) M. Löhr: Threni III u. die jeremianische Autorschaft des Buches der Klagelieder. (ZAW. 24, 1—16.)

10) P. Haupt: Koheleth od. Weltschmerz in der Bibel. E. Lieblingsbuch Friedrichs des Großen. Verdeutscht u. erklärt. VIII, 36 S. M. 1,20.

11) Mémain: Les soixante-dix semaines de la prophétie de Daniel (étude chronologique). 75 S. Paris, Haton, 1903. 2 fr.

12) J. K. Gasser: Die Bedeutung der Sprüche Jesu b. Sira für die Datierung des althebr. Spruchbuches unters. (Beitr. z. Förder. christ. Theol. hrsgb. v. Schlatter u. Lütgert, VIII, 2, 3.) 270 S. Gütersloh, Bertelsmann. M. 4,80.

ihrer vorexilischen Herkunft. Für die außerkanonische jüdische Literatur sind die Arbeiten von Herkenne[1]), Willrich[2]), Weber[3]) und Hölscher[4]) zu nennen.

*Geschichte und Geographie.* Aus dem Kapitel „Israelitische und Jüdische Geschichte" sind die erfreulichsten Erscheinungen die 2. Auflage von Guthe[5]) und die 5. Auflage von Wellhausen[6]). Auch Öttli[7]) behandelt den Stoff im wesentlichen kritisch, nur hie und da z. B. in der Väter- und Auszugsgeschichte läßt er Wunder geschehen. Für die nachexilische Zeit sei der Arbeiten von Jampel[8]) und Bevan[9]) gedacht. Ein Capriccio auf die alttestamentliche Chronologie bedeutet die Schrift Taaks'[10]). Döller[11]) liefert ein, besonders durch seine vielen Literaturnachweise verdienstliches geographisches und ethnographisches Nachschlagebuch zu 1. und 2. Könige. Praktischen Zwecken dient Preuschen's[12]) geographischer Leitfaden.

*Archäologie und Verwandtes.* Aus der Fülle des Materials ist hier besonders schwer eine „natural selection" des wichtigsten zu treffen. Greßmann[13]) gibt eine gute Übersicht über Geschichte und Namen der Musik und Musikinstrumente im A. T.; im Etymologisieren wäre größere Reserve erwünscht. Aus dem zum Teil phantastischen Aufsatz von Charlier[14]) sei der interessante

1) H. Herkenne: Die Briefe zu Beginn des 2. Makkabäerb. VII, 103 S. Freiburg.

2) H. Willrich: Der histor. Kern des 3. Makkabäerb. (Herm. 39, 244—258.)

3) W. Weber: Die Komposition der Weisheit Salomos. (ZWTh. 47, 145—169.)

4) G. Hölscher: Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege. 85 S. Leipzig, Teubner. M. 3,—.

5) H. Guthe: Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. m. e. Plan u. e. Übersichtskarte. XV, 354 S. Tübingen, Mohr. M. 6,—.

6) J. Wellhausen: Israelitische u. jüdische Geschichte. 5. Aufl. 395 S. Berlin, Reimer.

7) S. Öttli: Geschichte Israels bis auf Alexander d. Großen. VI, 566 S. Calw u. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung. M. 6,—.

8) S. Jampel: Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Krit.-histor. Unters. in inschriftl. Beleuchtung. (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.) VIII, 171 S. Breslau, Köbner. M. 2,—.

9) J. Bevan: Jerusalem under the High-Priests. 5 lectures on the period between Nehemiah and N. T. 182 S. London, Arnold. 7 sh. 6 d.

10) G. Taaks: Alttestamentliche Chronologie. Mit e. Beilage: Tabellen. 119 S. Uelzen (Hannover), Selbstverlag. M. 4,50.

11) J. Döller: Geograph. u. ethnogr. Studien zum III. u. IV. Buche der Könige. (Theol. Stud. der Leo-Ges. hrsgb. v. Ehrhard u. Schindler, 10.) XL, 355 S. Wien, Mayer & Co. M. 8,40.

12) E. Preuschen: Leitfaden zur bibl. Geographie. Mit 6 Ortsansichten in Tondruck. 74 S. Gießen.

13) H. Greßmann: Musik u. Musik-Instrumente i. A. T. (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten hrsgb. v. A. Dieterich u. R. Wünsch, II, 1.) 32 S. Gießen 1903, Ricker. M. —,75.

14) Charlier: Ein astronom. Beitrag zur Exegese des A. T. (ZDMG. 58, 386—394.)

Hinweis hervorgehoben, daß durch das Zusammenfallen des Versöhnungstages mit dem Herbsttäquinoktium eine astrale Basis dieses Festes wahrscheinlich wird. Recht wertvoll ist der Beitrag, den Schiaparelli[1]) zur Welt- (Firmament, Erde, Abgründe, Gestirne, Sterne) und Zeitbeurteilung (Tag, Monat, Jahr, Perioden) bei den Israeliten spendet. Wellhausen[2]) schreibt über die Sitte der Salbung und des Belegens mit dem Mantel. Nöldeke[3]) nimmt für die heiligen Sieben-Brunnen auf semitischem Gebiete wegen der 7 (Planeten-)Zahl babylonischen Ursprung an. Mit einer feinsinnigen Studie über die alttestamentlichen bösen Geister (womit nicht die Kritiker gemeint sein sollen) führt sich H. Duhm[4]) ein. Die ältere Zeit kennt als Gemeingut der semitischen Rasse tier- oder menschenähnliche böse Wesen, leitet aber naiv Unglück u. dgl. auch von Jahwe ab. Seit dem Exil wächst der babylonische Einfluß, der sich im Import kosmischer Kakodämonen (Rahab, Tannin u. s. w.) zeigt. Gleichzeitig mehrt sich durch die allgemeine Weltlage die Zahl der in Ruinen u. dgl. hausenden Spukgeister, die noch besonders durch die vom Deut. vollzogene Profanierung der älteren Kultstätten anschwillt. Der transzendente Gottesbegriff des Judentums macht ältere oder neu eingeführte Gestalten zu Trägern gewisser anstößig gewordener Funktionen der obersten Gottheit, doch wird der Dualismus noch vermieden. — Besonders bewundert wird unter den kultur- und religionsgeschichtlich wichtigen Funden, die bei den auf Kosten des DPV. seit 1903 auf dem Tell-el-Mutesellim[5]) veranstalteten Ausgrabungen zu Tage gefördert worden sind, das von Kautzsch[6]) sachkundig beschriebene, jetzt leider in der Kaiserlichen Schatzkammer in Konstantinopel befindliche althebr. Löwensiegel aus Jaspis mit der Legende „des Schema, des Knechtes (Großsiegelbewahrers?) des (Königs) Jerobeam (I oder II?)". Der gleiche Name findet sich auf dem von Vincent[7]) veröffentlichten Siegel. Sellin[8]) kann stolz sein auf die schönen Ergebnisse seiner Ausgrabungen in Ta'annek, über die er jetzt selbst eingehend, zum Teil anziehend, berichtet. Vor allem erregt die Aufmerksamkeit der

1) G. Schiaparelli: Die Astronomie i. A. T., übers. v. W. Lüdtke. VIII, 137 S. Mit 6 Abb. Gießen, Ricker. M. 3,20.

2) J. Wellhausen: Zwei Rechtsriten bei den Hebräern. (Arch. f. Religionswiss. 7, 33—41.)

3) Th. Nöldeke: Sieben-Brunnen. (Ebd. 340—344.)

4) H. Duhm: Die bösen Geister i. A. T. IV, 68 S. Tübingen, Mohr. M. 1,20.

5) G. Schumacher: Die Ausgrabungen auf dem Tell-el-Mutesellim. (MNDPV. 1904. 14—20. 37—56) u. J. Benzinger. (Ebd. 65—74.)

6) E. Kautzsch: Ein althebr. Siegel vom Tell-el-Mutesellim. (Ebd. 1—14. 81—83.)

7) Vincent: (Rev. Bibl. Inter. 12, 605 f.).

8) E. Sellin: Tell Ta'annek, Bericht über eine . . . Ausgrabung in Palästina. Nebst e. Anhange von F. Hrozný: Die Keilschrifttexte von Ta'annek. (Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. Phil.-histor. Kl. 50.) 123 S. 13 Taf. 132 Textfig. 6 Pläne. Wien, Gerold. M. 13,80.

bewegliche, mit reliefartigen Dekorationen geschmückte tönerne Räucheraltar, 90 cm hoch, die unteren 4 Kanten je 45 cm lang. S. setzt sein Alter ca. 700 v. Chr. Haben die Ausgrabungen auch keinen Anhalt für eine prähistorische Zeit ergeben und stehen so hinter den Ergebnissen der Ausgrabungen Macalister's in Gezer, so wird uns doch die Geschichte der ganzen Anlage von ihrer Gründung ca. 2000 v. Chr. bis kurz vor die Kreuzfahrerära klar gelegt: die gewaltsame Hauptkatastrophe wird von S. ca. 600—500 v. Chr. angesetzt. Die Ausgrabungen zeigen uns, daß die altkananitischen Burgenbesitzer auch ihre Privatkorrespondenz in Keilschrift besorgten — das ist ein neuer Beitrag zur Amarnaperiode in Palästina und Wasser auf die Mühle gewisser assyriologischer Kreise.

*Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte.* Das Werk von Lagrange[1]) bedeutet den Versuch einer Einführung in die vulgo genannte alttestamentliche Theologie auf der Basis der allgemein semitischen Religionswissenschaft. Von der Behandlung einzelner Themata aus der alttestamentlichen Religionsgeschichte seien erwähnt die Arbeiten von Bewer[2]), Oort[3]), Roux[4]), Peake[5]). An der wieder einmal zur Diskussion gestellten Frage nach Alter und Wert der sogenannten 10 Gebote Mosis beteiligen sich Matthes[6]), Wildeboer[7]) und Oort[8]). Meinhold[9]) beschäftigt sich mit dem Zukunftsbilde des Elias, Amos, Hosea und Jesaja. Eine Art Theologie des Psalters liefert Achelis[10]). Die alttestamentliche Theologie von Davidson[11]) ist eine alttestamentliche Dogmatik nach den bekannten Schemata: Theologie, Anthropologie, Soteriologie und Eschatologie. Kautzsch[12]) würde durch eine deutsche Veröffentlichung seiner englisch erschienenen historischen Monographie „Religion of Israel" gewiß viele deutsche Leser zu großem Dank

1) M. J. Lagrange: Études sur les religions sémitiques. XII, 430 S. Paris 1903, Lecoffre. (Vgl. ZDMG. 57, 812 ff.)

2) J. A. Bewer: Die Anfänge des nationalen Jahweglaubens. (ThStKr. 1904, 467—490.)

3) H. Oort: Het israëlitische pinksterfest. (Th. Tijdschr. 1904, 481—510.)

4) F. Roux: Essai sur la vie après la mort chez les Israélites. 195 S. Genève.

5) A. S. Peake: The Problem of Suffering in the O. Test. XV, 197 S. London, Bryant.

6) J. C. Matthes: Der Dekalog. (ZAW. 24, 17—41.)

7) G. Wildeboer: Die Datierung des Dekalogs. (Ebd. 296—300.)

8) H. Oort: De tien geboten. 162 S. Dordrecht, Revers. 1,25 fr.

9) J. Meinhold: Studien zur israel. Religionsgesch. I: D. heilige Rest. Teil I: Elias, Amos, Hosea, Jesaja. VIII, 160 S. Bonn 1903, Marcus & Weber. M. 3,20.

10) J. Achelis: Der religionsgeschichtl. Gehalt der Psalmen. 40 S. Berlin, Weidmann. M. 1,—.

11) A. B. Davidson: The Theology of the O. T. Edit. . . . by S. D. F. Salmond. XI, 553 S. Edinburgh, Clark. 12 sh.

12) J. Hastings & J. A. Selbie: A Dictionary of the Bible etc. Extra volume containing articles etc. XIII, 436 S. Edinburgh, Clark. 28 sh. (S. 612—734.)

verpflichten. Köberle[1]) gibt eine feinsinnige und warmherzige, aber kritisch zuweilen zahme und überhaupt viel zu breit geratene geschichtliche Übersicht über das israelitisch-jüdische Heilsbewußtsein. In allgemeinen und detaillierten Zügen orientiert jetzt am besten über die spätjüdische Apokalyptik Volz[2]).

*Alt- und Neutestamentliches.* Mit der Übersetzung und Erklärung der 3 Evangelien durch Wellhausen[3]) ist die Brücke vom Alten zum Neuen Testament wieder geschlagen, ohne daß sie von babylonischen Drachen gehalten zu werden braucht. Werden die Freunde eines geschichtlichen Verständnisses des ältesten Evangeliums sich über diese schöne Frucht der modernen Bibelwissenschaft und der modernen semitischen Philologie von Herzen freuen, so wird den Gegnern reichlich Gelegenheit gegeben, vom Widerspruch ihr Dasein zu fristen.

---

# Ägyptologie.

Von

**A. H. Gardiner.**

Der vorliegende Bericht umfaßt die Zeit vom Herbst 1903 bis zum Herbst 1904. Wie sein Vorgänger versucht er aus der überreichen Fülle erschienener Arbeiten nur die wichtigsten herauszuheben. Daß auch die meisten hier nicht erwähnten Aufsätze irgend welche neue Tatsachen oder neue Beleuchtungen bekannter Dinge bringen, ist bei einer Wissenschaft, die, wie die Ägyptologie, sozusagen eben erst die Kinderschuhe ausgetreten hat, selbstverständlich. Doch genügt für diese Arbeiten der Hinweis auf Griffith's[4]) Jahresbericht. Es wäre ein unersetzlicher Verlust für unsere Wissenschaft, wenn dieser zuverlässige Führer auf ihrem nur schwer übersichtlichen Gebiete uns einmal im Stiche ließe.

*Sammelwerke.* Maspero's Führer durch die Sammlungen des Museums von Kairo, der ja einen Schatz wichtiger Notizen und

---

1) J. Köberle: Sünde u. Gnade im religiösen Leben d. Volkes Israel bis auf Christum. E. Geschichte des vorchristl. Heilsbewußtseins. VIII, 685 S. München, Beck.

2) P. Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. XVI, 412 S. Tübingen 1903, Mohr. M. 7,—.

3) J. Wellhausen: D. Evangelium Marci übers. u. erkl. 146 S. Berlin 1903, Reimer. M. 4,—. — Ders.: D. Evangelium Lucae übers. u. erkl. 142 S. Ebd. M. 4,—. — Ders.: D. Evangelium Matthaei übers. u. erkl. 152 S. Ebd. M. 5,—.

4) Egypt Exploration Fund. Archæological Report, 1903—1904. Ed. by F. Ll. Griffith. 1904. London. 92 S.

Beobachtungen enthält, ist von J. E. und A. A. Quibell[1]) ins Englische übersetzt worden. Die neue Ausgabe weist manche von Maspero selbst herrührende Verbesserungen auf. Merkwürdigerweise ist aber immer noch die Wunderlichkeit beibehalten worden, nur das Material und nicht die Art des Gegenstandes durch fetten Druck herauszuheben. Unter Budge's[2]) Leitung hat das Britische Museum einen ausführlichen Führer durch zwei Säle seiner ägyptischen Sammlungen herausgegeben. Viele gute Abbildungen verleihen dem Buche einen dauernderen Wert.

Weill[3]) hat die hieroglyphischen Inschriften aus den Bergwerken der Sinaihalbinsel zu einem Corpus gesammelt. Das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit ist die unerwartete Entdeckung, daß der Minenbetrieb am Sinai mindestens bis in die Zeit der zweiten Dynastie zurückgeht. Weill hat für sein Werk eine große Anzahl von Abklatschen benutzen können, die seinerzeit von der englischen Expedition gemacht worden sind, aber bisher als verschollen galten. Sie sind von Budge wieder aufgefunden und dankenswerterweise Weill zur Verfügung gestellt worden. Weill's Abschriften flößen nicht gerade besonderes Vertrauen ein, aber da er außer den neuen Texten auch das ganze bisher veröffentlichte Material an Inschriften vom Sinai zusammenstellt, ist sein Buch von außerordentlich hohem Werte.

In den Steindorff'schen „Urkunden" hat Sethe[4]) zwei weitere Hefte veröffentlicht, die neue und sorgfältige Ausgaben von historisch-biographischen Inschriften der griechischen Zeit bis Ptolemaeus III enthalten. Wie unschätzbar das ganze Unternehmen für Historiker und Philologen ist, stellt sich immer mehr heraus, je weiter es fortschreitet. Seine rechte Abrundung wird es aber erst durch die vom Herausgeber geplanten Übersetzungen erhalten.

*Sprachkunde.* Am Anfang dieses Abschnittes müssen wir des großen Werkes gedenken, das nun schon seit Jahren die angestrengte Tätigkeit vieler Kräfte in Anspruch nimmt, und dessen Seele Erman ist, nämlich des großen Wörterbuches der ägyptischen Sprache. Erst wenn dieses Riesenwerk abgeschlossen und erschienen sein wird, wird die Erforschung der Sprache, soweit nicht rein grammatische Arbeit in Betracht kommt, auf sicherer Grundlage in Angriff genommen werden können. Wie der Bericht der Kom-

1) G. Maspero: Guide to the Cairo Museum. Trans. by J. E. and A. A. Quibell. 1903. Cairo, Printing-office of the French Institute of Oriental Archæology. VIII + 544 S.

2) British Museum. A Guide to the Third and Fourth Egyptian Rooms. Bearb. von E. A. Wallis Budge und H. R. Hall. 1904. London. XII + 304 S.

3) R. Weill: Recueil des Inscriptions Egyptiennes du Sinaï. 1904. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition. VII + 243 S.

4) K. Sethe: Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit, I. II. (Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. von G. Steindorff, Bd. II, 1. 2.) 1904. Leipzig, J. C. Hinrichs. 158 autogr. S. M. 10,—.

mission[1]) angibt, war die Ernte im letzten Jahre reicher denn in irgend einem der früheren Jahre. Besonders erfreulich ist es zu hören, daß die fast unerschöpflichen und gerade lexikalisch außerordentlich wichtigen Inschriften der ptolemäischen und römischen Tempel einem besonderen Mitarbeiter übertragen worden sind. Die zahlreichen Schriftspielereien in diesen Texten hatten ihr Studium fast zu einem Spezialgebiet einiger weniger gemacht, von denen vor allen Brugsch, Duemichen und Piehl zu nennen sind. Vor kurzem ist nun auch der letzte von diesen dreien dahingegangen. Um so wertvoller ist es, daß diese Texte Junker zur Bearbeitung übergeben werden konnten, dessen Dissertation[2]) zeigt, daß er seine Arbeit gewissenhaft und gewandt anfaßt.

Zwei wichtige Unterrichtsbücher, eine Chrestomathie und ein Glossar, verdanken wir Erman[3]). Die Chrestomathie enthält 156 Seiten gut ausgewählter Texte, dem Inhalt nach angeordnet und mit knappem Kommentar versehen. Sie wird vor allem den Lehrer der unendlichen Verdrießlichkeiten überheben, mit denen die Beschaffung des Lesestoffs für die Schüler verknüpft war. Das Glossar enthält außer allen in der Chrestomathie vorkommenden Wörtern auch noch den sonst gebräuchlichsten Wortschatz. Auch hier ist der Unterricht das Ziel, das Erman vor allem im Auge hat. Daß die Bücher auch noch dem älteren Ägyptologen viel Belehrung bringen, brauche ich kaum hervorzuheben.

Die berühmten Berliner Papyri, die die Leiden und Klagen eines Bauern behandeln, waren bisher eigentlich nur in ihrem erzählenden Teil bearbeitet worden; an die schwierigen Reden hatte sich kaum jemand gewagt. Nun zeigen die Proben in Vogelsang's[4]) Dissertation, daß er es verstanden hat, auch diesen Teilen näher zu kommen, und daß er wohl der Mann wäre, uns eine vollständige kritische Ausgabe zu liefern. Erman[5]) versuchte zu erweisen, daß die Inschrift der sogenannten Sphinxstele, die angeblich aus der Zeit Thutmosis' IV stammt, ein Machwerk aus weit späterer Zeit sei. Doch sind Erman's Schlüsse nicht ohne Grund von Spiegelberg[6]) angefochten worden, der darauf hinweist, daß die Inschrift Zeichen von Verstümmelung durch die Verfolgung Amons unter Amenothes IV aufzuweisen scheint. Es wäre erwünscht,

---

1) SBerlAkW., 1904, S. 236—238.

2) H. Junker: Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera. Berl. Inaug.-Dissert., 1903. Berlin, August Schaefer. 33 S.

3) A. Erman: Ägyptische Chrestomathie [und] Ägyptisches Glossar. (Porta linguarum orient., partes XIX, XX.) 1904. Berlin, Reuther & Reichard. VIII + 156 + 78* S. [und] VIII + 160 S. Zusammen M. 23,—, geb. M. 24,80, einzeln M. 12,50 u. 13,—.

4) F. Vogelsang: Die Klagen des Bauern. Berl. Inaug.-Dissert. 1904. 37 S.

5) A. Erman: Die Sphinxstele. (SBerlAkW., 1904, S. 428—444 und S. 1063—1064.)

6) W. Spiegelberg: Die Datierung der Sphinxstele. (Orient. Litt.-Zeitung, 1904, S. 288—291 und S. 343—344.)

wenn das Original von einem Kundigen daraufhin angesehen würde. Gardiner[1]) hat einen schwierigen, aber interessanten Text aus dem Grabe des Rechmerē' in Theben behandelt, der von der Einsetzung eines Veziers erzählt.

Der wichtigste rein philologische Aufsatz, der Erwähnung verdient, ist der von Lacau[2]) über die Umstellungen in der ägyptischen Orthographie. Besonders in älteren hieroglyphischen Inschriften findet sich oft ein Wechsel in der Schreibung gewisser Wörter, der dazu zu zwingen schien, lautliche Umstellungen der Radikale in diesen Worten anzunehmen. Lacau zeigt, daß die meisten dieser Umstellungen rein graphischer Natur sind, wie sie sich ja ähnlich in dekorativen arabischen Inschriften finden.

*Geschichte und Archäologie.* Die Zahl der Bücher über ägyptische Geschichte ist im letzten Jahre wieder um zwei vermehrt worden, die sich beide an einen weiteren Lesekreis wenden. Bissing's[3]) Buch gibt einen recht lesbaren Abriß der Geschichte. Störend wirkt nur ab und zu ein Mangel an Ebenmaß, nämlich da wo sich wissenschaftliche Detailuntersuchungen in die sonst fließende Darstellung drängen. Die von Newberry und Garstang[4]) veröffentlichte Geschichtsdarstellung ist interessant, weil sie gute Kenntnis von Land und Leuten verrät, aber sie zeigt ein bedauerliches Überwuchern der Theorien gegenüber den Tatsachen.

Bei seinen Ausgrabungen in Karnak hat Legrain[5]) das Glück gehabt einen Fund zu machen, der an Umfang und Bedeutung nur mit den Entdeckungen im Serapeum und der Auffindung der Königsmumien bei Dēr-el-Baḥri zu vergleichen ist. In einem tiefen Graben beim Tempel fanden sich nicht weniger als 457 Statuen aus allen Zeiten der ägyptischen Geschichte, nicht zu reden von einer Unmenge von Stelen, Bronzen u. s. w. Gegen Ende der Ptolemäerzeit hat man alle diese Gegenstände aus irgend einem Grunde aus dem Tempel entfernen müssen, hat sie aber nicht wegwerfen wollen und darum in diesem Versteck geborgen. Ähnliche Funde magazinierter Statuen, wenn auch in kleinerem Umfange, sind ja früher schon im Tempel von Mītrahīne und in Hierakonpolis gemacht worden. Die Bedeutung des neuen Fundes für die Geschichte und vor allem die Kunstgeschichte läßt sich im einzelnen noch nicht genau übersehen, doch kann sie kaum hoch genug geschätzt werden. — In der Aufdeckung von Grabstätten aus den Anfängen der Geschichte

---

1) A. H. Gardiner: The Installation of a Vizier. (Recueil de Travaux, vol. 26, p. 1—19.)

2) P. Lacau: Metathèses apparentes en égyptien. (Ebd., vol. 25. p. 139—161.)

3) F. W. von Bissing: Geschichte Ägyptens im Umriß. 1904. Berlin, Duncker. 185 S. 1 Karte.

4) P. E. Newberry and J. Garstang: A Short History of Ancient Egypt. 1904. London, Constable. X + 111 S.

5) Für diese, wie für andere noch nicht veröffentlichte Ausgrabungen, verweisen wir ein für allemal auf oben erwähnten Archæological Report.

scheint zur Zeit eine Ruhepause eingetreten zu sein. Garstang hat nicht ohne Erfolg im Grab des Menes bei Negāde eine Nachlese gehalten. Er hat ferner Gräber der 3. Dynastie bei Regāgna[1]) untersucht. Seine Veröffentlichung dieser Entdeckungen bringt viel neues baugeschichtliches Material. Wir nennen daraus nur den Nachweis des echten Ziegelgewölbes in dieser alten Zeit. — Unsere Kenntnis der Grabanlagen des alten Reichs ist durch die von einander unabhängigen Arbeiten Reisner's und Steindorff's bei Gīze gefördert worden. Leider sind aber davon bisher nur wenige Andeutungen bekannt geworden. Die Aufdeckung des Totentempels des Ne-user-re' bei Abuṣīr durch Borchardt[2]) ist beendet. Borchardt's vorläufige Berichte zeigen, daß wir nun zum ersten Male die Grabanlage eines Königs des alten Reichs in allen Einzelheiten kennen lernen werden. Der Tempel, der oben auf dem Felsplateau vor der Pyramide liegt, ist mit dem Tale durch einen gemauerten verdeckten Gang verbunden, der unten durch ein stattliches mit Säulen geschmücktes Portal geöffnet wird. In diesem Gang fanden sich prächtige Reliefs, die den König in Sphinxgestalt siegreich über den niedergeworfenen Völkern zeigen. Newberry[3]) hat das Grab eines thebanischen Gaufürsten aus der 6. Dynastie veröffentlicht, das älteste bis jetzt bekannte Grab in Theben.

In Ehnās hat Petrie, Naville's Spuren folgend, vergeblich nach Resten aus den Zeiten der herakleopolitischen Könige gesucht. Mancherlei andere Funde und Beobachtungen entschädigten ihn jedoch für das Fehlen des eigentlichen Zieles. Ohne Ergebnisse verläßt ein Mann wie Petrie keine Arbeitsstätte. Mehr Glück hatten Naville und Hall[4]) auf der Westseite von Theben. Der Terrassentempel von Dēr-el-Baḥri galt bisher als eine ganz singuläre Erscheinung in der ägyptischen Baugeschichte. Nun zeigt sich, daß unmittelbar neben diesem Prachtbau der Hatschepsowet schon ein ganz ähnlicher Terrassentempel des Königs Nebcherure' lag. Das ist wieder eine der großen Überraschungen, wie sie uns der ägyptische Boden nun fast alljährlich gebracht hat. Reiches neues Material für das Begräbniswesen des mittleren Reichs haben die Grabungen Garstang's in Beniḥasan und des Französischen Instituts in Siūṭ geliefert. Endlich ist der lange sehnsüchtig erwartete zweite Band von de Morgan's[5]) Publikation seiner Grabungen bei Dahschūr erschienen. Es sind die Grabungen, die uns die berühmten Glanzstücke altägyptischer Goldschmiedekunst geschenkt

1) J. Garstang: Tombs of the Third Egyptian Dynasty. 1904. London, Constable. 70 S. 33 Tafeln.

2) Mittheilungen der D. Orient-Gesellschaft, Nr. 24, 1904.

3) P. E. Newberry: A Sixth Dynasty Tomb at Thebes. (Annales du Service des Antiquités, vol. 4, p. 97—100.)

4) Archæological Report, p. 1—12.

5) J. de Morgan: Fouilles à Dahchour en 1894—1895. 1903. Vienne, Holzhausen. VIII + 119 S. 27 Tafeln.

haben. Übrigens soll nicht unerwähnt bleiben, daß wir die Beendigung der Publikation Maspero's Energie zu danken haben.

Über das Grab der Hatschepsowet, dessen mühevolle Eröffnung durch Davis und Carter schon im vorigen Bericht erwähnt wurde, ist bisher nur wenig bekannt geworden. Dagegen liegt das reiche Ergebnis der Funde im Grabe Thutmosis' IV[1]) nun in einer schön ausgestatteten sorgfältigen Publikation vor. Das Hauptstück, der Streitwagenkasten mit den Schlachtreliefs, ist schon im vorigen Jahre genannt worden. Hier sei noch auf die wundervollen bunten Gewebe hingedeutet. Durch sie rücken die Ägypter, die wir bisher nur als Meister in einfarbigen Geweben kannten, nun auch in der Herstellung gobelinartiger Gewebe in die erste Reihe. Der Archæological Survey hat die dankenswerte Aufgabe übernommen, uns die wichtigsten der bisher nur ungenügend veröffentlichten Gräber von Tell-el-Amarna vorzuführen. Der bisher erschienene erste Band zeigt die bekannte peinliche Sorgfalt und Stiltreue aller Arbeiten aus der Hand des trefflichen Davies[2]). Wenn die Arbeit, die auf noch zwei weitere Bände berechnet wird, beendet sein wird, wird man die absonderliche Blüte der ägyptischen Kunst unter Amenothes IV mit ihrer merkwürdigen Mischung von Natur und Raffiniertheit erst recht beurteilen können. Die bekannte Schlacht bei Kadesch, die Ramses II den Hethitern lieferte, bildet den Stoff einer sorgfältigen Monographie Breasted's[3]). Seine Untersuchung führt ihn zu dem Schluß, daß die strategischen und taktischen Vorgänge bei dieser Schlacht bisher völlig falsch aufgefaßt worden sind. Erfreulicherweise vergrößert sich in letzter Zeit die Zahl solcher gründlicher Einzeluntersuchungen immer mehr. Wo man auch ansetzen mag, überall müssen sich gute neue Resultate ergeben. Spiegelberg[4]) gibt eine genaue Publikation der Stele aus der Zeit des Tefnacht, des Gegners des Pianchi, die sich in Athen befindet. Zum Schluß ist ein kurzer populärer Abriß der Geschichte Äthiopiens, d. h. des Niltals vom 1. Katarakt bis Soba, von Max Müller[5]) zu nennen.

*Religion und Mythologie.* Wie in dem vorigen Bericht mit Recht hervorgehoben worden ist, muß noch manches Jahr sorgfältiger Kleinarbeit vergehen, ehe eine wirklich befriedigende Darstellung dieses schwierigsten Teils der Ägyptologie geliefert werden kann. Warum das so ist, kann ohne lange Auseinandersetzungen nur der verstehen, der mit der Natur der ägyptischen Religions-

1) H. Carter and P. E. Newberry: The Tomb of Thoutmôsis IV. 1904. London, Constable. XLVI + 150 S. 28 Tafeln.

2) N. de G. Davies: El Amarna. I. 1903. London. VIII + 58 S. 41 Tafeln.

3) J. H. Breasted: The Battle of Kadesh. (The Decennial Publications of the University of Chicago, p. 81—126.)

4) W. Spiegelberg: Die Tefnachthosstele des Museums von Athen. (Rec. de Trav., vol. 25, p. 190—198.)

5) W. Max Müller: Äthiopien. (Der alte Orient, 6. Jhrg. Heft 2.) Leipzig, Hinrichs. 32 S. M. —,60.

denkmäler vertraut ist. Man muß es aber im Auge behalten, um wenigstens den relativen Wert allgemeiner Arbeiten auf diesem Gebiete zu schätzen. Für dieses Jahr haben wir zwei solche Arbeiten zu nennen: zwei starke Bände von Budge[1]) mit vielen Illustrationen, von denen nur leider gerade die Farbentafeln unerlaubt mäßig sind, und ein längerer Artikel von Wiedemann[2]). Lacau[3]) hat die Veröffentlichung einer langen Reihe sehr alter Texte aus Särgen des mittleren Reiches begonnen, die reiche Ausbeute versprechen. Die Veröffentlichung scheint dieselbe Sorgfalt zu zeigen wie Lacau's sonstige Arbeiten.

*Demotisch.* Dank der Tätigkeit einer kleinen Anzahl trefflicher Arbeiter scheinen die demotischen Studien weitere große Fortschritte zu machen. Aber leider ist dieses Studium doch immer noch so sehr eine Spezialität, daß nur wenige außerhalb eines engen Kreises die Leistungen beurteilen können. Griffith und Thompson[4]) haben eine Bearbeitung des wohlbekannten Zauberpapyrus in Leiden und London veröffentlicht. Er enthält ausführliche Anweisungen für die Wahrsagung mit einer Lampe, einer Schale und einem Kind, und der Text ist mit vielen Glossen in frühkoptischer Schrift versehen. Krall[5]) hat eine zweite Lieferung seines demotischen Lesebuchs herausgegeben, die gute photographische und handschriftliche Kopien des Dekrets von Kanopus und des bisher unveröffentlichten historischen Romans aus der Zeit des Königs Petubastis enthält. Spiegelberg[6]) hat viele einzelne Bemerkungen über demotische Fragen geliefert.

*Kunstgeschichte.* Jeder Tourist, der Ägypten besucht, muß sich fragen, welche mechanischen Hülfsmittel den Alten zur Errichtung von Werken wie die Pyramiden und die Riesentempel zur Verfügung standen. Bisher gab es noch kein Buch, das diese Frage zu beantworten versucht hätte. Den eigentlichen Wert von Choisy's[7]) jetzt vorliegendem Buch über dieses Thema festzustellen, wäre Sache eines archäologisch geschulten Baukundigen, doch wird das gut geschriebene Buch als Pionierarbeit immer seinen Wert behalten. Der auf allen Gebieten unserer Wissenschaft erstaunlich rührige Spiegelberg[8]) hat einen flott geschriebenen

---

1) E. W. Budge: The Gods of the Egyptians. 1904. London, Methuen. 525 + 431 S. 98 Tafeln.

2) In Hasting's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume.

3) Lacau: Textes religieux. (Rec. de Trav., vol. 26, p. 59—81.)

4) F. Ll. Griffith and H. Thompson: The Demotic Magical Papyrus of Leyden and London. 1904. London, Grevel. VIII + 207 S.

5) J. Krall: Demotische Lesestücke. Heft 2. 22 Tafeln. M. 20,—.

6) W. Spiegelberg: Demotische Miscellen. (Rec. de Trav., vol. 26, p. 53—58.)

7) A. Choisy: L'art de bâtir chez les Égyptiens. 1904. Paris, Rouveyre. 155 S. 24 phot. Tafeln.

8) W. Spiegelberg: Geschichte der ägyptischen Kunst. (Der alte Orient, Ergänzungsband I.) Leipzig, Hinrichs. VIII + 88 S. M. 2,—.

und gut illustrierten Abriß der Kunstgeschichte veröffentlicht. Doch zeigt das Buch, wie so viele andere popularisierende Arbeiten, eigentlich erst, daß auch auf diesem Gebiete fast noch alles zu tun ist. Capart's[1]) Buch über die Anfänge der Kunst in Ägypten stellt in übersichtlicher Weise die Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen Petrie's, de Morgan's, Amélineau's und vieler anderer zusammen. Es ist durch seine bibliographischen Zusammenstellungen und die zahlreichen guten Abbildungen auch von sonst nicht veröffentlichtem Material eines der nützlichsten Bücher, das seit langer Zeit auf ägyptologischem Gebiete erschienen ist. Vor mehreren Jahren hatte Borchardt die allgemein angenommene Theorie aufgestellt, die Blumen- und Tierfiguren, die sich oft über dem Rand ägyptischer Gefäßdarstellungen finden, seien ein ungeschickter Versuch, die getriebenen Verzierungen im Innern der Gefäße wiederzugeben. Nun hat Schäfer[2]) dieser Theorie widersprochen und seine Ansicht durch eine Menge überzeugender Gründe bewiesen. Er zeigt, daß diese Blumen und Tiere wirklich figürlich auf die Gefäße aufgesetzt waren. Im Laufe der Arbeit werden allerlei Regeln der ägyptischen Zeichenkunst erörtert.

## Iranistik.

Von

**Paul Horn.**

Auf dem Gebiete des *Altiranischen* ist die Hauptleistung des verflossenen Jahres Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch,[3]) das allerdings schon die Jahreszahl 1905 trägt, aber noch im Oktober 1904 erschienen ist. Es verzeichnet den Wortschatz der altpersischen Keilinschriften sowie der gesamten awestischen Schriftdenkmäler in einer bewunderungswürdigen Vollständigkeit und hat so Justi's Handbuch, Spiegel's Glossar und Schuyler's Index verborum of the Fragments of the Avesta gleichzeitig ersetzt. Höchstens wird man Justi's verdientes Werk, das mehr als 40 Jahre seine Dienste getan hat, noch gelegentlich einmal in seinem lateinisch-awestischen Teile zu Rate ziehen. Daß Bartholomae seinem Wörterbuche kein ähnliches kurzes deutsch-altiranisches Glossar beigegeben hat, ist

1) J. Capart: Les débuts de l'art en Egypte. 1904. Bruxelles, Vromant. 316 S. M. 10,—.

2) H. Schäfer: Die altägyptischen Prunkgefäße. (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, hrsg. von K. Sethe, Bd. IV, Heft I.) 1903. Leipzig, Hinrichs. 44 S. M. 9,60, Subskr.-Preis M. 8,—.

3) Christian Bartholomae: Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, Trübner 1905. XXXII, 2000 Spalten. M. 50,—.

schade, er hätte dann ganz reinen Tisch gemacht. Die Bedeutung von Bartholomae's Leistung liegt in der Gewissenhaftigkeit und der kritischen Methode, mit denen er gearbeitet hat. Vage Vermutungen oder phantasievolle Ratereien findet man hier nicht, alles ist mit nüchternem Verstande und strenger Kritik geprüft. Genialitäten wie Vyāmbura = Vampir u. dgl. sind überhaupt meist gar nicht verzeichnet. Ohne das AirWb. zu Rate zu ziehen, wird künftig niemand mehr Awesta übersetzen können; mag auch mancher manche Erklärung in ihm verwerfen, ignorieren wird er es zu seinem eigenen Besten lieber nicht. Das werden hoffentlich vor allem die Pārsen einsehen. Die Sprachvergleicher finden das altiranische Material durch die reichlichen Verweise auf die spezielle linguistische Literatur handlich zurecht gemacht, so daß auch sie das Buch ausgiebig und dankbar benutzen werden.

Daß auch nach Bartholomae's AirWb. im Awesta noch nicht alles unter Dach und Fach, sondern noch vieles im Flusse ist, zeigen Geldner's wohldurchdachte Übersetzungen von Yasna 44 und dem Ahuna vairya[1]) — vgl. u. a. besonders die Bemerkungen zu *čazdahvant*, *ahūmbiš* und *√paēs*. Bartholomae's Auffassung der Gāthās liegt in seinem Wörterbuche vor (außerdem ist eine vollständige Übersetzung bereits im Druck); Geldner's Erklärung, von der Yasna 44 und die Ahuna vairya-Formel eine vorläufige Probe bieten sollen, wird eine hochwillkommene Ergänzung zu ihr liefern.

In breiter Ausführlichkeit hat Mills[2]) nochmals gegen Darmesteter's Theorie Stellung genommen und auseinandergesetzt, daß nur Philo und das Judentum aus dem Zoroastrismus geschöpft haben könnten — nicht umgekehrt. Die Entwickelung der zoroastrischen Amešaspands aus Naturgottheiten zu geistigen Abstraktionen und die Entstehung der Monate des Awestas besprach Gray[3]) in zwei Aufsätzen; zum altiranischen Mondkult hat Hüsing einige Bemerkungen gemacht,[4]) der auch seine Beiträge zur Kyrossage fortsetzte,[5]) während von Stackelberg solche zur iranischen Schützensage (*ərəxša-āriš*) lieferte.[6])

---

1) K. F. Geldner: Die neunte Gāthā des Zarathushtra und der Honover als Probe einer vollständigen Übersetzung der zarathushtrischen Reden. (SBerlAkW. 1904, S. 1081—1097.)

2) Lawrence H. Mills: Zoroaster, Philo and Israel being a Treatise upon the Antiquity of the Avesta. To be had of F. A. Brockhaus in Leipzig. 1903—1904. XIII, 208 S. M. 7,—.

3) Louis H. Gray: The Double Nature of the Iranian Archangels. (Arch. f. Relig. VII, 345—372.) — Derselbe: The Origin of the Names of the Avesta Months. (Americ. J. Sem. L., Vol. XX, S. 194—201.)

4) G. Hüsing: Zum Māh-Tempel in Buḫārā. (OL. VII, S. 133—136.)

5) G. Hüsing: Beiträge zur Kyros-Sage. (OL. VII, S. 125—130 und S. 173—179.)

6) R. v. Stackelberg: Die iranische Schützensage. (ZDMG. 58, S. 853—858.)

Im *Mittelpersischen* hat F. W. K. Müller, um mit Salemann zu reden, einen Wildesel erlegt, durch seine scharfsinnige Entzifferung und Bestimmung der manichäischen Schriftstücke aus Turfan.[1]) wodurch eine bisher als vollständig verloren gegoltene Literatur für die Wissenschaft gewonnen worden ist. Auch Salemann hat fördernd in die neue Forschung eingegriffen,[2]) der ferner Andreas seine bewährte Kraft leiht. Nach Müller's zweiter Publikation liegt bereits ein reichliches Material vor, das voraussichtlich noch durch weitere Funde baldigst vermehrt werden wird. Auf die Dauer wird sich übrigens Müller der Umschreibung in hebräischen Buchstaben nicht entziehen können: die in lateinischen Lettern ist häufig willkürlich oder prätendiert mehr zu wissen als sie verantworten kann.

Als Spezimen einer künftigen Ausgabe des Pehlewī-Kommentars zum Awesta hat Davar Yasna IX veröffentlicht.[3]) Was wir am Nötigsten brauchen, ist ein kritisch hergestellter Text mit vollem Variantenapparat; Interpretation und Übersetzung werden sich von selbst einstellen, wenn ein solcher erst vorliegt. Davar sollte daher am besten zunächst die Rezension des Textes in Angriff nehmen, durch dessen Vorlegung er der Awestaphilologie einen wertvollen Dienst leisten würde. Seine „ersten kritischen Übersetzungen" des Pehlewī-Yasna's hat Mills mit Yasna XI, XII,[4]) XIX[5]) und I[6]) fortgesetzt.

Ein sehr dankbares Thema behandelte Labourt,[7]) indem er die zerstreuten bisher veröffentlichten Nachrichten über das Christentum in Persien unter den Sassaniden sammelte und in einer gut lesbaren Darstellung vereinigte.

Dem *Neupersischen* kommt die endgültige Konstituierung des Gibb-Fonds wesentlich zugute. Dank den reichlichen Mitteln, welche die Mutter des in seinen besten Jahren dahingerafften Orientalisten zur Verfügung gestellt hat, werden eine Reihe wichtiger türkischer, persischer und arabischer Werke im Original, in Über-

1) F. W. K. Müller: Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. (SBerlAkW. 1904, S. 348–352.) — Ders.: Handschriften-Reste etc. II. Teil. (Aus dem Anhang zu den Abh. BerlAkW. vom Jahre 1904.) Berlin 1904. 117 S., 2 Tafeln. M. 7,—.

2) C. Salemann: Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums im Asiatischen Museum (mit einem Facsimile). (Mémoires de l'Acad. imp. des sciences de St.-Pétersbourg, VIII^e série, Classe hist.-phil. Vol. VI Nr. 6.) St.-Pétersbourg 1904. 26 S.

3) Manekji Bahmanji Davar: The Pahlavī Version of Yasna IX. Leipzig, Harrassowitz, 1904. 64 S. M. 7,—.

4) Mills: The Pahlavi Text of Yasna XI and XII for the first time critically translated. (JRAS. 1904, S. 75—82.)

5) Ders. (JRAS. 1904, S. 295—308.)

6) Ders. (JRAS. 1904, S. 687—702. Vgl. auch ZDMG. 58, S. 426—430.)

7) J. Labourt: Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632). Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'université de Paris. Paris, V. Lecoffre, 1904. XV, 358 S. 3 fr. 50.

setzungen oder Auszügen veröffentlicht werden. Von den vieren, die vorläufig in Aussicht genommen sind, sind drei persische: Šams-i Qais' *Al-mu'ajjam fī ma'āyīr-i aš'ār al-'ajam*, ein bisher noch nicht publizierter Teil von Rašīdeddīn Faḍlullāh's *Ǧāmi' ettewārīkh* und ein Auszug aus Ibn Isfendijār's Geschichte Ṭaberistāns. Als besonders erfreulich ist es zu begrüßen, daß E. G. Browne, der neue Sir Thomas Adam's Professor of Arabic, zwei der genannten Werke übernommen hat, sich also dem Persischen noch nicht entzieht, dem schon der Verlust Huart's an das unersättliche Arabisch zu drohen scheint.

Das *Zarātuštnāme* des indischen Pārsen Zartušt-i Bahrām-i Paždū hat Rosenberg neu herausgegeben, übersetzt und erläutert.[1]) Eine solide Arbeit, nur möchte ich den dichterischen Wert des Werkchens nicht so hoch einschätzen, das doch nur eine rechte und schlechte Reimerei ist, wie fast alle nachfirdausischen -Nāme's in Mutaqārib. Aus der Bibliotheca Indica sind mir von persischen Publikationen des Jahres nur je ein neues Heft von H. Beveridge's Akbarnāme-Übersetzung[2]) und 'Abdussalām's Übertragung des *Riyāz as-Salāṭīn*[3]) bekannt geworden. Behā-Ullāh's (des Bābīführers) *Īqān* haben Dreyfus und Ḥabīb-Ullāh ins Französische übersetzt.[4]) Der Erfolg von FitzGerald's 'Omar Khajjām hat schon mehrmals Orientalisten mit Dichtern zu gemeinsamem Zusammenwirken veranlaßt, um persische Dichtwerke in zugleich zuverlässiger und poetischer Übersetzung zu bieten. Aus dem abgelaufenen Jahre gehören dieser Richtung Gray-Mumford's Rubā'īs des Kemāleddīn an.[5])

Ein verdienstliches Buch hat Greenfield[6]) in seiner Verfassung des persischen Staates nach abend- wie morgenländischen Quellen geschaffen. Die historische Entwickelung hätte sich durch Heranziehung einzelner weiterer älterer Werke noch ausführlicher darstellen lassen, für die Neuzeit findet man aber umfassende Belehrung. Allenthalben sieht man, wie außerordentlich viel Šāh Nāçireddīn in seinem Reiche zu reformieren unternommen hat,

1) Frédéric Rosenberg: Le livre de Zoroastre (Zarâtuscht Nâma) de Zartuscht-i Bahrâm Ben Pajdû publié et traduit. St.-Pétersbourg 1904. XXXIV, 82, ١٠٣ S. M. 3,75.

2) Abu-l-Faẓl: Akbarnāma. Transl. from the Persian by H. Beveridge. Vol. II, Fasc. 1. Calcutta 1904. M. 2,50.

3) Ghulām Ḥusain Salīm: Riyāẓu-s-Salāṭīn. Transl. from the Persian by Maulavi Abdus Salam. Fasc. 4. Calcutta 1904. M. 2,—.

4) Beha-Ullah: Le livre de la certitude (Kitab el Ikan) trad. par H. Dreyfus et M. Habib-Ullah Chirazi. Paris 1904. M. 4,—.

5) The Hundred Love Songs of Kamal ad-Din of Isfahan now first translated from the Persian by Louis H. Gray and done into English Verse by Ethel Watts Mumford. New York 1904. Scribler's Sons. 68 S. M. 7,—.

6) James Greenfield: Die Verfassung des persischen Staates nebst einem Anhang über Gesetze, Bildungswesen, sanitäre und wirtschaftliche Zustände im heutigen Persien. Berlin 1904, Vahlen. VIII, 353 S. M. 8,—.

wenn auch das Meiste davon auf dem Papier stehen geblieben ist. Lebhaft vermißt man einen Index zu dem materialreichen Buche. Auf persische Kunst, besonders im 13. Jahrhundert, enthält wertvolle Hinweise ein Aufsatz Sarre's über ein orientalisches Metallbecken in Berlin.[1]) Die orographischen und geologischen Verhältnisse des persischen Karadag's schilderte Stahl.[2])

Der fünfte Band von de Morgan's Mission scientifique en Perse ist sprachlichen Forschungen gewidmet.[3]) Er bringt höchst wertvolle Materialien über die kurdischen Dialekte Mukrī, Gerrūsī, Sihnēī. Awromānī, Kirmānšāhī, Riǰābī, Lakī, J̌āfī, Choǰāwendī, sowie über die nordpersischen (kaspischen) Gīlekī, Māzenderānī und Tālīš, das Derī der Gebern in Tehrān, das Bengešī der Afghanen in Asterābād, das J̌ūgī und Gūdarī der Nomaden in der Umgebung derselben Stadt, den Dialekt der Atrekturkmenen und endlich das Judenpatois von Sihne.[4]) Das Studium des Kurdischen verdankt eine weitere wichtige Förderung Hartmann, durch seine Faksimile-Ausgabe des Diwans des Dichters Šēch Aḥmed aus J̌ezīre in Kurmānǰī.[5]) Eine kurze Skizze der Lurdialekte bietet Mann.[6])

Aus der Zahl sonstiger einzelner Aufsätze erwähne ich noch kurz die folgenden — ohne irgendwie Vollständigkeit erstreben zu wollen. Wer überhaupt in diesem Berichte etwas von sich zitiert vermißt, den möchte ich bitten, dies nicht gleich einer Geringschätzung meinerseits zuzuschieben, sondern darin eher eine trotz aller Bemühung unvollkommen gebliebene Orientierung zu sehen, die ich selbst am meisten bedauern werde. Es seien also noch genannt: Jackson's briefliche Mitteilungen von seiner persischen Reise an den Herausgeber des JAmOrSoc.,[7]) Gray's Versuch, die Verbindung Nebuchadrezzar's II und Kai Lohrāsp's als Eroberer Jerusalems zu erklären[8]) und von Stackelberg's Beiträge zur persischen Lexikographie.[9])

1) **Friedrich Sarre: Ein orientalisches Metallbecken des XIII. Jahrhunderts im Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der königl. preuß. Kunstsammlungen 1904, Heft I.) 23 S.**

2) **A. F. Stahl: Die orographischen und geologischen Verhältnisse des Karadag in Persien. (Petermann's Mitteil. 1904, Heft X, S. 227—235.)**

3) **de Morgan: Mission scientifique en Perse. Tome V. Études linguistiques. Dialectes kurdes, langues et dialectes du nord de la Perse. Paris, Leroux, 1904. XV, 325 S. M. 36,—.**

4) **Vgl. dazu Peiser. (OL. VII, S. 483—486.)**

5) **Martin Hartmann: Der kurdische Diwan des Schēch Aḥmed von Ǵezīret Ibn ʿOmar genannt Mälaʾi Ǵizri. Photolithographie einer Handschrift. Berlin, Calvary, 1904. XI, 222 S. Subskriptionspreis M. 60,—, später M. 75,—.**

6) **O. Mann: Kurze Skizze der Lurdialekte. (SBerlAkW. 1904, S. 1173—1193.)**

7) **A. V. Williams Jackson: Notes on a Journey to Persia. I. (JAmOrSoc. Vol. XXV, S. 176—184.)**

8) **Louis H. Gray: Kai Lohrasp and Nebuchadrezzar. (WZKM. XVIII, S. 291—298.)**

9) **R. v. Stackelberg: Beiträge zur persischen Lexikographie. (WZKM. XVIII, S. 280—290.)**

Endlich wurde in dem verflossenen Jahre durch zwei biographische Werke das Andenken an zwei um das Neupersische verdiente Gelehrte wach gerufen, deren auch hier zu gedenken ein Akt der Pietät ist: nämlich an Graf[1]) und Cowell.[2]) Graf ist erst jetzt durch die Veröffentlichung seines Briefwechels mit Reuß weiteren Kreisen als Mensch bekannt geworden, als Gelehrter war er es schon längst. Sein Name wird in der Geschichte der Iranistik unvergessen bleiben, ebenso wie der Cowell's, der ursprünglich vom Persischen ausgegangen ist und dessen Aufsatz über Amīr Chosrau's *Qirān as-sa'dain* (unter vielem andern) ihn den feinsinnigsten Kennern neupersischer Kunstpoesie angereiht hat.

# Indologie.

Von

**Kurt Klemm.**

Näher als Sanskrit stehen der *indo-arischen Grundsprache* die modernen Paiśācī-Sprachen am Nordwestrande Indiens. Zu diesem Schluß führen die Untersuchungen, welche Grierson[3]) angestellt hat. Ausgehend von der Ähnlichkeit, welche er zwischen der Sprache Aśoka's in der Inschrift von Shāhbāzgaṛhī mit den sogen. Dard-Sprachen beobachtet hat, gibt Grierson phonetische Parallelen. Seine Untersuchungen bestätigen die schon von Miklosich und Pischel ausgesprochene Charakterisierung der Dard-Sprachen als Repräsentanten des alten Paiśācī-Prākrit. Grierson nennt daher die unpassenderweise als Dard bezeichneten Sprachen moderne Paiśācī. Ihr Grundstock ist arisch, aber weder rein indisch noch rein eranisch. Er zweigte von der gemeinsamen Grundsprache ab, nachdem die Sanskrit-Sprache sich abgetrennt hatte, jedoch bevor der verbleibende Rest alle jene Eigentümlichkeiten entwickelt hatte, nach denen er eranisch heißt. Die modernen Paiśācī-Sprachen zerfallen in drei Gruppen: im Westen die Kāfir-Gruppe, im Osten die Dard-Gruppe, in der Mitte Khōwār in Chitrāl. Keine rechte Paiśācī, da vom Sanskrit beeinflußt, sind Kāśmīrī, Gārwī und Maiyā.

Die von Franke aufgestellte Behauptung, seit spätestens dem 3. Jahrhundert v. Chr. sei das *Pāli* und nicht das *Sanskrit* all-

1) s. oben S. 180 u. S. 201, Anm. 4.

2) George Cowell: Life and Letters of Edward Byles Cowell. London, Macmillan and Co., 1904. X, 480 S. 12 sh. 6 d.

3) G. A. Grierson: Linguistic Relationship of the Shāhbāzgaṛhī Inscription. (JRAS. S. 725—731.)

gemeine Landessprache in Vorderindien gewesen, hat lebhafte Meinungsäußerungen für und wider ausgelöst. Auch in der Royal Asiatic Society führte ein Vortrag von Rapson[1]) zu einer Aussprache unter den Mitgliedern jener Gesellschaft. Rapson hält eine Unterbrechung im Gebrauche der Sanskrit-Sprache seit der vedischen Zeit für ausgeschlossen. An der vedischen Literatur ist deutlich die Entwickelung der Sprache des Rigveda zum klassischen Sanskrit zu beobachten. Neben dem literarischen Sanskrit bestand ein gesprochenes Sanskrit des Verkehrs. Das beweisen auch die Grammatiker, die an das Studium des Sanskrit anknüpfen, ein Vergleich des Padapāṭha von Śākalya, um 700 v. Chr., mit Yāska, um 500 v. Chr., der zuerst klassische Prosa anwendet. Pāṇini, um 350 v. Chr., unterscheidet ausdrücklich gesprochene Literatursprache von dem vedischen Dialekt. Von Yāska bis Patañjali, um 150 n. Chr., heißt die klassische Sprache bhāṣā, eine Bezeichnung, die auf eine tote Sprache nicht Anwendung finden konnte. Auch die großen Epen und die Purāṇas bestätigen die Ansicht, Sanskrit sei zu ihrer Zeit allgemein verstanden worden. Wir dürfen daher Sanskrit als Abkömmling der Sprache betrachten, die von den ersten arischen Ansiedlern im Nordwesten gesprochen wurde. Von hier verbreitete sich die Sprache über den Norden und später in gleichem Schritt mit dem vordringenden Brahmanismus über ganz Indien. Erst Dialekt eines Bezirks, dann Sprache einer Kaste oder Religion, wurde das Sanskrit schließlich die allgemeine Kultursprache Indiens und büßte seine nationale Bedeutung erst mit der mohammedanischen Eroberung ein. Rhys Davids will Sanskrit zwar nicht als tote Sprache, aber als Sprache der Scholastik angesehen wissen. Thomas hält den Unterschied zwischen Sanskrit und Volkssprache in der Zeit vor Christi Geburt für äußerst gering und sucht dies durch Nebeneinanderstellung des Pāli-Textes in einem Aśoka-Edikt und seiner Sanskrit-Übersetzung zu beweisen. Sanskrit war in jener Zeit die Sprache der Religion, der häuslichen Gebräuche und der Wissenschaft. Es war die einzige Sprache der Profan-Literatur, war kein künstliches Gebilde und wurde von der Mehrzahl des Volkes verstanden. Die gewöhnliche Sprache des Mittelstandes war allerdings mit Prakritismen gemischt. Dagegen hält Grierson das Sanskrit schon zu Pāṇini's Zeit für eine tote Sprache, Volkssprache war das Pāli. Die vedische Sprache entwickelte sich in zwei Richtungen, einmal als Volkssprache durch die verschiedenen Stufen der Prākrits, einschließlich des Pāli, daneben als gesprochene Literatursprache unter den Brahmanen. Der Einfluß der Literatur verzögerte die Entwickelung der Sanskrit-Sprache, die schließlich durch Pāṇini ganz unterbunden wurde. Auch Fleet spricht sich in ähnlichem Sinne aus: Inschriften in Sanskrit vor dem Jahre 150 gibt es nicht,

1) E. J. Rapson: In what degree was Sanskrit a Spoken Language. (JRAS. S. 435—456.)

die Sprache wurde demnach von der großen Menge nicht verstanden. Erst von 350 an wurde in Nord- und Mittelindien, von etwa 600 an im Süden Sanskrit in Inschriften verwendet, aber keineswegs weil es allgemein verständlich war, sondern weil das brahmanische Element an Einfluß gewonnen hatte. Als Sprache der Gelehrten ist Sanskrit noch heute eine lebende Sprache, vom Volke wurde es in alter Zeit nicht häufiger angewendet als heutzutage.

Seiner Liste der nordindischen *Inschriften* hat Kielhorn[1]) nunmehr auch eine solche für Südindien folgen lassen. Im allgemeinen nach Dynastien geordnet, verzeichnet sie ungefähr 210 Urkunden auf Kupferplatten und 890 auf Stein. Kaum 290 sind nur in Sanskrit abgefaßt, 90 in Sanskrit und Kanaresisch, 30 in Sanskrit und Telugu, 20 in Sanskrit und Tamil. Ausschließlich in Tamil liegen vor 340, in Kanaresisch 320, in Telugu 10. Nur 4 fanden sich in altem Prākrit, einige wenige in einer alten Gestalt der Marāṭhī. Überwiegend ist die Datierung nach der Saka-Ära, nur einmal (erst 1830) ist die Vikrama-Ära zugrunde gelegt.

Die Aufgabe, eine zusammenhängende *Geschichte Indiens* nach den Quellen zu schreiben, hat Vincent A. Smith[2]) in einer Weise gelöst, die sein Buch auch für ferner stehende Kreise zu einer angenehmen Lektüre macht. Den Kern bildet die Darstellung der Geschichte von 600 v. Chr. bis 648 n. Chr., die sich naturgemäß um die führenden Dynastien des Nordens, also wesentlich um die arischen Herren gruppiert. Karten und Abbildungen wichtiger Denkmale ergänzen in glücklicher Weise den Text. So die Säule an der Geburtsstätte des Buddha, mit der freilich auf der Autotypie kaum lesbaren Inschrift, Pläne zu Alexanders Feldzügen, die entsprechend ihrer Bedeutung für Indiens Geschichte im Lichte der neuesten Forschung betrachtet werden, Karten der Reiche des Aśoka, des Samudragupta und des Harṣa und ein Autograph dieses Königs. Das gerade 20 Seiten umfassende Kapitel über die Zeit von 648—1200 ist wohl nur dem vom Verleger gewählten Buchtitel zu Liebe aufgenommen. Die darin u. a. gestreifte Geschichte von Nepal, von Kaśmīr, der Pālas und Senas von Bengalen, der mohammedanischen Eroberung würden jede einen besonderen Abschnitt für sich beanspruchen. Daraus aber soll dem Verfasser kein Vorwurf erwachsen; zu begrüßen wäre, wenn er in einem zweiten Band ausführlicher die Zeit von Harṣa's Tode bis zum Zusammenbruch der einheimischen Dynastien behandeln wollte. In den Schlußkapiteln wendet sich Smith dem eigentlichen Dekhan und den Reichen des Südens zu. Auch hier ist die beliebte Kürze nur zu billigen, denn für den

1) F. Kielhorn: A List of Inscriptions of Southern India from about A. D. 500. Appendix to Epigraphia Indica. Vol. VII. Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, India. Nicht im Handel.

2) Vincent A. Smith: The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammedan Conquest including the Invasion of Alexander the Great. Oxford, Clarendon Press. VI, 389 S. m. 9 Tafeln u. 6 Karten. 14 sh.

Dekhan genügen einstweilen die Werke von Bhāṇḍarkar und Fleet; die noch viel zu wenig beachtete Geschichte der dravidischen Reiche im Süden, besonders der Pāṇḍyas und der Coḷas, nach den namentlich von Hultzsch herausgegebenen Inschriften ausführlicher zu behandeln und die Brücke hinüber nach Hinterindien zu schlagen, ist eine dankbare Aufgabe, welche noch der Bearbeitung harrt. Eine ausführliche Besprechung des Smith'schen Buches behalten wir uns vor.

Der *Exegese des Rigveda* dient die *Bṛhaddevatā.*[1]) Die erste Ausgabe dieser Schrift, welche allen wissenschaftlichen Anforderungen genügt, legt Macdonell vor. Dem kritisch bearbeiteten Text sind eine Übersetzung und 7 Anhänge beigegeben, welche ein Glossar und Verzeichnisse der im Text vorkommenden Pratīkas, der Zitate, der Gottheiten, der einzelnen Geschichten und Nachweise über die Beziehungen des Textes zu anderen Werken enthalten.

Zum *Sāmaveda* gehört das Śrautasūtra des Drāhyāyaṇa.[2]) Reuter hat die Ausgabe dieses dem Lāṭyāyana vielfach verwandten Sūtras unternommen, von dem der erste, schön gedruckte Teil, Paṭala 1—10, nunmehr erschienen ist.

Einen neuen Beitrag zur Kenntnis des *Pañcatantra* liefert Hertel[3]) in seiner Ausgabe der kaśmīrischen Rezension.

Die Entstehung des *Bhaṭṭikāvya* weist Mazumdar[4]) dem 5. Jahrhundert zu. Der Verfasser nennt seinen Namen nicht, gibt aber an, er habe das Kāvya in Vallabhī unter der Regierung des Dharasena gedichtet. Wo der Dichter Prākrit verwendet, zeigt es sich dem Sanskrit näher stehend als bei Kālidāsa, muß also älter sein. Seine Beispiele für die Regeln der poetischen Komposition und den Schmuck der Rede erschöpfen nicht die im 7. Jahrhundert üblichen Formen des Alaṅkāra. Auch dies weist auf frühere Zeit der Abfassung. Dem Dichter ist ferner das 7. Buch des Rāmāyaṇa noch nicht bekannt, dessen Inhalt Kālidāsa erzählt. Alle diese Umstände sprechen für eine Zeit, die erheblich vor der Kālidāsa's liegt. Nun wissen wir, daß Dharasena I. von Valabhī als Vasall Kumāragupta's lebte, zu dessen Ehren die Mandasor-Inschrift vom Jahre

1) The Bṛhad-devatā attributed to Śaunaka, a Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda, critically edited . . . . and translated . . . . by Arthur Anthony Macdonell. Part I. II. Cambridge, Mass. (Harvard Oriental Series. Vol. V. VI.) $ 3,—.

2) The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin. Ed. by J. N. Reuter. Part I. London, Luzac & Co. (Abdr. aus d. „Acta societatis scientiarum fennicae", T. XXV, Pars II.) 4°. S. 1—216. 10 sh. 6 d., Subskr.-Preis 8 sh. 6 d.

3) Johannes Hertel: Über das Tantrākhyāyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. (Abhandlungen d. kgl. sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften, philol.-histor. Kl., Bd. XXII, 5.) XXVIII, 154 S. 4°, mit einer Tafel. Leipzig, B. G. Teubner, 1904. M. 8,—.

4) B. C. Mazumdar: On the Bhaṭṭikāvya. (JRAS. S. 395—397.)

472 abgefaßt wurde. Der Dichter dieser Inschrift war Vatsabhaṭṭi, die Inschrift enthält eine auffällige Übereinstimmung mit einer Stelle im Bhaṭṭikāvya. Es liegt also nahe, Vatsabhaṭṭi als den Verfasser des Bhaṭṭikāvya anzusehen, zumal damit auch der Name des Gedichts erklärt wird. — Grierson[1]) berichtet über die *kaniyās*, deren man sich in Nordindien bedient, um Feldfrüchte und Obst auf Halm und Baum abschätzen zu lassen. Diese Leute besitzen eine wunderbare Fertigkeit das Ergebnis der Ernte zu treffen, eine Fertigkeit, von der sich Grierson selbst überzeugt hat. König Ṛtuparṇa im Mahābhārata, der im Vorbeifahren die Blätter und Früchte eines Vibhītaka-Baumes zählte, war demnach ein geschickter Kaniyā.

Franke[2]) geht dem Gedanken nach, in welchem die *Philosophie Altindiens* sich mit Kant's Philosophie berührt. In den vier Kapiteln: Kant und die urindogermanische Religion, Kant und der Rigveda, Kant und die Upaniṣaden-Philosophie, Kant und Buddha weist er auf beiden Seiten den einen Grundgedanken nach, daß wir die Erscheinungen der Dinge und Kreaturen von ihrem innersten Wesen als verschieden zu betrachten haben. Freilich handelt es sich nur um eine Verwandtschaft, nicht um Gleichheit der Gedanken. Erst Kant hat dem Satze wissenschaftliche Evidenz gegeben. Bei Kant ruht das Schwergewicht auf der Kritik der Erscheinungen, bei Indogermanen und Indern auf der Erörterung über das den Erscheinungen zugrunde liegende Wesen. So vollendete und krönte Kant's Philosophie einen philosophischen Grundgedanken, der als altes Erbgut durch die alten indogermanischen Philosophien läuft und der in der indogermanischen Urzeit angesponnen wurde. Denn die alten Indogermanen waren keine Totemisten, Fetischanbeter, Animisten u. dgl., sondern die würdigen Vorfahren von Immanuel Kant.

Takakusu[3]) behandelt in eingehender Studie das älteste Werk der *Sāṅkhya-Philosophie*, die Sāṅkhyakārikā, als deren frühester Kommentar das Bhāṣya des Gauḍapāda gilt. Gauḍapāda, der auch mehrere Upaniṣads kommentiert hat, war Lehrer des Govindanātha, der seinerseits Śaṅkara zum Schüler hatte. Da Śaṅkara nach der gewöhnlichen Annahme um 788—820 n. Chr. lebte, so wäre Gauḍapāda um 700 anzusetzen. Aber schon vorher ist die Kārikā mit einem umfangreichen Kommentar, den chinesische Autoritäten dem buddhistischen Schriftsteller Vasubandhu zuschreiben, ins Chinesische übersetzt worden. Diese Übersetzung geht auf einen Text zurück, der von dem des Gauḍapāda abweicht. Übersetzer der chinesischen

1) G. A. Grierson: Guessing the Number of Vibhītaka seeds. (JRAS. S. 355—357.)

2) Otto Franke: Kant und die altindische Philosophie. In: Zur Erinnerung an Immanuel Kant, herausgeg. von der Universität Königsberg. Halle a. S. 1904, S. 107—141.

3) La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise par M. J. Takakusu. (Bulletin de l'École Franç. d'Extrême-Orient. IV, S. 1—65.)

Version war Paramārtha, auch Kulanātha genannt, welcher 499—569 gelebt hat. Paramārtha aus dem Gotra Bharadvāja, ein Brahmane aus Ujjayinī, kam 546 nach Canton und wurde im Jahre 548 in Nankin vom Kaiser empfangen. Er brachte 250 liasses Palmblatthandschriften nach China und übersetzte während der 23 Jahre, die er dort zubrachte, 505 verschiedene Texte, welche 142 chinesische Bände faßten. Unübersetzt blieben in seinem Kloster in Canton 240 liasses, die nach Schätzung seiner Schüler 20000 Bände gefüllt haben würden. Zu seinen Übersetzungen gehört die des Sāṅkhyakārikābhāṣya. Da Paramārtha den Text dieser Schrift im Jahre 546 nach China brachte, so muß er vorher abgefaßt sein. Zu seiner Zeit entstandene Werke hat aber Paramārtha nicht übersetzt, daher ist anzunehmen, daß der von ihm benutzte Text vor 500 entstanden ist. Wir hätten also hier einen Kommentar, der etwa 200 Jahre vor Gauḍapāda liegt. Dieser ältere Kommentar muß noch zu Alberuni's Zeit, 1017—1030, in Indien vorhanden gewesen sein, denn ein Vergleich von Alberuni's Bericht über die Sāṅkhya-Philosophie mit der chinesischen und der noch vorhandenen Sanskrit-Version ergibt, daß dem Araber das Sanskrit-Original des chinesischen Textes vorgelegen hat. Nach 1300 war dieses Original nicht mehr bekannt, da Mādhava's Sarvadarśanasaṅgraha keine Spur von Paramārtha's Vorlage zeigt.

Japanische und chinesische Schriftsteller sehen als Verfasser der Kārikā Iśvarakṛṣṇa, als Verfasser des Bhāṣya Vasubandhu an. Īśvarakṛṣṇa muß vor 500, Vasubandhu wird kaum 50 Jahre vor Paramārtha gelebt haben, seine Werke wurden seit 508 ins Chinesische übersetzt. Als Zeitgenosse von Vasubhandhu erscheint Vindhyavāsa, der sicher Kompilator eines Sāṅkhyaśāstra war und höchst wahrscheinlich mit Īśvarakṛṣṇa identisch ist. Der Zeit nach wäre das sehr wohl möglich, denn Varṣagaṇa und sein Schüler Vindhyavāsa lebten, nach Paramārtha's Angabe, 900 Jahre nach Buddha's Tode unter dem Gupta Vikramāditya, nachdem die Hauptstadt von Pāṭaliputra nach Ayodhyā verlegt worden war.

Seine Schlüsse zieht der gelehrte Japaner aus Konfrontierung der Texte des Paramārtha und des Gauḍapāda und aus Vergleichung beider mit Alberuni's Bericht. Eine Fülle anderer wertvoller Nachrichten zur Literaturgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts bringt er aus chinesischen Quellen bei, ein Studium seiner Abhandlung kann daher jedem empfohlen werden, der sich mit dem Sāṅkhya und dem Mahāyāna beschäftigt.

Mit dem dritten Bande liegt nunmehr die Übersetzung der *Vedāntasūtras* von Thibaut[1]) abgeschlossen vor.

Für die Geschichte des *buddhistischen Kanons* ist von be-

1) The Vedânta-sûtras with the Commentary of Râmânuga transl. by George Thibaut. Part III. Oxford at the Clarendon Press 1904. (Sacred Books of the East. Vol. XLVIII.) XI, 800 S. 25 sh.

sonderer Wichtigkeit ein Holzblockdruck in zentralasiatischer Brāhmī, den Grünwedel von seiner Expedition nach Chinesisch-Turkestān mitgebracht hat. Pischel[1]) bespricht ausführlich diesen Fund, der das Vorhandensein eines Sanskritkanons beweist, welcher, unabhängig von der südlichen Aufzeichnung in Pāli-Sprache, eine gedrängtere, ganz selbständige Darstellung hatte. Die Bruchstücke, deren Text Pischel mitteilt, gehören dem Saṃyuktāgama an und beweisen dessen Unabhängigkeit von dem Saṃyuttanikāya der südlichen Schule. Wie Huber[2]) ergänzend bemerkt, entsprechen die veröffentlichten Fragmente 6 Sūtras der chinesischen Übersetzungen des Saṃyuktāgama, von denen die erste, unvollständige, 350—431 n. Chr., die zweite 420—479 entstanden ist. In beiden Übersetzungen folgen die Stücke in der Ordnung der Fragmente aufeinander.

An die äußerste Grenze indischer Kultur im Osten, nach *Indo-China*, führt ein Bericht von Pullé[3]) über den Kongreß zu Hanoï. Volkstypen, ein Bericht über den ethnologischen und archäologischen Atlas von Indo-China, ein Kapitel über Campā und seine Denkmäler, endlich eine Schilderung von Tonkin und den Verhandlungen des Kongresses beleben die von vielen Abbildungen begleitete Darstellung.

## Nachwort.

„Der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb" lasse ich auch dem diesjährigen Jahresberichte einige kurze Bemerkungen folgen.

Das neue Unternehmen hat auf verschiedenen Seiten Widerspruch hervorgerufen, z. T. aber nur deshalb, weil man seine Veranlassung und seinen Zweck verkannt hatte. Näheres darüber enthält der protokollarische Bericht über unsere letzte Allgemeine Versammlung, die diese Dinge sehr eingehend erörtert hat — mit dem Resultate, daß mit allen gegen 1 Stimme die Fortsetzung des Berichts beschlossen wurde (s. ZDMG. 58, LIII ff.). Ich würde mich mit diesem Hinweis begnügen, wenn ich annehmen könnte, daß die geschäftlichen Teile unserer Zeitschrift bei allen Mitgliedern die gebührende Beachtung finden. Da eine solche Annahme aber, wie ich wiederholt konstatiert habe, irrig sein würde, drucke ich zur Vermeidung weiterer Mißverständnisse hier noch einmal die wichtigsten Sätze meines letzten Redaktionsberichts ab, soweit sie sich mit dem Jahresbericht beschäftigen.

1) R. Pischel: Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari, Chinesisch-Turkestān. Mit 3 Tafeln. (Sitzungsberichte d. kgl. preuß. Ak. d. W. 1904, S. 807—827.)

2) in: Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient IV, S. 473—474.

3) F. L. Pullé: Il Congresso di Hanoï per gli Studi dell' Estremo Oriente. 138 S. (Studi Italiani di Filologia Indo-iranica. Vol. VI.)

„Der wissenschaftliche Jahresbericht verdankt . . . . . seine Entstehung, oder, wenn man so will, seine Wiedererweckung, nicht der Initiative der Redaktion oder überhaupt des geschäftsführenden Vorstands, sondern der Tatsache, daß er vor 2 Jahren in Hamburg von einer besonders stark besuchten Allg. Versammlung mit so grosser Majorität gewünscht worden ist, daß der geschäftsführende Vorstand in seiner Eigenschaft als ausführendes Organ der Allg. Versammlung es für seine Pflicht hielt, diesem Desiderium nachzukommen. Der Jahresbericht sollte nach den Intentionen des geschäftsführenden Vorstands nicht eine möglichst reichhaltige oder gar vollzählige Anhäufung von Bücher- und Aufsatztiteln darstellen, sondern, wie ich es in meinem Nachwort (S. 293) formuliert habe, „die wissenschaftliche Bewegung der einzelnen Jahre nur in großen Zügen, gewissermaßen aus der Vogelperspektive, zeichnen." Er sollte ferner, entsprechend den in Hamburg geäußerten Wünschen, die Mitglieder unsrer Gesellschaft weniger über die Fortschritte auf ihrem eigenen als auf den benachbarten Studiengebieten unterrichten. . . . . " (a. a. O., S. LVIII).

Diese Ausführungen zeigen, daß der Jahresbericht nicht sowohl bibliographischen, als rein wissenschaftlichen oder wissenschaftsgeschichtlichen Zwecken dienen (also natürlich auch Scherman's mustergiltiger „Or. Bibliographie" keine Konkurrenz machen) soll, und daß man kein Recht hat, ihn ausschließlich vom Standpunkte des Bibliographen aus zu beurteilen. Immerhin schien es mir angezeigt, daß die Bücher und Aufsätze, die er namhaft macht, nicht regellos nach freiem Belieben der Bearbeiter, sondern nach festen bibliographischen Grundsätzen verzeichnet würden, und so habe ich den Herren Kollegen, denen wir den Jahresbericht zu danken haben, ein bezügliches, auch Verlagsfirma, Format, Seitenzahl und Preis der Bücher berücksichtigendes Schema unterbreitet, mit der Bitte, sich tunlichst darnach richten zu wollen. Diese sind bereitwillig auf meine Absichten eingegangen. Wo ich bei der Prüfung der Teilberichte trotzdem noch Lücken, Wiederholungen oder Ungleichmäßigkeiten fand, habe ich persönlich nachzuhelfen gesucht, soweit ich ohne unverhältnismäßigen Zeitverlust (ich habe alles in allem doch gegen 20 Stunden auf diese Arbeit verwandt!) dazu im stande war. Auf diese Weise dürfte jetzt der Bericht nach der bibliographischen Seite hin auch strengeren Anforderungen genügen. Strengsten allerdings noch nicht. So haben, wie der bibliographische Fachmann vermutlich sofort mit Entsetzen! wahrgenommen haben wird, einige Bearbeiter — allerdings gegen meine Intention — von den Vornamen der Verfasser konsequent nur die Initialen gegeben, statt sie, wie es das bibliographische Gesetz (doch wohl noch immer?) will, genau so wiederzugeben wie sie auf den betr. Titeln stehen — von kleineren Mängeln zu schweigen! Aber einmal ist Vollkommenheit auf bibliographischem Gebiete bekanntlich überhaupt unmöglich und sodann gilt auch hier: „Practice makes perfect!" Der

nächstjährige Bericht wird, wie ich hoffe, wieder einige weitere Mängel abgestreift haben.

Was die vorliegende Leistung im übrigen anlangt, so läßt sie, da diesmal Beer viel eingehender geworden ist als seine Mitarbeiter, allerdings wieder das nötige Gleichmaß ihrer Teile vermissen. Aber unbedingte Proportionalität wird hier gleichfalls nie zu erzielen sein, und außerdem kann sich Beer darauf berufen, daß auf alttestamentlichem Gebiete, namentlich wenn man, wie er es mit Recht tut, auch die so wichtigen Grenzgebiete mit einbezieht, die Zahl der Publikationen viel größer und damit auch die Auswahl entsprechend schwieriger ist als auf den übrigen im Jahresbericht vertretenen Gebieten. Auch ist es wenigstens mir persönlich sehr recht, wenn das Alte Testament in unsrer Zeitschrift allmählich wieder eine größere Rolle spielt: schon wegen der zahlreichen christlichen und jüdischen Vertreter alttestamentlicher Disziplinen, die unsre Gesellschaft zu Mitgliedern hat. Jedenfalls habe ich es nicht für angebracht gehalten, Beer die Streichung größerer Partien seines so gewissenhaften Berichts zuzumuten und ihm auf diese Weise die Lust zu weiterer Mitarbeit gründlich zu verderben.

Nöldeke hat Protest dagegen erhoben, daß der Bericht pronoucierte Werturteile enthalte (s. seinen Brief ZDMG. 58, LXf.), und die letzte Allg. Versammlung hat ihm darin im großen und ganzen Recht gegeben. Das tue auch ich, möchte meinerseits aber doch nicht so weit gehen, den Berichterstattern, die doch bei ihrer nicht ganz leichten Aufgabe Vertrauen zu fordern berechtigt sind, die Unterdrückung schlechthin jeden Urteils zuzumuten, bin vielmehr der Ansicht, daß sie da, wo ihnen die Abgabe eines bestimmten — natürlich streng sachlichen — Urteils im Interesse ihrer Wissenschaft geboten erscheint, zu einem solchen auch berechtigt sein müssen, vorausgesetzt, daß sie es so eingehend begründen, als der ihnen zur Verfügung stehende Raum nur immer erlaubt, und daß sie im übrigen alle Verantwortung dafür übernehmen. Dieser Ansicht sind, wie ich von ihnen weiß, auch andre Mitglieder unsrer Gesellschaft, und schließlich denkt vielleicht auch Nöldeke über diesen Punkt nicht wesentlich anders. Ich habe mich aber diesmal in meiner Instruktion für die Herren Berichterstatter darauf beschränkt, sie kurz um strenge Sachlichkeit und Vermeidung scharfer Werturteile zu bitten. Obgleich die Befolgung dieser Vorschrift den temperamentvolleren unter ihnen nicht immer ganz leicht gefallen sein wird, so hat sich ihr doch, wie ich konstatieren zu können glaube, keiner entzogen.

Schließlich erwähne ich noch, daß sich seit der letzten Allg. Versammlung eine weitere Stimme gegen den Jahresbericht ausgesprochen hat (diese unter Befürwortung der bibliographischen „Übersichten“, die ich letztes Jahr zur Diskussion gestellt hatte), dagegen mehrere dafür. Näheres darüber ev. auf der nächsten Allg. Versammlung.

Der Redakteur.

## Aus Notwehr.

Zufolge Ankündigung der Herren Verleger (K. J. Trübner und Otto Harrassowitz[1]) werden demnächst „Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian Studies in Honour of the late Shams-ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana" erscheinen. Artikel Nr. XVI der auf 262, LXXXIV S. angegebenen, also völlig fertig gestellten „First Series" ist als „Horn, Paul, The Old Persian Inscriptions at Behistan, transliterated with philological annotations" bezeichnet. Zu der Verwendung dieses Aufsatzes in dem Memorial Volume habe ich erstens keine Erlaubnis erteilt, zweitens habe ich es überhaupt seiner Zeit abgelehnt, den mir übersandten „Rough Proof" vom 21. I. 03 (das Manuskript war im Dezember 1900 eingesandt) zu korrigieren. Statt meinen die Korrektur verweigernden Gründen nachzugeben, hat Herr Darab Dastur Peshotan Sanjana den Artikel in der verballhornten Form, die er ihm zu geben sich eigenmächtig erlaubt hatte, jetzt unkorrigiert von mir dem Memorial Volume eingefügt, während er ihn als ein Übungsbuch für Kandidaten des Sir Jamshedji Zoroastrian Oriental College in Bombay erbeten und erhalten hatte. Selbst wenn er an sich korrekt gedruckt erscheinen sollte — was ich nach dem „Rough Proof" sehr bezweifeln darf — so muß ich auch aus dem Grunde gegen seine Veröffentlichung protestieren, weil ich keine Gelegenheit gehabt habe, ihn inhaltlich bei der Korrektur zu revidieren und die Verbesserungen anzubringen, die das Jahr und Tag ungedruckt liegengebliebene Manuskript ganz natürlich erfordert haben wird.

Paul Horn.

[1] Herr Otto Harrassowitz teilt mir hierzu mit, daß er, ebenso wie Herr K. J. Trübner, an dem Vorgehen des Herrn Darab Dastur Peshotan Sanjana natürlich völlig unschuldig ist und daß er auf einen bezüglichen Brief Horn's hin den Verkauf des Bandes bis auf weiteres sistiert hat.

Der Redakteur.]

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

*Heller*, Bernard – Éléments, parallèles et origines de la légende des Sept Dormants. [Extrait de la Revue des Études Juives. Année 1904.] Paris, Durlacher, 1905.

*Sellin*, Ernst – Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Leipzig, A. Deichert, 1905. Mk. —,60.

*Apollinaristische Schriften syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister herausgegeben von Johannes *Flemming* und Hans *Lietzmann*. [Abhdlgg. d. K. Ges. d. W. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. Neue Folge, Bd. VII, Nro. 4.] Berlin, Weidmann, 1904. Mk. 8.

**Apollinaris von Laodicea* und seine Schule. Texte und Untersuchungen. Von Hans *Lietzmann*. I. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. Mk. 9.

*Ibn Ginnī*'s Kitāb al-Muġtaṣab herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Edgar *Pröbster*. [Leipz. semitist. Studien, hrsg. v. A. Fischer und H. Zimmern, I, 3.] Mk. 2,70.

Philosophi abessini edidit [et] interpretatus est Enno *Littmann*. [Corpus script. christ. orient., script. aethiop., ser. I, t. XXXI.] Parisiis: Carolus Poussielgue, Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1904. Mk. 5,60.

**Cimino*, Alfonso – Vocabolario italiano-tigrai e tigrai-italiano. Roma, Ermanno Loescher & Co., 1904. 8 lire.

*Erman*, Adolf – Die ägyptische Religion. Mit 165 Abbildungen. [Handbücher der Königl. Museen zu Berlin.] Berlin, Georg Reimer, 1905. Mk. 3,50.

The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with Introduction, Critical Apparatus, and Literal English Translation. Vol. III: The Epistles of S. Paul. Vol. IV: The Catholic Epistles and the Acts of the Apostles. The Apocalypse. Oxford at the Clarendon Press; London, Henry Frowde, 1905. 42 s. net.

---

*Studi Italiani di Filologia Indo-iranica diretti da Francesco L. *Pullé*. Anno VI. — Vol. VI. Firenze 1904. 20 lire.

*Winternitz*, M. – Geschichte der indischen Litteratur. Erster Teil. Einleitung und erster Abschnitt: Der Veda. [Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen. Bd. IX: 1. Halbband.] Leipzig, C. F. Amelang, 1905. Mk. 3,75.

*The Bṛhad-Devatā attributed to *Śaunaka*, a Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda. Critically edited in the original Sanskrit with an Introduction and seven Appendices, and translated into English with critical and illustrative Notes by Arthur Anthony *Macdonell*. Part I. II. [Harvard Oriental Series ed. . . . by Ch. R. Lanman vol. V. VI.] Cambridge, Massachusetts, publ. by Harvard University, 1904. Mk. 12,50.

**Bartholomae*, Christian – Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, Karl J. Trübner, 1904. Mk. 50.

*Die Gatha's des Awesta, *Zarathushtra*'s Verspredigten, übersetzt von Christian *Bartholomae*. Straßburg, Karl J. Trübner, 1905. Mk. 3.

Abgeschlossen am 23. 3. 1905.

# Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat?

Von

**Ed. König.**

Nicht nur für die Quellenkunde der vorderasiatischen Geschichte war es ein bedeutendes Ereignis, als im Jahre 1868 die Nachricht nach Europa gelangte, daß östlich vom Toten Meer bei dem Orte Dībān ein dreiundeinhalb Fuß hoher Basaltblock mit einer vierunddreißig Zeilen umfassenden Inschrift entdeckt worden sei, worin der moabitische König Mesa von seinen Kämpfen gegen die nordisraelitische Dynastie Omri und von seinen Bauten erzählt und so einen überraschenden Lichtstrahl auf die politischen Verhältnisse Palästinas um 850 v. Chr. wirft. Der Fund war als neues Material für die Entwickelungsgeschichte der Schrift auch für die allgemeine Kulturgeschichte von nicht geringer Bedeutung. Viele Federn gediegenster Kenner von Sprache und Geschichte des vorderen Orients setzten sich deshalb alsbald in Bewegung, um die Inschrift nach ihrem Wortlaut möglichst festzustellen, zu erklären, sprachlich und geschichtlich auszubeuten. Männer, wie Theodor Nöldeke und Albert Socin, standen dabei in erster Linie. Ihre Arbeiten sind durch Mark Lidzbarski in seinem „Handbuch der nordsemitischen Epigraphik“ (1898), S. 103 ff. 415 f. aufs neue am Original im Louvre revidiert worden, und auch der sorgfältige Artikel von S. R. Driver über „Mesha“ in der Encyclopaedia Biblica III (1902), col. 3040—3048 darf nicht unerwähnt bleiben.

Aber wenn nun jene Inschrift das späte Fabrikat eines Fälschers ist? Diese Frage ist im vorigen Herbst wieder von G. Jahn in einem Anhang seines Buches „Das Buch Daniel etc.“ (1904), S. 122 ff. — unter heftigen Vorwürfen gegen die Verteidiger der Echtheit jener Inschrift — bejaht worden. Da ich mich nun in meinen Vorlesungen und Schriften nicht mit verwundetem Gewissen auf die Inschrift berufen mag, jener Angriff noch nicht von anderer Seite her beurteilt worden ist, und ich zur Entkräftung der von Jahn vorgebrachten Einwände triftige Gründe beibringen zu können meine, so kann ich es nicht unterlassen, mich, wenn auch nur in möglichster Kürze, über diese Frage auszusprechen.

Zunächst nun das auch früher schon vorgebrachte formale

Argument, daß gerade von dem einzigen moabitischen Könige, den das A. T. erwähnt, eine Inschrift gefunden sein soll, kann ebensowenig schwer in die Wagschale fallen, wie die Bemerkung, daß „derselbe Schlottmann, der an die Echtheit der sicher unechten moabitischen Altertümer bis an seinen Tod geglaubt hat, auch der eifrigste Verteidiger des Mesasteins gewesen ist" (S. 135). Außerdem ist die Bemerkung, Mesa allein sei als König von Moab im A. T. erwähnt, auch nicht einmal richtig. Denn da sind auch Balak und Eglon als Könige der Moabiter genannt (Num 22 4 und Ri 3 12).

Wenden wir uns aber zur Prüfung dessen, was in sachlicher Hinsicht neuerdings gegen die Echtheit des Mesasteins eingewendet worden ist, so bezeichnet Jahn sein von dessen Schriftzügen hergenommenes Bedenken, als wenn „die Schrift auf dem Stein fast ganz eine Nachahmung der hebräischen Gemmen und Münzen sei" (S. 122), hinterher selbst als „wegen der Gewandtheit der Fälscher weniger überzeugend" (S. 134). Wie kann er ferner die Worttrennungspunkte für die Jugend der Inschrift auch nur irgendwie geltend machen wollen (S. 135)? Solche finden sich in den — erst nach der Auffindung des Mesasteins entdeckten — Sendschirli-Inschriften (1890) und in der Siloah-Inschrift (1880), die im 8. Jahrhundert, also nicht viel später als der Mesastein, entstanden sind. Aber „die inkonsequent gesetzten Striche als Interpunktionszeichen"! „Interpunktionszeichen sind in Inschriften — ja — unerhört" (S. 135). Indes, wenn die senkrechten Striche, die in der Mesa-Inschrift begegnen, wirklich einfach „Interpunktionszeichen" zu nennen sind, haben sie denn wirklich auch einfach keine Analogien? Die betreffenden Striche scheiden Satzglieder, Objekt und Apposition etc. (Zeile 3. [16 unsicher]. 30), oder Sätze (Z. 4. 6 etc.). Aber Jahn hat gar nichts davon erwähnt, daß Striche zwischen Subjekt und Apposition auch in einer Inschrift Aśurnaṣirpal's, der gerade auch im 9. Jahrhundert (885 ff.) regierte, sich finden, ganz abgesehen von den senkrechten Strichen, die in babylonischen Texten die Zeilenhebungen unterscheiden (Hub. Grimme, Psalmenprobleme 1902, S. 166; meine Stilistik etc., S. 336 f.).

Richten wir von hier aus unsern Blick auf das angrenzende Gebiet der Orthographie, so finden wir in *Diboni*, wodurch Mesa seine Abstammung aus einer dibonitischen Dynastie bemerken wollte, auch das erstere *i* durch den Vokalbuchstaben Jod angezeigt (Z. 1 f.). Gleich lautet das Urteil des Kritikers: „Mesa hat seinen Grundsatz, defektiv zu schreiben, hier vergessen". Derselbe Vorwurf kehrt bei Z. 22. 25. 32 wieder. Aber ob zu Mesa's Zeit im Moabitischen das Prinzip bestanden hat, gar keine Vokalbuchstaben anzuwenden, ist doch eben die Frage, und dies kann die Frage sein, weil auch sonst Texte, in denen Vokalbuchstaben vermieden zu sein pflegen, doch hie und da — hauptsächlich zur Charakterisierung von schwerer erkennbaren Formen — Vokal-

buchstaben zeigen. So werden z. B. in den Sendschirli-Inschriften „inlautende Vokale schon nicht selten durch Vokalbuchstaben ausgedrückt" (Nöldeke, ZDMG. 1893, S. 104; vgl. weiteres Material in meinem Historisch-kritischen Lehrgeb. II, 347).

So erklärt sich die Setzung des Vokalbuchstaben in דודה (Z. 12), חורנן (Z. 31 f.)[1] und בביתה (Z. 25), und wenn das pluralische Suffix in שעריה (S. 22) durch Jod angezeigt ist, „während gleich darauf מגדלתה geschrieben ist", so mußte der Kritiker bedenken, daß in der letzteren Form das ה auf den Plural hinweisen konnte. Aber die Erscheinung, daß das Fürwort für „ihn" und „sein" stets durch das ursprüngliche ה angezeigt wird, „ist ja auch Mache" (zu Z. 12).[2] Also hier, wo der Fälscher das im A. T. nur noch seltene (m. Lehrgeb. II, 345), weil aus dem alten *hu* stammende ה durch zufälliges Zutappen doch als die ältere Form getroffen haben müßte, bekommt er künstliche „Mache" vorgeworfen. Endlich in der Schreibweise מידבא (Z. 8) sieht Jahn das ה als Zeichen von *e* an, weil in einer phönizischen Inschrift aus Athen „הרנא als Eigenname mit der Beischrift *Ερηνη* (= *Εἰρήνη*)" vorkommt (Bloch, Phönizisches Glossar, S. 27; Lidzbarski, Handbuch, S. 261). „Die Bedeutung von מידבה (langsam fließendes Wasser) war dem Fälscher unbekannt". Aber hieß denn diese Stadt auch wirklich Mēdeba bei den Moabitern?[3] Wie, wenn wir in Moab einen einigermaßen dem Arabischen sich annähernden Dialekt voraussetzen müssen, wozu einige weiterhin zu besprechende Formen uns anleiten? Dann konnte diese Stadt Mādeba heißen. Das dialektisch noch im Arabischen vorkommende *māh*(*un*) „Wasser" konnte in diesem Namen schon

1) Finalbuchstaben sind bei der Reproduktion von Texten, in denen sie nicht gebraucht sind, zu vermeiden. Diese von mir schon lange befolgte Praxis werde ich auch in dieser Arbeit, und zwar auch da befolgen, wo Zitate von Autoren zu geben sind, die, wie z. B. auch Jahn, die Finalbuchstaben bei Wörtern der Mesa-Inschrift anwenden.

2) Durch solche „Mache" soll es auch geschehen sein, daß der Name des Helden דודו (1 Ch 11 12 und 2 S 23 9) in Z. 12 דודה geschrieben worden sei, so daß ausgesagt werde „und ich führte von dort den Helden Dodo gefangen". Nun ist aber Dodo gar nicht als „einer von den Helden Davids" an den erwähnten Stellen und überhaupt im A. T. (1 Ch 11 26), sondern nur als der Vater zweier Helden genannt, und wie hätte dieser Held aus Davids Zeit von Mesa nach Moab geführt werden können? (s. unten S. 250). — Über den moabitischen Gottesnamen דודה und die möglichen Aussprachen dieser Konsonanten siehe näheres in meinem Büchlein „Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels" (2. Aufl. 1903), S. 19. — Ein beweglicher Altar, wie er mit אראל aller Wahrscheinlichkeit nach gemeint ist (vgl. Jes 29 1 31 9), ist von Sellin in Ta'anakh gefunden worden (Abhandlungen der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse, L, IV: Tell Ta'annek 1904, S. 110; Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwickelung der Religion Israels, 1905, S. 36).

3) H. Winckler schreibt in „Die Zeitangaben Mesas" (in: Altorientalische Forschungen II, 1901, S. 401—407) gar „Mehedeba".

einst gesprochen werden, wie er später Mādeba lautete. Das ה konnte darin den *a*-Laut anzeigen, wie im minäischen Dialekt, der sich auch zu el-Oela im nördlicheren Arabien zeigt, z. B. אנתת *'anatāt* vorkommt (erörtert in meinem Buch „Hebräisch und Semitisch" 1901, S. 82). — Übrigens können die beiden oben erwähnten Namen דודה und חורנן nicht entscheiden, daß משע nicht die Aussprache *Mośa'* (LXX: *Μωσα*) meine, wie Jahn S. 124 f. behauptet. Denn diese Aussprache konnte ebenso als bekannt vorausgesetzt werden, wie die von מאב *Mo'ab*, und bei bekannten Wörtern ist der Vokalbuchstabe als unnötig weggelassen (vgl. mein Lehrg. II. 347. 355, auch מאב 501).

Betrachten wir die Inschrift nun weiter nach andern sprachlichen Gesichtspunkten, so erschallt uns über dieselbe aus dem Munde ihres neuesten Kritikers mehrmals die Zensur „unhebräisch" entgegen (bei Z. 3. 4. 6. 15 etc.). Nach ihm sollen die Moabiter durchaus den hebräischen Dialekt gesprochen haben. Welche unbegründete Voraussetzung! Im Gebiete von Moab konnte nicht bloß ein anderer Dialekt, als der hebräische, gesprochen werden, sondern war ja in der Tat ein anderer herrschend. Er unterscheidet sich vom Hebräischen durch die alte — im Hebräischen nur noch sporadisch auftretende — Endung *t* an der 3. sg. fem. Pf., durch den Verbalstamm *hiktaṭala* (Z. 11. 15. 19. 32 a b), durch das *n* in der Endung des Dual (außer צהרים in Z. 15) und des Plural, wo das *n* im Hebräischen wieder selten ist, und durch mehrere lexikalische Elemente: קיר „Stadt", אחז „einnehmen" eine Stadt (hebr.: לכד) und einige andere Wörter, die, obgleich sie im A. T. vorkommen, doch nicht die gewöhnlichen Prosa-Ausdrücke sind, nämlich חלם (Z. 6) „Nachfolger sein" (vgl. Jes 9 9): בקע (Z. 15), vom Hervorbrechen der Morgenröte gesagt (Jes 58 8, aber in der gewöhnlichen Prosa: עלה Gn 19 15 etc.): גברים „Männer" (ausnahmsweise im Hebr., wie in Jr 30 6 43 6 44 20) und — ?גברת (Z. 16) „Frauen" — רחמת „Weibspersonen" (Z. 17: Ri 5 30). — Übrigens das in dieser Reihe mit erwähnte „אחז, einnehmen" würde wegfallen, wenn mit Praetorius (s. oben, S. 34) in Z. 19 f. zu übersetzen wäre „und ich nahm 200 Mann, lauter geringe Leute, und brachte sie nach Jahaṣ und nahm es in Besitz". Aber wenn die Schreibweise ראשה, falls darin das sonst auch ראש geschriebene Wort für „Häuptling" ausgeprägt sein soll, von Praetorius auffallend genannt wird, so muß doch erwähnt werden, daß ראש im Sinne von „Haupt, Häuptling" gemäß den Nachweisen von Mark Lidzbarski (Handbuch der nordsemit. Epigraphik, S. 366) auch im Phönizischen mehrfach vorkommt, und steht denn nicht auch in der Mesa-Inschrift selbst (Z. 28) ראש mit der Bedeutung „die Häuptlinge von"? Der Buchstabe vor ש kann dort doch nicht א gewesen sein, so daß אש „Männer" gesagt gewesen wäre; denn der Stadt Dibon können nicht bloß 50 Männer zugeschrieben sein. Jedenfalls müßte, wenn ראש in Z. 20 „arm" bedeuten sollte, übersetzt werden

„alle seine geringen Leute". Aber sollte ganz Moab wirklich nur 200 Arme besessen haben? Außerdem wird diese neue Deutung durch das darauffolgende ואהזה verhindert. Denn wenn die kriegerische Aktion gegen Jahas schon vorher abgeschlossen gewesen wäre, wie Praetorius annehmen will, so wäre diese Stadt auch bereits erobert oder eingenommen gewesen und dann könnte nicht noch hinterher ausgesagt sein „und ich nahm es". Da kann eher der vorausgehende Satz „und Kemosch vertrieb ihn vor mir" (Z. 19) eine Vorausnahme des Schlußergebnisses sein, wie eine solche in den Worten „und ich sah meine Lust an ihm und seinem Hause, und Israel ging für immer zu Grunde" (Z. 7) enthalten ist.

Dieser so vom Hebräischen sich unterscheidende Dialekt der Landschaft Moab östlich vom Toten Meer hat demnach altertümlichere Endungen, die zum Teil im Aramäischen und zum Teil im Arabischen als die normalen festgehalten worden sind. Aber wenn wir den moabitischen Dialekt darnach als einen Verwandten dieser b e i d e n Ausprägungen des Semitischen ansehen könnten, so wird doch die Verwandtschaft des Moabitischen mit dem Arabischen durch folgende Eigenheiten entschieden: der Verbalstamm *hiḳṭaṭala* (= der sogenannten VIII. Form des Arabischen, obgleich der Verbalstamm *iḳteʿal* auch im Babylonisch-Assyrischen existiert)[1]; die Pluralendung *t* im Status absolutus (aramäisch: *ān*) und das Verbum חלפ = arab. *ḫálapha* „successit". Eine Nüance nach dem Arabischen hin konnte aber der Dialekt der Moabiter naturgemäß auch nach der geographischen Lage dieser Landschaft besitzen. Also ist es eine ohnmächtige Behauptung, wenn von den Formen ישבו (Z. 5), אלתחמ (Z. 11) und חלפ (Z. 6) gesagt wird: „Der Fälscher hat sein bischen Arabisch dazu verwendet, dem Stil fremdländischen Anstrich zu geben" (S. 125).

Ebensowenig ist damit ausgerichtet, wenn zu גברת „Frauen" (Z. 16) der ironische Ausruf „Freilich könnte dies spezifisch moabitischer Sprachgebrauch sein!" hinzugefügt wird. Denn erstens besteht doch die bloße Möglichkeit, daß im moabitischen Dialekt neben גבר „Mannsperson" auch die feminine Form גברת, die nicht einmal sicher von Jahn gemäß dem Hebräischen als *gebīröth* ausgesprochen worden ist, in der Bedeutung „Frauenspersonen" existierte. Zweitens aber gesellt sich als verstärkendes Moment noch die Tatsache hinzu, daß in Dialekten des Semitischen häufig eben dieselben Wörter verschiedene Schattierungen des Sinnes verkörpern: Man vergleiche nur z. B. hebr. הלך *halakh* „gehen" neben arab. *ḫálaka* oder *ḫálika* „zugrunde gehen"; hebr. מלך *malakh* „König sein" neben syr. *mᵉlákh* „raten"; hebr. שׂר *sar(r)* „Fürst" (gegenüber *mèlekh* „König") neben babylonisch-assyrischem *šarru* „König" (z. B. in R. F. Harper, The Code of Ḥammurabi 1904, p. 188).

1) Delitzsch, Assyrische Grammatik § 83; Assyrische Lesestücke (1900), S. X.

Ein anderes Grundgesetz des interdialektischen Bedeutungswandels im Semitischen ist in folgenden Worten verkannt: „צר (? Z. 23)[1] ist zwar bloß poetisch — er meint im Hebräischen — paßt aber zu der künstlich gemachten Sprache des Fälschers ebenso wie רחנית“ (Z. 17; S. 128). Es läßt sich aber — bekanntlich — durch viele Belege feststellen, daß Ausdrücke, die in dem einen semitischen Dialekt zum poetisch-rhetorischen Sprachschatz gehören, in einem andern Dialekt die Ausdrücke der gewöhnlichen Sprechweise sind. Man denke nur z. B. an hebr. אֱנוֹשׁ und aram. אֱנָשׁ! Eine vollständige Übersicht über die sogenannte dialectus poetica der Hebräer (d. h. ihr höheres genus dicendi) — mit Angabe aller Stellen — findet sich in meiner Stilistik, Rhetorik, Poetik (1900), S. 276 ff. Ebendeshalb kann nicht über נשמיה (Z. 28) „Gehorsam“ oder „ganz Gehorsam“, das als abstractum pro concreto anstatt „untertänig“ steht, gesagt werden, es sei „schlechtes Hebräisch“, sei aus Jes 11 14 genommen und „passe nicht in die Prosa“ (S. 131). Ebensowenig berechtigt ist es, in tadelndem Sinne zu bemerken: „Die רחנית (Z. 17) sind aus der poetischen Sprache (Ri 5 30) entlehnt“ (S. 129).

Jedenfalls also ist, da ein vom Hebräischen verschiedener Dialekt in der Landschaft Moab lebendig sein konnte, mit dem Verdikt „unhebräisch“ nichts gegen die Echtheit der Mesa-Inschrift ausgerichtet. Ebensowenig ist dies der Fall, wenn von עשתר (Z. 17) gesagt wird: „Die Form ohne Femininendung ist weder hebräisch noch phönizisch“. Muß die Form עשתר denn eines von beiden sein, um moabitisch sein zu können? Der in dieser Form enthaltene Name *'Aštar* kann ja formell an das עַתַּר *'Attar* anklingen, das im Minäo-Sabäischen verbreitet ist,[2] ganz abgesehen von der femininen 'Ištar der Babylonier-Assyrer. Im moabitischen Dialekt konnte ferner ein ebensolcher Usus betreffs der Artikelsetzung herrschen (vgl. הבנית זאת Z. 3), wie im Phönizischen (siehe alle Belege in meiner Syntax, S. 283, Anm. 1 und S. 402—406). — So kann auch am Ende der sechsten Zeile כרבר ז gestanden haben. Der Raum reichte vielleicht noch aus. — Die Moabiter können auch das Substantiv אֹבֶד oder ähnlich = „Untergang“ besessen haben (Z. 7), abgesehen davon, daß das eine von den beiden dort stehenden אבד der Infinitivus absolutus gewesen sein kann, wie Socin las.[3] — אחז „einnehmen, erobern“ (Z. 11. 14) konnte moabitisch sein, wenn es auch unhebräisch, unarabisch und unaramäisch war. — בֶּקַע konnte „Spaltung“ oder „Durchbruch“, nämlich der Morgenröte, bedeuten, und dafür konnte שחרת auch schon ein älteres

1) Jahn konjiziert dort als vorletzte Buchstabengruppe לַצָּרִים.

2) Allerdings da mit männlichem Genus (Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, 1904, S. 20).

3) Mitgeteilt von Ed. Sievers in seinen „Studien zur hebräischen Metrik“ (1901), S. 381.

Wort sein. Weder beruht jener Ausdruck auf „inkorrekter" Nachahmung von Jes 58 8, noch braucht שחרת aus Qh 11 10 genommen zu sein.

Gegen die Echtheit könnten vom sprachlichen Gesichtspunkt aus nur solche Erscheinungen entscheiden, die absolut einer späteren Zeit angehören müßten, oder unsemitisch, oder überhaupt sprachlich unmöglich wären. Untersuchen wir nun dieses Dreifache der Reihe nach!

„Das zusammengezogene שת (Z. 2 u. 8) statt שנת ist eine spätaramäische und phönizische Form" (S. 124). Das scheint ja sehr gravierend zu sein. Aber man bedenke, wie die Sache wirklich liegt, und auch, wie ihre Kehrseite aussieht! Nach Lidzbarski's umfassenden Zusammenstellungen (Handbuch etc., S. 379 f.) tritt שת im aramäischen Inschriftenmaterial nur einmal als Status constructus, im Neupunischen einmal als Status absolutus, im Phönizischen aber häufig als Status constructus neben שנת auf. Strenggenommen also hätte der Verfertiger der Mesa-Inschrift, indem er שת zweimal als Status absolutus setzte, die eine neupunische Stelle nachgeahmt. Welche Unwahrscheinlichkeit ist nun die größere? Die ebenerwähnte, oder die, daß die kontrahierte Form auch schon früher im moabitischen Dialekt — und weiterhin — gesprochen wurde?[1]) — Daß אש (*'iš* Z. 13) als Status constructus pluralis neben אנשי stehe, erklärt Jahn für „unerträglich" (S. 128). Aber er bemerkt ja selbst, daß die Existenz des letzteren Wortes unsicher sei, und die Buchstaben נשי sind in der Ausgabe der Inschrift von Smend-Socin als undeutlich überpunktiert, und Lidzbarski bietet in seiner Ausgabe sogar [?]אנשי. — Sodann ריח „Anblick" (Z. 12) braucht nicht erst nach dem ראית von Qh 5 10 Kethīb gebildet zu sein. Jene Form kann nicht mit irgendwelcher Bestimmtheit eine „sehr späte und vulgäre" (S. 127) genannt werden. Denn es ist ein Irrtum, daß die lautlichen Vorgänge, wie Übergehung des Spiritus lenis, erst spät eingetreten seien. Wie spät denn erst hat man Aussprachen, wie מלאכה *m$^{e}$lakha* statt *mal'akha* bevorzugt?[2]) Ob in Moab

1) Auch im Babylonisch-Assyrischen treten ja neben Formen mit *n* auch Formen auf, in denen dieser Nasenlaut mit dem folgenden *t* zusammengesprochen ist: z. B. findet sich *ša-na-tim* in den Hammurabi-Gesetzen (Kol. XVI, Z. 39; bei R. F. Harper, The Code of Hammurabi. 1904, p. 32. 189), aber daneben auch schon in diesem alten Text oft *šattu* etc. (Kol. X, Z. 62 etc.).

2) Vgl. weiter mein Lehrgebäude II, 465. 471 f. 480 f.: wann wurde z. B. *za'ath* zu *zōth*, זאת (Mesa-Inschrift, Z. 3)? Wurde *re'ūth* „Freundschaft, Freundin" erst spät zu Ruth? Die Lautprozesse können weder zeitlich auf eine späte Periode noch örtlich auf ein bestimmtes Terrain eingegrenzt werden. Deshalb ist es auch unrichtig, wenn die Erleichterung der Kehlkopflaute, wie sie an den Galiläern bespöttelt wurde ('Erubin 53 b), für „spezifisch babylonisch" ausgegeben wird (Delitzsch, Dritter Vortrag über Babel und Bibel, 1905, S. 11). Da es sich beim galiläischen Dialekt auch nach den im Talmud verspotteten Proben um eine Mischung von Hebräisch und Aramäisch handelt, so ist auch

sich überhaupt eine Volkssprache und eine Schriftsprache unterschied, wissen wir ja auch nicht. — הלחתני (Z. 11. 15. 19. 32 a b) „ist der Form nach arabisch, der Bedeutung nach aber hebräisch; denn die 8. Form bedeutet im Arabischen nicht „kämpfen" und kommt erst im Neuhebräischen vor" (S. 127). So? Das Moabitische des 9. Jahrhunderts könnte für diese sogenannte 8. Form von לחמ nicht die Bedeutung „kämpfen" besessen haben? Dies ist unbestreitbar möglich, dagegen das Neuhebräische, auf dessen Konto Jahn das הלחתני des Mesasteins setzen will, hat gar nicht diesen Verbalstamm *hiktaṭala*, sondern *hitkaṭṭal*: התלחם „streiten".[1])

„In אסחביהמ (Z. 18) ist das Nominalsuffix der 3. plur. an das Verbum angehängt! Etwas Ähnliches ist dem aramäischen Bearbeiter des Buches Daniel passiert, welcher 5 6 das Pluralsuffix des vorhergehenden זִיוֹהִי auch an das folgende Verb שְׁנוֹהִי anhängt, wo es nicht nur falsch, sondern auch überflüssig ist" (S. 129). Aber das Jod, das von Smend-Socin in ihrer Ausgabe gesetzt wurde, ist unsicher. Lidzbarski und Driver bieten statt dessen einen Worttrennungspunkt: המ . ואסחב. Dann wäre aber dies der einzige Fall, wo das Objekt durch das Pronomen separatum ausgedrückt wäre.[2]) Nun berichten aber Smend-Socin über den Textbestand dieser Stelle dieses: „Von dem auf יהוה folgenden Worte sind in Revue archéologique bloß die Buchstaben ר und המ, später erst in La stèle de Dhiban המ . ואסחב gelesen worden. Auch auf unserer Photographie präsentiert sich die Lesart so, daß vor dem Suffix ein sehr großer Punkt zu sein scheint. Dieser stünde jedoch etwas zu hoch. Bei näherer Untersuchung ergab sich, daß zwischen ב und ה ein י steht. Selbst auf dem Stein und dem Baseler Abklatsch ist dieser Buchstabe zu erkennen." Jedenfalls sind die Striche dieses Buchstaben Jod aber doch so undeutlich, daß Lidzbarski, wie bemerkt, statt dessen wieder bloß einen Trennungspunkt gesetzt hat. Nun muß man sich an die Gestalt des Jod erinnern, wie sie im Mesa-Alphabet ist: nämlich . Sie kann leicht mit den Strichen des Aleph-Zeichens ( ) verwechselt werden. Wenn nun die darauffolgende Strichgruppe nicht als  (= ה), sondern als  (= ת) gelesen

---

z. B. an die Erleichterung der Kehlkopflaute zu erinnern, die im Fellīḥī beobachtet wird (mein Lehrgebäude II, 459. 481 und „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen" 1905, S. 75).

1) G. Dalman, Neuhebräisch-aramäisches Wörterbuch (1901), S. 206 a.

2) Die Spuren der Ersetzung des Pron. suffixum durch das Pron. separatum im Semitischen sind in meiner Syntax § 20 gesammelt. Übrigens das auch wieder von Jahn als Schreibfehler betrachtete שְׁנוֹהִי Dn 5 6 ist kein solcher, sondern שְׁנוֹ „sie veränderten sich" + הִי, wie ja בְּנָהִי Esr 5 11 existiert, und in *šenōhi* vertritt das suffigierte Pronomen den Dativ, wie in § 21 meiner Syntax aus dem Hebräischen, Arabischen, Assyrischen und Äthiopischen belegt worden ist.

werden könnte, so würde die Lesart אתנ *oṯam* (eos) lauten. Ehe ich dies aber für mehr als eine unsichere Vermutung ausgebe, will ich mir die Originalunterlagen des Textes erst selbst ansehen. — Hinter „macht euch jeder eine Zisterne!“ können die Worte ואנכ כרתי המכרתת (Z. 25) bedeuten: „und ich schnitt ein den Einschnitt“ (Smend-Socin und Driver), d. h. den Graben (vielleicht den Festungsgraben, vgl. חֲרוּץ Dn 9 25), „für (den Ort) Ḳorcha durch Gefangene aus Israel“. Man kann auch mit Lidzbarski (Handbuch etc., S. 299) die Anfrage wagen, ob „ich fällte (= ließ fällen) das Bauholz etc.“ gemeint sei. Aber Jahn bemerkt: „מִכְרֶתֶת ist im Neuhebräischen ein grammatischer Ausdruck für das von der Verbindung „„abgeschnittene““ nomen absolutum. Mesa scheint es in der Bedeutung „„Einschnitt, Graben““ zu setzen“ (S. 130 f.). Daß auch diese Flucht ins neuhebräische Gebiet nicht nötig ist, dürfte hinreichend wahrscheinlich sein. Übrigens habe ich, soviel ich mich besinnen kann, nur die maskuline Form מכרת *mukraṯ* als Terminus technicus für Status absolutus gelesen (Diḳdūḳē ha-ṭe'amīm § 37 etc.).

Als „schlecht semitisch“ oder gar „unsemitisch“ sind folgende Erscheinungen hingestellt. Die Satzfolge „weil er mich errettet . . . und weil er mich hat blicken lassen etc.“ (Z. 4) soll „durchaus unhebräisch und unsemitisch“ sein. Nun heißt es aber doch „weil er den Altar des Ba'al niedergerissen und weil er die darauf befindliche Aschera niedergehauen hat“ (Ri 6 30), und viele Stellen dieser Polysyndese gibt meine Syntax § 373 d (wozu noch 1 S 22 17 a und 1 K 18 27 a zu fügen sind) und § 381 l. — „Statt כי יאנפ (Z. 5) ist in der Erzählung besser כי אנפ zu schreiben“. Aber es handelt sich um den andauernden Grund einer „viele Tage“ dauernden Demütigung der Moabiter, und ein analoger Fall ist z. B. כי ינחם „weil er bereute“ (Ri 2 18 b; andere Stellen sind gesammelt in meiner Syntax § 153 u. 154). — Bei אחז את נבה על ישראל (Z. 14) kämpft Jahn wieder gegen „das Fabrikat eines Fälschers, der von hebräischer oder überhaupt semitischer Syntax keine Ahnung habe“, weil es ihm „zweifellos“ ist, daß der Fälscher den Sinn von Nöldeke's und Smend-Socin's Übersetzung „nimm Nebo Israel ab!“ habe ausdrücken wollen. Aber weshalb soll nicht der natürliche Sinn „nimm Nebo in Besitz gegenüber Israel!“ [1]) den Worten gelassen werden? Aber der scharfsinnige Kritiker hat sogar dies ausgespäht, daß das italienische „prende Nebo all[’] Israel“ der Satz war, der dem Fälscher vorschwebte. Er meint, daß der italienische Dativ all’ in den Konsonanten על stecke (S. 137). Indes warum wäre denn dann der italienische Dativ al oder all’ nicht auch in „dem Kemoš“ (Z. 3) beibehalten worden? Aber der Artikel kann ja weder vor Israel noch vor Kemóš vorausgesetzt werden, so daß italienisches all’ oder al als Original vorausgesetzt werden könnte.

1) Driver: „Go, take Nebo against Israel!“

Daß die Worte כל העמ [מ]הקר (Z. 11 f.) eine Härte enthalten, haben natürlich auch andere Exegeten längst gesehen. Aber das eingeklammerte מ ist unsicher, und wenn anstatt seiner ein ב beabsichtigt gewesen wäre, würde die Härte nicht existiert haben. Außerdem vergleiche man מַר מִדְּלִי (Jes 40 15), parallel zur Status constructus-Verbindung, und andere Fälle, wo מן den Status constructus ersetzt, in meiner Syntax § 278 a—d! Übrigens können jene Worte der Mesa-Inschrift in ihrem Satzzusammenhang bedeuten „und ich tötete alles Volk aus der Stadt weg". Überdies von den Worten „durch Gefangene aus Israel" (Z. 25 f.) kann nicht gesagt werden, daß sie „ebenso schlecht" seien, wie die aus Z. 11 f. besprochenen Worte. Beide Ausdrucksweisen stehen nicht auf der gleichen Stufe, weil der Name des Volkes Israel auch das von diesem bewohnte Land bezeichnet. Dies ist ja der Grund, weshalb Volksbezeichnungen nicht selten als Feminina konstruiert wurden (meine Syntax § 248 d—f). — Über „sieben Tausend von Männern" (מגברנ Z. 16) wird das Urteil „Mesa kann die Zahlwörter nicht konstruieren" ausgesprochen (S. 137). Aber hinter Zahlwörtern wird der Genetiv häufig durch מן ausgedrückt (meine Syntax § 278 a). Außerdem hat Lidzbarski אלפנ גברנ, und zwar beide Wörter mit unsicherem Schlußzeichen gelesen.

Wenn בנ דדנ (Z. 31), wovon Lidzbarski nur בנ und auch dieses mit überpunktiertem, also zweifelhaftem נ gibt, sicher wäre, so würde der Singular בנ statt בני nicht „ohne Parallele" (S. 132) sein. Denn abgesehen von בֶּן־נֵכָר (Gn 17 27; Onḳelos: בני עַמְמַיָּא) etc., ist gerade bei den Gentilicia der individualisierende Singular sehr häufig (meine Syntax § 256 a—e), und „im Assyrisch-Babylonischen wird von Gentilnamen kein Plural gebildet".[1]) Dann enthalten auch die Worte „Der Singular vor dem — von Jahn vorausgesetzten בני דדנ — ist nicht zu rechtfertigen; die äußerst wenigen Beispiele des A. T. dafür (Ges. Gram. § 147, Nr. 7) sind wohl inkorrekt. So ist statt ענה איים (Jes 13 22) sicher ענו zu lesen, was klar ist, wenn man die vier Verbalplurale in V. 21 vergleicht" — eine von Jahn erst selbst geschaffene Schwierigkeit und eine Verkennung der grammatischen Analogie. Denn die Disgruenz in bezug auf den Numerus von Subjekt und Prädikat reicht weit im Hebräischen etc. (meine Syntax § 348 e—v).

„Die Konstruktion von נשא [nehmen] mit ב und folgendem Stadtnamen ist beispiellos" (Z. 20). Aber ב vertritt auch das lateinische „in" mit feindlichem Sinn, wie sich z. B. in den Worten „während er gegen mich (בי Z. 19) kämpfte" zeigt. Deshalb konnte diese Präposition auch vor einem Stadtnamen, der ja auch die Einwohner repräsentiert, gebraucht werden, und ב steht ja in diesem Sinne tatsächlich z. B. auch in dem Satze „und ich kämpfte gegen

1) P. Jensen in ZDMG. 1894, S. 439, Anm. 3.

die Stadt" (בקר Z. 11). Also konnte in Z. 20 gesagt werden „und ich brachte sie gegen Jahas". Hierzu sei sogleich gestellt, daß „באסרים (Z. 25) statt ביד א' als schlecht stilisiert" bezeichnet wird (S. 131). Aber man erinnere sich z. B. nur an die Worte „des Blut soll durch den Menschen (באדם Gn 9 6) vergossen werden" und an die vielen analogen Fälle,[1]) und man wird den Grad der Richtigkeit jenes Urteils von Jahn ermessen können. Daß jenes באסרים aus dem italienischen „pei cattivi (durch die Gefangenen)" abzuleiten sei (S. 137), ist also willkürlich. — Die von Jahn mit Smend-Socin in Z. 16 gelesene Präposition בם war nach ihm „bei den Weibern, Mädchen und רחבת zu wiederholen" (S. 128). Aber ich habe der Frage, inwieweit Präpositionen vor mehreren nomina recta nicht wiederholt werden, eine besondere Untersuchung gewidmet (Syntax § 319 l m), und dort wird der Leser auch sogar solche Fälle finden, wo die Präposition vor einem ersten und zweiten nomen rectum wiederholt und doch vor dem dritten, oder dritten und vierten fehlt.

„Der König von Moab würde schwerlich sagen: ich nahm von Moab zweihundert Mann" (Z. 20). Aber auch die Frage, in welchem Umfang das zu erwartende Pronomen durch ein entsprechendes Substantiv ersetzt wird, ist von mir nach vielen Richtungen hin verfolgt worden (Syntax § 4 f. und noch mehr in meiner Stilistik, S. 143 5 ff. 153 35 ff. 247 28 ff.). Da finden sich genaue Analogien sowohl zu dem oben zitierten Satze (Z. 20), als auch zu der Ausdrucksweise „ich baute das Haus des Königs" (Z. 23). Also das Urteil „der wirkliche König hätte gesagt: ich baute mein Haus, oder ich baute mir ein Haus, wie Salomo's Palast „sein Haus" (1 K 7 1. 8) heißt" beruht nur auf Ignorierung meiner Untersuchungen. Ein verwandter Fall ist dieser. Zu den Worten „ich nahm ihn, um (ihn) zu Dibon hinzuzufügen" (Z. 20 f.) wird bemerkt: „Ein guter hebräischer Schriftsteller hätte den Infinitiv schwerlich ohne Suffix gesetzt" (S. 130). Aber abgesehen von der auch da wieder auftauchenden Identifizierung von Hebräisch und Moabitisch, ist nicht berücksichtigt, daß das sogenannte logische Objekt — auf psychologisch leicht erklärliche Weise — sehr häufig fehlt (Syntax § 2 und noch mehr in Stilistik, S. 114 22 ff. 115 8 ff. 181 6. 20 194 6 ff.). Die sehr oft auftretende Übergehung des selbstverständlichen Subjekts eines Kontextes, die an den soeben zitierten Stellen zugleich mit behandelt ist, würde die Ausdrucksweise „denn Trümmer" (nämlich war es, das direkt vorher genannte Bēth Bamōth Z. 27) erklären, wenn nicht dieses Subjekt „es, הוא" oder eine andere Vervollständigung von ירד in der jetzt unleserlichen Nachbarschaft einstmals folgte. Etwas Ähnliches, wie die häufige Übergehung des logischen Subjektes, ist ferner die Übergehung eines im Kontext selbstverständlichen Genetivs, und darnach kann man den Satz „Ganz

1) Brown-Driver-Briggs, Hebrew-English Lexicon, p. 89 b.

Dibon war Gehorsam" ist schlechtes Hebräisch statt „mein Gehorsam" (משׁמעתי) auf den Grad seiner Richtigkeit beurteilen. „Gehorsam von mir" verstand sich im Zusammenhang jener Worte von selbst. Auch das, was man einen logischen Vokativ nennen kann, ist von mir in weitem Umfang nachgewiesen worden (Stilistik, S. 243 33 ff.).

In das Gebiet der Stilistik gehören mehr oder weniger auch folgende Erscheinungen: „בר איז" (Z. 24) ist falsche Wortstellung". Nun soll dort aber der Begriff Zisterne betont sein, und in solchen Fällen kommt das dem Subjekte nachfolgende *'aiin* auch im Hebräischen oft vor (die ganze Stellenreihe findet man in meiner Syntax § 338 n). Wenn ferner neben vielen „und ich" (ואנכ) auch das asyndetische „ich" begegnet (אנכ Z. 26 f.), so notiert der Kritiker „als „fehlend", und doch beginnt bei den betreffenden drei Stellen der Asyndese die Besprechung eines relativ neuen Unternehmens. — Die Worte „in meinen Tagen sprach er so" (Z. 6) sollen „zumal als selbständiger Satz, sehr überflüssig und seltsam" sein. Aber hinter den Worten „auch er sprach: ich will Moab demütigen" ist der Satz „in meinen Tagen sprach er so" ein ganz begreiflicher Ausdruck der Entrüstung oder einfach eine emphatische Bemerkung darüber, daß der Feind jene Androhung in der Regierungszeit von Mesa selbst zu äußern gewagt hatte. — Unter den Gesichtspunkt der unpassenden Wortwahl würden folgende Mängel der Mesa-Inschrift fallen, wenn sie mit Recht geltend gemacht worden wären. Die Redensart „Er ließ mich — mit Lust oder Schadenfreude — auf meine Hasser sehen" (Z. 4) wird „hier und noch mehr in Z. 7 unpassend angewendet", bemerkt Jahn. Aber dafür gibt es keinen objektiven Grund. Jahn meint zwar, daß „kein semitischer Schriftsteller so, sondern etwa wie in Ps 18 49 sagen würde: er errettete mich von meinen Feinden und erhob mich über meine Widersacher" (S. 125). Indes dies heißt nicht viel mehr, als nach subjektivem Geschmack urteilen. — Bei der Aufzählung der Klassen seiner Kriegsgefangenen soll hinter Männern und Frauen die Erwähnung von — gewöhnlicheren — Weibspersonen (רחנית Z. 17) „ganz unpassend" sein (S. 129). — „Statt „„Straße über den Arnon"" (S. 26), wie Nöldeke übersetzt, erwartet man „„Brücke"", wofür dem Fälscher vielleicht die Vokabel fehlte" (S. 131). Aber es ist doch eben die Frage, ob es eine erhöhte und irgendwie festgemachte Furt von mächtigen Felsblöcken, oder ob es eine Brücke war. — „Ein Schaustück für Kemóš und Moab" (Z. 12) wird eine „seltsame Zusammenstellung" genannt, und doch wurde natürlich zuerst der Nationalgott und dann die Nation genannt, und weshalb nicht beide erwähnt werden sollten, kann nicht begründet werden. — Schließlich nimmt der Kritiker dem Verfasser auch noch das als eine „Ungeschicklichkeit" übel, daß er kurz hintereinander die Ausdrucksweise „inmitten = in der Stadt" gebraucht hat (Z. 23 f.).

Auf der Grenze zwischen formellen und sachlichen Bedenken liegt die Bemerkung, es sei unpassend, daß der König Mesa sich mit der Nisbe (= Gentilicium) seines Heimatsortes oder seiner Residenz als „der Diboniter“ (Z. 1 f.) bezeichne (S. 124). Aber konnte er nicht mit Recht und gutem Grund auf den Ursprung seiner Dynastie und den Ausgangspunkt seiner Herrschaft hinweisen wollen? Auch in der babylonischen Königsliste sind ja die Dynastien von Šisku, von Paše, von Seeland usw. unterschieden,[1]) und bei den Ägyptern ist z. B. von dem Äthiopen Sabakon oder von den Herrschern aus Saïs die Rede (Herodot II, 152. 169 f.). — „Die Zahl dreißig (Z. 2) ist eine runde und schwerlich eine historische“. Aber „dreißig“ ist nicht so einfach ein numerus rotundus, wie z. B. „zehn“,[2]) oder wie „vierzig“ (Z. 8) und „hundert“ (Z. 29) sind. Außerdem werden diese sogenannten runden Zahlen auch in echten Texten angewendet und von uns allen gebraucht. Folglich konnten sie auch in der echten Mesa-Inschrift verwendet werden. Ebensowenig kann in bezug auf „fünfzig Häuptlinge“ (Z. 28) einfach gesagt werden, daß die Angabe „keine historische“ sei. — „Er errettete mich von allen Königen“ (Z. 4) ist „auffallend“. „In der Inschrift wird bloß einer genannt.“ Aber war denn der Kriegszug, von dem in dieser Inschrift die Rede ist, der einzige, den Mesa führte?

„„Und er wohnte darin in seinen Tagen und in der Hälfte der Tage seines Sohnes“ (Z. 8) gibt eine höchst seltsame historische Notiz. Dieselbe hätte nur Sinn, wenn ʿOmri sich auf den Altenteil zurückgezogen hätte. Israel als Subjekt zu ergänzen, ist Ausdruck der Verlegenheit und wäre unerträglich hart“, bemerkt Jahn S. 126. Aber weil in der vorhergehenden Zeile 7 sowohl ʿOmri als auch Israel erwähnt ist, so konnte dieses als das logische Subjekt von „wohnen“ um so leichter gedacht werden, da Israel die Untertanenschaft von ʿOmri bildete. — Daß der Satz „und es — Israel — wohnte darin“ eine „unerträgliche Härte und Unverständlichkeit des Ausdrucks“ enthalte, kann ich nicht mit Paetorius (s. oben, S. 33) finden. Ein wirklicher Anlaß, die von ihm vorgeschlagene Übersetzung „und legte eine Besatzung hinein“ (*u̯ai̯i̯õšeb*) oder „und es lag eine Besatzung darin“ (*u̯ai̯i̯ešeb*) zu wählen, liegt also nicht vor. Außerdem ist die Deutung des Verbum ישב, die in diesen Übersetzungen gewählt wird, allerdings nicht einfach unmöglich, weil auch sonst Verba einen spezifischen oder technischen Sinn bekommen haben (vgl. בּוֹא „auf die Wache ziehen“ und sein Gegenteil יצא in 2. Kön. 11, 5 ff.), aber irgendwie wahrscheinlich können jene Übersetzungen nach meinem Dafürhalten nicht genannt werden. — Wäre ferner die Aussage von Z. 8 wirklich eine so seltsame, wie

1) Keilinschriftliche Bibliothek II, S. 272 ff.

2) Vgl. die umfassende Sammlung der runden Zahlen aus Literaturen und Inschriften in meiner Stilistik, S. 51—56.

Jahn sagt, so würde eine solche historische Notiz bei einem Späteren, einem Fälscher doch noch viel weniger begreiflich sein. Übrigens hat Jahn das nicht beachtet, was H. Winckler in seinen Altorientalischen Forschungen II (1901), S. 403—407 über Mesa-Inschrift. Z. 8 vorgetragen hat. Er überschüttet zuerst die auch von Jahn gegebene Übersetzung „und die Hälfte der Tage seines Sohnes" mit Spott. Denn 'Omri habe 11 Jahre und Ahab 22 Jahre regiert. Folglich enthalte jene Angabe nur 20—22 und nicht 40 Jahre, wie dahinter angegeben sei. Die Aufrichtung der Siegessäule habe auch nach Verlauf der Hälfte von Ahab's Regierungszeit stattgefunden haben müssen, und diese Hälfte hätte ja dem Moabiterkönige nicht schon damals bekannt sein können. Deshalb findet er in Z. 8 diesen Sinn: und er [Winckler meint wohl: Israel] saß darinnen seine Tage und die Zahl der Tage seiner Söhne (S. 406), und diese Auffassung wird von Winckler auch in „Die Keilinschriften" etc. (1903), S. 253 vertreten.

Nicht alle Argumente, die Winckler da vorgebracht hat, sind vollgewichtig. Denn zunächst ergibt es sich nicht aus der Inschrift, daß diese nach der Vertreibung Israels aus dem Lande (d. h. der Umgegend) von Mādeba (Z. 8) aufgestellt worden sei (Winckler, S. 403). Diese Vertreibung der Israeliten kann eher stattgefunden haben, als Mesa 'Aṭarot in Gad zerstörte usw. (Z. 11 ff.). Die Zurückeroberung von Mādeba kann den Anfang der Siege Mesa's gebildet haben, wie sie ja auch in der Inschrift zuerst erzählt wird. Mādeba kann, obwohl es nördlicher als 'Aṭarot usw. lag, doch durch einen glücklichen Handstreich gleich zuerst in die Hände der Moabiter gefallen sein. Aber der runde Charakter der Zahl vierzig würde allerdings wirklich allzusehr geltend gemacht werden, wenn wirklich bloß die 11 Regierungsjahre 'Omri's und die Hälfte der 22jährigen Regierungszeit Ahab's gemeint wären. Deshalb denke ich allerdings auch, daß חצי in Mesa-Inschrift Z. 8 den Sinn von „Betrag" besitze, und dieser Sinn kann so entstanden sein. Das Verb חצה heißt ursprünglich „teilen" und könnte dann etwa „abgrenzen" bedeutet haben. Darnach hieß das Nomen חצי zuerst „Teil", und man kann sich denken, wie dieser Ausdruck dann zunächst soviel wie „Betrag" bedeuten konnte. Denn auch z. B. in der deutschen Aussage „der oder jener besitzt einen schönen Teil" gewinnt dieser Ausdruck den Sinn von „Betrag". Dies könnte im moabitischen Sprachgebrauch um so mehr eine Parallele besessen haben, wenn מספר „Zahl", wie es nach den überlieferten Trümmern seines Schrifttums der Fall ist, dort nicht existiert hat. Erst später und anderwärts konnte חצי den Sinn von „Teil *κατ' ἐξοχήν*" = „Hälfte" bekommen.[1]) Die weitere Behauptung von Winckler aber,

1) Diesen Sinn „Hälfte" besitzt חצי durchaus im Buche Daniel. Nämlich Winckler hat in „Die Keilinschriften und das Alte Testament" (1903), S. 284 behauptet, in Dan 9 27 sei nicht die Hälfte der siebzigsten Woche gemeint,

daß in Z. 8 nicht „sein Sohn", sondern „seine Söhne" gemeint sei, ist nicht wahrscheinlich. Denn das bestreite ich allerdings nicht, daß mit בנה auch der suffigierte Plural gemeint sein könne, aber der Ausdruck „und an seinem Hause sah ich meine Lust" verlangt es nicht, über Ahab's Tod bis zu Jehu's Vernichtung der 'Omriden (842) fortzuschreiten, und die vorhergehende Aussage „und dann folgte ihm ('Omri) sein Sohn und auch er sprach usw." (Z. 6), was Winckler nicht in Betracht gezogen hat, spricht gegen die pluralische Fassung von בנה in Z. 8. Um die runde Zahl 40 (Z. 8) zu verstehen, genügt es, wenn Mesa nach dem Tode Ahab's (2. Kön. 1, 1; 3, 5) gegen Israel vorging und auch Ahab's Söhne gegenüber siegreich war.

Die Aussage sodann, daß Israel in den Tagen Mesa's „für immer zugrunde ging" (Z. 7), ist freilich „eine starke und unhistorische Übertreibung" (Jahn, S. 126). Aber konnte diese Hyperbel leichter in der Zeit Mesa's unter dem vernichtend scheinenden Eindruck seines Sieges angewendet werden, oder in der späten Zeit eines Fälschers, nachdem der anfängliche Schein wieder verblaßt war?

Eine besondere Gruppe von sachlichen Einwänden wird von Jahn teils aus der Übereinstimmung und teils aus dem Widerspruch mit dem althebräischen Schrifttum hergenommen. Wenn ein Moment vom Inhalt der Mesa-Inschrift mit der althebräischen Literatur zusammenstimmt, wird sofort dekretiert, daß es aus ihr entnommen sei und deshalb als wertlos taxiert.

Von der „Mauer am Hügel" wird, wie in Z. 21, so auch in 2 Ch 27 3 gesprochen. Also soll der Fälscher aus dieser alttestamentlichen Stelle geschöpft haben. Aber kann es nicht auch in dem Orte Ḳorcha eine „Mauer am Hügel" gegeben haben? Geradezu lächerlich wird diese Entlehnungstheorie, wenn gesagt wird, der Fälscher sei auf die Erwähnung der bei einem Festungsbau doch selbstverständlichen Tore (Z. 22) dadurch geführt worden, daß in jener alttestamentlichen Stelle auch vom Torbau die Rede sei.

---

sondern der Ausdruck חצי bedeute da „Summe", und es sei der Gesamtverlauf des Lustrums von 526—521 gemeint. Aber diese Meinung wird durch den Wortlaut von Dan 7 25 (12 7) „eine Zeit und Zeiten und chaṣī von Zeit" unmöglich gemacht. Denn wenn חצי hier „Betrag oder Zahl" heißen sollte, so wäre dahinter der Plural „Zeiten" gesetzt, und wo ist denn auch der geschichtliche Beweis dafür, daß Kambyses ein Lustrum lang (526—521) „die Opfer abgeschafft habe" (Keilinschriften etc. 1903, S. 291)? Winckler freilich legt (a. a. O., S. 287) das Buch Hesekiel „in die Zeit nach der Rückkehr Scheschbazzar's" (Esr. 1, 8), läßt dann in Hes. 17, 15 den Scheschbazzar gemeint sein, läßt diesen sich mit Ägypten verbünden und dann beim Ägypterzug des Kambyses abgesetzt werden, wonach dann Kambyses den Kultus in Jerusalem abgeschafft habe. Auf diese Weise kann man freilich leicht in die Geschichte eingreifen. Noch weiter ist von mir darüber in „Altorientalische Weltanschauung und A. T." (1905), S. 23 gehandelt worden.

Andererseits soll es für den Verfasser der Mesa-Inschrift arg gravierend sein, wenn er „sich mit der biblischen Überlieferung in Widerspruch setzt" (Z. 9). Und der vorausgesetzte späte jüdische Autor der Inschrift soll dies getan haben? Der hat es leichter getan? Ebendasselbe gilt im allgemeinen für Jahn's ähnliche Bemerkungen zu Z. 18. 26. 27. Überdies aber ist die Aussage „und der König von Israel hat Jahas gebaut und wohnte darin, während er gegen mich kämpfte" nach diesem Kontext wirklich in dem Sinne gemeint, daß der israelitische König diese Stadt — zu einer Festung — ausbaute. Jedenfalls ist das ein voraussetzungsvoller Standpunkt, wenn die Übereinstimmung des Inhalts der Mesa-Inschrift mit dem A. T. zu Entlehnung aus diesem gestempelt wird, und ist denn auch wirklich der Inhalt der Mesa-Inschrift als eine Entlehnung aus dem hebräischen Schrifttum zu begreifen? Z. B. ist doch in diesem der König Mesa nach der Erwähnung des israelitischen Königs Joram eingeführt (2 K 3 1–4), und dessen Vater hieß Ahab, in dessen Todesjahr der Abfall Mesa's gelegt ist (V. 5), und erst Ahab's Vater hieß 'Omri. Aber in der Mesa-Inschrift ist sofort von 'Omri die Rede und nur er mit Namen genannt, während in 1. Kön. 16, 22—28 kein Wort von seiner Beziehung zu Moab steht. Ist ferner Mesa als „der Dibonit" in 2 K 3 4ff. bezeichnet? Nein. Ist überhaupt etwas vom erzählenden Inhalt des Mesasteins aus 2 K 3 4ff. oder aus dem A. T. entlehnt? Nein.

Indes „die meisten Ortsnamen sind aus Jes 15 genommen" (Jahn bei Z. 3), und „der ergötzlichste Mißgriff des Fälschers ist der, welcher ihm mit der Stadt Ḳorcha passiert ist" (S. 124). In Jes 15 2b heißt es nämlich „Auf allen seinen (Moabs) Köpfen (ראשיו) ist Glatze (*ḳorcha*), jeder Bart ist — zum Zeichen der Trauer — abgeschnitten". Aber „Mesa scheint gelesen zu haben: bei allen Häuptern (d. i. Obersten, ראשי) von Ḳorcha ist jeder Bart abgeschnitten". Von diesen — selbstgemachten — Sätzen wird uns von Jahn versichert, daß dies ein Stil sei, der nimmermehr von dem Verfasser des Stückes bei Jesaja herrühre, aber dem Fälscher, der auch sonst ein mangelhaftes Hebräisch schreibe, sei dieser Stil wohl zuzutrauen. Auf Grund dieser — eigenen — Operation wird uns dann zugerufen: „Der Fälscher faßt also Ḳorcha als Stadtname! Wäre es dies, so wäre es der einzige Stadtname der Inschrift, welcher im A. T. nicht vorkommt". Nun, wenn Ḳorcha wirklich dieser einzige wäre, so würde er es eben sein und könnte trotzdem nicht auf die erwähnte Art aus Jes 15 2 geschöpft sein. Aber Ḳorcha ist auch nicht dieser einzige.[1]) Denn בת במת Bēth Bamōth (Z. 27) wird nicht als Ortsname im A. T. gefunden. Freilich Jahn behilft sich mit der Bemerkung „בית במת ist aus dem Stadtnamen במות (Nm 21 19) falsch ergänzt; die Stadt heißt

1) Ḳorcha wird durch Zeile 21—23 nicht zu einem „Stadtteil von Dibon" (Lidzbarski im Glossar) gemacht.

vielmehr במות בעל (Nm 22 41 Jos 13 17)". Auf diese Weise läßt sich natürlich ein Ortsname der Mesa-Inschrift leicht im A. T. finden. Ferner שרן (Z. 13) kann mit שָׂרוֹן (1 Ch 5 16) identifiziert werden, aber für מחרת (Z. 14) läßt sich wieder kein alttestamentliches Äquivalent finden.

Freilich soll sich ja eine „konfuse Geographie" in der Inschrift zeigen. Aber bei Z. 13 wird dies nur auf Grund der Vermutung, daß das soeben erwähnte שרן für שִׂרְיוֹן gesetzt sei, behauptet, und bei Z. 21 soll es mit folgenden Worten begründet werden: „יערן scheint entsprechend קִרְיַת יְעָרִים gebildet zu sein, welches aber im Stamme Juda liegt". Aber חמת יערן (Z. 21) bedeutet „die Mauerseite nach den Wäldern hin" gemäß dem entsprechenden Ausdruck „der Mauerzug am Hügel". Diese Ausdrücke müssen als für Mesa und seine Zeitgenossen feststehende Termini verstanden werden, da wir kein Recht haben, von der Voraussetzung auszugehen, daß der Verfasser an geographischer Konfusion leide. Am wenigsten kann diese Voraussetzung durch folgende Behauptungen gestützt werden: „„Haus von zwei Feigenkuchen" ist ein Name, wie er für eine Stadt nicht unpassender gedacht werden kann. Nun ist in Hes 6 14 statt des Stadtnamens דִּבְלָה sicher רִבְלָה (mit der Grundbedeutung „Fruchtbarkeit") zu lesen, woraus sich ergibt, daß wohl auch רבלתים (Doppelfruchtbarkeit) zu schreiben ist. Nimmt man dies an, so hat Mesa eine falsche Lesart in den Text gebracht". Aber der Ausdruck „Doppelfeigenkuchen" kann einer Örtlichkeit die Ähnlichkeit von zwei fruchtbaren oder lieblichen Hügeln zuschreiben wollen, und aus der Veränderung des ד von דבלה (Hes 6 14) folgt nicht das, was Jahn aus ihr ableiten will. — Endlich kann בת בעלמען (Z. 30) doch ebenso Casus absolutus sein, wie es חורנן (Z. 31) ist. Bēth Ba'alme'ōn konnte als Schutzort der Herden hervorgehoben werden. Dann besteht also auch zwischen Z. 9 und 30 kein Widerspruch.

Zuletzt wird ja auch das geltend gemacht, daß in der Ešmunazar-Inschrift „nicht eine Entlehnung aus dem Phrasenschatz des A. T. nachweisbar ist" (S. 133). Aber was soll dies beweisen? Kann der moabitische Dialekt nicht von Haus aus und wegen der späteren engen Beziehung der Moabiter zu den Rubeniten näher mit dem Hebräischen verwandt gewesen sein, als das Phönizische?

Und können denn auch die Umstände zum Schweigen gebracht werden, die ihrerseits positiv gegen die Unechtheit des Mesasteins ihre Stimme erheben? Wie hätte der Fälscher gegenüber dem Phönizischen, wo — wie im Sendschirli — neben אנכ auch אנכי geschrieben ist, stets (fünfzehnmal) אנכ schreiben sollen? Wie hätte ein moderner — jüdischer — Fälscher überhaupt für das Wort „ich" stets *anok*(*i*?) gewählt, was doch in neuhebräischen Texten ganz oder großenteils verschwunden und in neueren semitischen Dialekten überhaupt nicht gebräuchlich ist? Wenn er

darin aber etwa die phönizischen Inschriften nachgeahmt haben soll, weshalb hätte er das Relativum אשר gewählt (Z. 29), was nicht phönizisch ist? Weshalb hätte ein Fälscher so manches in die Inschrift gebracht, was, wie die interpungierenden Striche, nach Jahn nicht einmal Analogien besitzt? Die erwähnten Ausdrücke für „ich" und „der, die, das" und vieles andere, wie der Gebrauch des Imperfectum consecutivum,[1]) sind nicht arabisch, und doch enthält die Mesa-Inschrift, wie oben nachgewiesen wurde, mehrere Elemente, die arabisch sind: den Gebrauch des Verbalstammes *hiḳtaṭala* etc., חלכ „nachfolgen" etc. Jahn bemerkt, das sei „gut arabisch, aber ganz unhebräisch" (S. 125). Aber es muß noch einmal betont werden, eine wie ganz unbegründete Voraussetzung es ist, daß der moabitische Dialekt dem hebräischen einfach gleich sein soll und bei seiner größeren Nähe an Arabien nicht in der und jener Hinsicht dem Arabischen ähneln konnte.

Wie sodann wäre der Fälscher auf den Ausdruck אראל „Gottesherd = Altar" (Z. 12. 17) gekommen? Jahn freilich will in Z. 12 übersetzen „und ich führte von dort den Helden Dodo gefangen" (S. 128). Aber nachdem in der Inschrift gesagt war „ich nahm die Stadt ein und brachte alle Leute aus der Stadt um, ein Schauspiel für Kemóš" (Z. 11b. 12a), soll noch hinzugefügt sein, daß aus der Stadt der Held Dodo gefangen vor Kemóš geschleppt worden sei? Dadurch würde ein Selbstwiderspruch erst in die Inschrift hineingebracht. Dies ist auch das erste Hindernis der von Praetorius (s. oben, S. 34) vorgeschlagenen Übersetzung „und ich führte von dort gefangen fort den Ariel, ihren (der Stadt, oder des Volkes) Hauptmann, und schleppte ihn vor Kamos". Der Selbstwiderspruch, der dadurch in die Textangaben gebracht würde, kann nicht durch den Hinweis auf assyrische Aussagen über die Gefangennahme des Hauptmanns einer Stadt ausgeglichen werden. Die größte Schwierigkeit der neuen Übersetzung liegt aber in דודה, wofür von Praetorius der Sinn von „ihren Hauptmann" „erschlossen" wird. Dies dürfte aber für diese Konjektur doch ein salto mortale im eigentlichen Sinne des Wortes sein (über Ar(i)el vergleiche oben S. 235, Anm. 2). — Wie wäre der Fälscher weiterhin auf die Zusammensetzung 'Aštar Kemóš (Z. 17) gekommen? Sie ist nirgends in der althebräischen Literatur oder sonst in bezug auf die Moabiter oder überhaupt erwähnt. Es ist ja auch keine so einfache Annahme, daß der ganze Erzählungsinhalt der Mesa-Inschrift, der keineswegs aus 2 K 3 4ff. sich ergibt, ja betreffs der israelitischen Königsnamen diesem Abschnitt widerspricht, aus den Fingern gesogen worden sei.

Endlich spricht doch die Tatsache der Zersprengung des Steines durch die Beduinen — Lidzbarski, Handbuch etc., S. 103

1) Über dessen Verbreitungsgebiet innerhalb des Semitischen siehe die Übersicht in meiner Syntax § 365e f.

erzählt die Geschichte — laut zugunsten der Echtheit dieses Denkmals. Oder wo waren denn in diesem Falle der oder die Unternehmer der Fälschung? Solche Fabrikanten hüten doch sonst ihre Produkte mit Eifer. Warum haben sie in diesem Falle ihr Werk vernichten lassen? In Fällen wirklicher Fälschung geben die Verfertiger ihr Erzeugnis nicht leicht aus den Händen. Das hat man bei jener Handschrift erlebt, die Schapira einst nach Leipzig brachte, und Herm. Guthe in seinem Buche „Fragmente einer Lederhandschrift, enthaltend Moses letzte Reden an die Kinder Israel" (1883) geprüft hat. Er durfte sie nur in der Wohnung jenes Antiquitätenhändlers untersuchen. Aber in dem Falle des Basaltblockes, der die Mesa-Inschrift trug, hören wir nichts von Ansprüchen eines Verfertigers oder von seinen Anstrengungen, sich die Frucht seiner angeblichen Fälschung zu erhalten.

Die nicht positiv begründbare Behauptung, daß der Mesastein das Fabrikat eines Fälschers sei, leidet also an einer ganzen Reihe der größten Unwahrscheinlichkeiten oder einfachen Unmöglichkeiten.

# Zu Zeitschrift 58, S. 954 Z. 6.

Von

**Siegmund Fraenkel.**

## I. מזוכתא.

Da dieses von Levy TWB. II. 10 aus Targ. Jer. II Num. 11, 8 verzeichnete Wort nun schon mehrfach angeführt worden ist, ist es vielleicht nicht ganz überflüssig, zu bemerken, daß es nur eine ganz wertlose Variante zu dem durch die Sprachvergleichung (מדוכה, مِدَاك, ܡܰܕܘܟܬܐ) gebotenen und auch im Targumischen stets festgehaltenen מדוכתא darstellt. Etwas anders liegt der Fall bei מזדנוך „Waage“ (Levy II. 14), wo umgekehrt ד für das nach מאזנים ميزان zu erwartende ז eingetreten ist. Hier liegt aber wohl eine „gelehrte“ aramaisierende Rückbildung nach dem Hebräischen vor, wie in תובלא „Ähre“ (Levy II. 526) gegen שובלא (ib. 448) und in נתב (ib. 132) gegen נשב (ib. 131). Dagegen können דרע (I. 189) und דרק (ib.) gegen זרע und זרק auf wirklichem Lautwandel beruhen; vgl. Nöldeke, diese Zeitschrift 40, 729 Anm. 1.

## II. ܐܡܐ.

Das griechische ἄμαις Geoponic. II. 22, 2; 23, 5 wird von dem Syrer (Lagarde 2, 12; 9, 16) durch ܐܲܡܲܐ resp. ܐܡܐ wiedergegeben. Er versteht diese Wörter also als „Hacken“, „Schaufeln“, wie auch die Lexikographen ܐܡܐ (ܐܲܡܲܐ) durch arab. مِجْرَفَة und مِرّ erklären. Auch in den von Payne Smith 230 b aus der Hexapla angeführten Stellen kann es nur diese Bedeutung haben.[1]) — Nach allen Spuren ist es, wie PSm. annimmt, in der Tat aus ἄμη entlehnt. Dafür spricht 1. daß es von den aramäischen Dialekten nur das Syrische kennt, 2. hauptsächlich in Übersetzungen aus dem Griechischen sich findet, 3. der Wechsel in den Pluralformen. — Darnach käme ܐܡܐ jedenfalls für die Deutung eines assyrischen Wortes nicht in Betracht.

—

1) Es steht da gewiß am letzten Ende für יעים, das auch Peš. Num. 4, 14 durch ܐܝܓܪ wiedergibt (Onk. מגרופייתא). Die Doppelübersetzung ܐܡܐ ܠܡܐ ist kaum ursprünglich.

# Noch einmal der vedische Savitar.

Von

**H. Oldenberg.**

Daß Savitar im Ṛgveda nicht Sonnengott, sondern „Gott Antreiber" ist, habe ich ZDMG. 51, 473 ff.[1]) unter Herbeiziehung der einschlagenden prinzipiellen Probleme zu begründen gesucht. Hillebrandt hat sich jetzt in seiner Ved. Mythologie III, S. 113 ff., 404 mit derselben Frage beschäftigt. Im ganzen widerspricht er mir und lehrt, „daß der Sonnengott in seiner Eigenschaft als ‚Erreger', in seiner Wirksamkeit der Grund der Personifizierung ist" (S. 124). So sieht es auch Macdonell Ved. Myth. 34 an. Doch fällt auf, daß Hill. sich gelegentlich auch in andern Sinn äußert. Nach S. 123 legt der Dichter von Ṛv. IV, 53 und ebenso der von IV, 13. 14 Zeugnis dafür ab, „daß zu seiner Zeit Savitar und Sonne nicht mehr geschieden waren": das Ursprüngliche wäre demnach die Geschiedenheit gewesen.[2]) Und sehr ausdrücklich S. 404 (vgl. auch 407) bei der Besprechung des *deva trātar*, *dhartar*, *dhātar* etc.: Götter, welche, wie H. sagt, „einen in gewisser Weise Tätigen bedeuten, aus deren Mitte Savitar emporgewachsen und zum Sonnengott erhoben worden ist". Ich wüßte nicht, wie ich meine eigne Auffassung besser ausdrücken könnte. Nur würde offenbar eine Differenz bleiben — und die wäre freilich wesentlich genug — in Bezug auf die Chronologie jener „Erhebung": nach H. müßte diese vor die ṛgvedische Zeit fallen, nach mir später.[3]) Ungeachtet solcher einzelner Äußerungen H.'s aber herrscht im ganzen, wie erwähnt, bei ihm die Ansicht vor, daß der Gott von Haus aus ein Sonnengott ist. So werde ich mich im folgenden vornehmlich mit dieser Hauptfrage zu beschäftigen haben.

Die Argumentation H.'s verläuft im Wesentlichen durch Reihen von Einzelheiten: Einzelheiten des Rituals, einzelne Stellen des

1) Im folgenden als Z. zitiert.

2) Vgl. auch S. 107, wo es heißt, daß bei Savitar der etymologischen Bedeutung „schon" engere Grenzen gezogen sind.

3) Womit ich nicht leugnen will, daß Vorstufen von ihr schon im Ṛv. sichtbar sein können; s. unten.

Ṛgveda. Gewiß müssen die erwogen werden. Aber vor allem Detail, meine ich, verlangen die großen, beherrschenden Linien der von uns betrachteten Figur ihre Würdigung.

Wird man mir das Recht bestreiten, als solche Hauptzüge zwei hervorzuheben: den absolut klaren Namen, den absolut überwiegenden Vorstellungsinhalt — beides auf das genaueste zu einander stimmend?

H. (S. 404) bezweifelt nicht — und ich wüßte wirklich nicht, wie man es bezweifeln wollte —, daß *deva trātar dhartar dhātar netar*, die *varūtrīḥ devīḥ* personifizierte Abstrakta sind, daß ihr Wesen darin liegt, die durch ihren Namen ausgedrückte Tätigkeit auszuüben. Gehört denn aber *savitar* nicht in diese Reihe, in die ihn ja auch, wie wir sahen, H. in der Tat, wenigstens für Augenblicke, stellt? Nicht nur der grammatischen Bildung nach ist dieser Name einer jenes Kreises — wie er denn auch gern namentlich mit *dhātar* zusammen genannt wird —, sondern die Übereinstimmung der Benennungsweise akzentuiert sich auch in der Neigung, die er mit jenen andern teilt, das Wort *deva* vor sich anzunehmen, wohl „als eine Art Fulcrum für die nicht vollkommen hinreichend erscheinende Bezeichnung durch das Nomen agentis“ (Z. 477 Anm.). Wo führt ein andrer solcher Name unsre Deutung irre?[1]) Warum sollte dieser sie irre führen?

Daß er sie nicht irre führt, bestätigt sich alsdann sofort in dem zweiten hier hervorzuhebenden Hauptfaktum, in der Vorstellung, welche der ṚVtext in der großen Masse der Stellen mit Savitar verbindet. Meist prägt sich diese Vorstellung in ganz bestimmter Ausdrucksweise aus. Wie Gott Dhātar gern das Verb *dhā*, Gott Trātar das Verb *trā* bei sich hat, so hat Gott Savitar immer und immer wieder *sū* bei sich, ohne Präposition und mit den verschiedensten Präpositionen, in Verbalformen und in nominalen Ableitungen: immer wieder ist die Pointe der an ihn sich richtenden Verse die, daß er antrieb, antreibt, antreiben soll. Es sind die allerverschiedensten Objekte, auf die sich dieses Antreiben richtet: Menschen, Götter, Tiere, Lebende und Tote, Licht und Wasser[2]) — von der unübersehbaren Fülle der Materialien habe ich Z. 478

1) Vielleicht beruft sich H. auf seinen Mondgott Brahmaṇaspati. Aber dieser ist eben kein Mondgott, sondern „Herr des Zauberworts“, worauf ich an anderm Ort zurückkomme. Der Fall liegt sehr ähnlich wie der von Savitar. — Hier sei noch bemerkt, daß die ṛgvedische Sprache keineswegs ein Appellativum *savitar* „die Sonne“ kennt, welches einen Sonnengott Savitar hätte herbeiführen können.

2) Daß er die Wasser antreibt, wird die Veranlassung sein, daß er I, 22, 6; X, 149, 2 (vgl. dazu Gray, Arch. für Religionswiss. III, 21) mit dem Namen des Gottes benannt wird, welcher *āśuhémā* in den Wassern weilt, Apām napāt. Dies sei wegen H. 124 Anm. 2 bemerkt, wo gesagt wird, daß sich Savitars Bezeichnung als Apāṃ napāt von einem Sonnengott Savitar sehr gut, von einem bloßen Abstraktum sehr schwer verstehen läßt.

nur eine Auswahl gegeben.[1]) Fortwährend aber bestätigt es sich, daß, wo Savitar erscheint, die Vorstellung des Antreibens im Spiel zu sein pflegt, wo die Vorstellung des Antreibens erscheint, die starke Neigung besteht Savitar zu nennen. In diese feste und enge Verbindung des Antreibers und des Antreibens jedesmal die Vorstellung der Sonne einfügen heißt, scheint mir, das Gedankenbild mit einem ihm fremden Ballast beschweren, der immer entbehrlich, oft störend ist.[2])

Auch H. übersieht zwar nicht, daß der *prasava* des Gottes im Ṛv. lebhaft betont wird.[3]) Aber dies Faktum muß nicht nur bemerkt, es muß in die ihm gebührende zentrale Stellung gerückt werden. Eine mit wenigen Worten feststellbare Tatsache kann dem, der einer solchen Untersuchung folgt, leicht im Verhältnis zu andern Tatsachen, die ausführlichere Darlegung verlangen, ein der Kürze ihrer Erwähnung entsprechendes minderes Gewicht zu besitzen scheinen. Ich habe den Eindruck, daß der Leser der H.'schen Darlegungen wohl in Gefahr ist, solcher Täuschung zu verfallen. Um so nachdrücklicher muß betont werden, daß nach dem Tatbestand der ṛgvedischen Erwähnungen des Gottes keineswegs Savitar der Antreiber und der — nach H.'s Behauptung — solarisch aufzufassende

1) Ich möchte hier aus der jüngeren Vedaliteratur, die eine nicht weniger unübersehbare Menge derartiger Materialien bietet, nur ganz weniges hervorheben. Zunächst die Taitt. Saṃh. III, 4, 5, 1 und sonst sich findende Formel, welche die Götter aufzählt und bei jedem angibt, über welche Wesenheiten er *ádhipati* ist. Wie da *sūryo diváḥ, candrámā nákṣatrāṇām, sóma óṣadhīnām* Oberherr ist, so ist es *savitā prasavānām.* Weiter die an Savitar gerichtete Nivid Śāṅkhāyana Śraut. VIII, 18, wo wir (auf 6 Zeilen von H.'s Ausgabe) lesen *satyasavanaḥ, prāsuvat, savīmani, āsuvam, sāviṣat.* Was alles für Wesen der Gott durch seinen Antrieb in Bewegung setzen oder forttreiben soll, möge man dort nachlesen. — Im Bṛhadāraṇyaka VI, 4, 19 regt Savitar auch zur Zeugung an.

2) Schon hier aber möchte ich hervorheben, daß die Zurückführung des Savitar auf die abstrakte Vorstellung des Antreibens von mir nicht in dem Sinn gemeint ist und nie gemeint war (vgl. meine Rel. des Veda 65), daß die Abstraktion sich in absoluter Reinheit gehalten haben müßte. Ein Herantreten gewisser konkreter Züge ist, wo die Abstraktion sich einmal als göttliche Persönlichkeit hypostasiert hat, sehr natürlich. O. Gruppe (Griech. Mythologie 1068f.) bemerkt über die göttlichen Abstrakta Griechenlands, daß von ihnen, weil die Bedeutung des Namens durchsichtig blieb, weniger häufig Mythen erzählt wurden, als von andern Göttern, „aber der Unterschied ist keineswegs absolut, wie neben vielen gelegentlich auf sie übertragenen persönlichen Zügen auch viele wirkliche Mythen . . . beweisen". Das gilt, wie sich von selbst versteht und hinreichend belegt werden kann, für Indien so gut wie für Griechenland. H. (124) spricht von „Attributen wie *híraṇyajihva, híraṇyapāṇi, áyohanu* VI, 71, 3. 4, welche sehr wenig zu einer rein abstrakt gedachten Persönlichkeit passen wollen". Zu einem abstrakten Gott in dem Sinn, um den es sich hier allein handeln kann, passen sie durchaus. H. weist selbst treffend auf „das Fehlen eines Sagenschatzes" (abgesehen von der Begebenheit mit den Ṛbhu) bei Savitar hin (133, Anm.); ich brauche kaum hervorzuheben, in wie vollkommenem Einklang das mit meinen Auffassungen steht.

3) Warum spricht er aber von solchen Äußerungen der Texte als von Wortspielen (118)? Ich meine, das ist nicht Spiel, sondern einfacher, gerader Ernst.

Savitar einander gleichstehen: jener nimmt vielmehr durchaus den Hauptteil der Bildfläche ein.

Unsere Untersuchung, welche die Wahrscheinlichkeiten gegen einander abzuwägen hat, findet also von vorn herein einen stark überwiegenden, auf der Übereinstimmung der signifikantesten Tatsachen beruhenden Antrieb, Savitar als den Gott des *prasava* zu deuten.

Ehe wir fragen, ob andere Momente dem entgegenstehen, möchte ich nur, auf das Z. 479 f. Gesagte zurückkommend, von den Bestätigungen sprechen, die Savitar's Auftreten im Opferritual der von mir verfochtenen Auffassung seines Wesens bringt. Ich habe mich hier mit einigen Gegenbemerkungen H.'s (119 Anm. 1) auseinanderzusetzen.

Als charakteristisch für Savitar bezeichnete ich es, im Ritual im Eingang größerer Opfer verehrt zu werden, deren Vollzieher so für den Zweck seines heiligen Werks die Antreibekraft des göttlichen Antreibers auf sich zu lenken suchte. Die Reihe von Beispielen, die ich gab,[1]) bliebe gewichtig genug, selbst wenn irgend ein einzelnes daraus zu streichen sein sollte. Aber hat H. auch nur eines beseitigt? Da ich mich auf Savitar's Rolle bei der Prāyaṇīyā des Somaopfers bezog, so hält er entgegen: „Man sieht hier die Subjektivität der O.'schen Methode. Er übersieht, daß gerade beim Somaopfer Savitar seine Stellung beim Abendsavana hat und die Prāyaṇīyā nur eine Hilfszeremonie ist, die das Opfer einleitet, wie die *Udayanīyā* es ausleitet . . . und die Gottheiten beider Iṣṭis ganz dieselben sind, von der Reihenfolge abgesehen". Das Wesen der Prāyaṇīyā als einer einleitenden Hilfszeremonie wäre von mir übersehen? Aber ich spreche ja gerade von nichts anderm als eben von dem typischen Auftreten Savitar's in solchen einleitenden Riten! Die Ausleitung aber stellt sich, wie H. selbst konstatiert, einfach als eine Wiederholung der Einleitung dar. Auch im Ṛv. — wie das begreiflich genug ist — hat ja Savitar die Funktion, die Bewegung nicht nur anzutreiben, sondern auch zur Ruhe zu bringen. Wir haben also, wenn man will, in dem Hinweis auf die Udayanīyā eine Vervollständigung meiner auf Vollständigkeit keinen Anspruch machenden Bemerkungen, aber nichts, das sich in meine Argumentation nicht auf das glatteste einfügte. Endlich die Savitarverehrung beim Abendsavana des Somaopfers gehört doch offenbar auf ein ganz andres Blatt als die h i e r uns beschäftigende Gruppe von Riten.[2]) Savitars charakteristische Eigenschaft, größere

1) Ich füge als ähnlich hier noch hinzu, daß an der Spitze der Feuerreibungslitanei (Schwab, Tieropfer 79 etc.) der Savitarvers I, 24, 3 steht. Das Ait. Br. (I, 16) gibt dazu folgende charakteristische Bemerkung: *tad āhur yad agnaye mathyamānāyānu vācāhātha kasmāt sāvitrīm anvāheti. Savitā vai prasavānām īśe savitṛprasūtā evainaṃ tan manthanti, tasmāt sāvitrīm anvāha.*

2) Im Sinn H.'s wäre ich übrigens berechtigt, dem das Abendsavana betreffenden Einwand damit zu begegnen, daß die ursprüngliche Stelle des Sāvitra-

Opfer und dergl. so zu sagen als Vorläufer, als Hilfsperson einzuleiten, ist klarermaßen von seiner Fähigkeit, unter gegebenen Umständen an irgend einer Stelle eines solchen Opfers auch als Hauptperson aufzutreten, ebenso sehr verschieden wie damit vereinbar.[1]) Unter den göttlichen Hauptpersonen der Somafeier nun figuriert er am Abend, was beiläufig bemerkt seiner Auffassung als Sonnengott keine sehr starke Unterstützung zu bringen scheint. Warum gerade am Abend, wissen wir nicht sicher; vermutet kann vielleicht werden — man vergleiche, was schon H. 102 sagt —, daß für geringere, möglicherweise auch erst später zum Somaopfer zugelassene[2]) Götter leichter beim dritten Savana, neben der Gesellschaft der Viśve devās, sich Platz schaffen ließ, als bei den wohl von altersher fester gefügten und vornehmeren beiden ersten.[3]) Doch darüber denke man wie man will: was wird denn aber durch all das an meiner Ansicht von Savitar's typischem Erscheinen im Eingang größerer Opfer geändert? Und wo steckt die Subjektivität, deren ich mich schuldig gemacht haben soll?

Eher möchte ich die Deutung subjektiv finden, die H. (117) den vor dem Roßopfer ein Jahr hindurch täglich wiederholten Opferspenden an Savitar gibt: „auch dieser Zeitraum weist auf den Gott, der über das Jahr herrscht, hin". Jener Savitarritus ist nun offenbar — ganz im Einklang mit dem eben Dargelegten — Vorbereitung für das Roßopfer. Als Zweck wird denn auch ebenso ausdrücklich wie unverdächtig angegeben: *Savitā ma imaṃ yajñaṃ prasuvād iti* und dergl. mehr (Z. 480). Nun muß bekanntlich das Opferroß vor dem Opfer ein Jahr (nach Andern eine kürzere Zeit) umherschweifen; während dieser Zeit wird täglich ein bestimmter Kreis von Riten, darunter die Savitarspenden, wiederholt. Wenn es durch die Dauer dieser Vorbereitungszeit des Aśvamedha gegeben ist, daß jene Spenden eventuell durch ein Jahr sich hindurchzuziehen haben,

---

graha ja vielmehr das Morgensavana gewesen sei (vgl. S. 114). Aber H.'s Meinung, daß dies aus der Legende Kauṣ. Br. XVI, 2 folgt, mutet unsrer Gläubigkeit an die Brāhmaṇas doch etwas zu viel zu. Ursprünglich, so wird dort erzählt, sei der Ritus des Morgens gefeiert, was zu bösen Konsequenzen führte. Dann des Mittags; die Folgen blieben dieselben. Dann des Abends mit besserem Erfolg. Welcher Leser der Brāhmaṇas kennt nicht Massen von Geschichten nach genau diesem Schema, und wer wird sie ernst nehmen?

1) H. (118) sagt von den Fällen „wo wir im Ritual Savitar selber als Mittelpunkt einer Handlung treffen", daß „wir ihn über die bloße Gestalt eines Antreibers hinausgelangt sehen". Ich weiß nicht recht, worin sich das bei der Savitarehrung des dritten Savana zu erkennen geben soll; die dabei verwandten Texte wiederholen einmal über das andre den Hinweis auf das Antreiben. Zutreffen wird H.'s Bemerkung allerdings auf das Sāvitracayana (Taitt. Br. III, 10; Āpastamba XIX, 11, 1 ff.), welcher späten rituellen Künstelei kaum besondres Gewicht beizulegen ist.

2) An die Möglichkeit späterer Zulassung denkt, wie ich, auch H. (132).

3) Hängt diese Stellung des Savitar im Ritual damit zusammen, daß der Ṛv. ihm mehrfach (I, 35, 10; VI, 71, 4) die Zeit *pratidoṣám* zuweist? Auch das *idānīm áhna upavācyaḥ* IV, 54, 1 klingt danach, als ob es hierher gehörte.

soll dann ein Anlaß bleiben, aus dieser Jahresdauer auf solarisches Wesen des Gottes zu schließen?

Nicht triftiger scheint es mir, wenn H. (117) dieselbe Folgerung aus der mehrfach erscheinenden Darbringung eines Opferkuchens von 12 Kapālas an Savitar zieht. Es werde dadurch der Gedanke an die Zwölfzahl der Kapāla bei Opfern für Vaiśvānara nahegelegt: in diesem Gott aber sieht H. eine Form des Sonnengottes. Wäre damit über Vaiśvānara richtig geurteilt, so läge es immer noch ebenso nahe zu sagen, daß für Sūrya die Einzahl des Kapāla gilt, mithin Savitar sich von ihm in dieser Beziehung unterscheidet. Weiter wiegt die Zwölfzahl bei Savitar nur vor und herrscht keineswegs ausschließlich; schon H. hat das selbst bemerkt. Wir lesen z. B. bei Āpastamba XX, 6, 1. 6: *Savitre prātar aṣṭākapālaṃ nirvapati . . . Savitre prasavitra ekādaśakapālam madhyaṃdine, Savitra āsavitre dvādaśakapālam aparāhṇe.* Haben wir nun da nicht den Schlüssel zur Zwölfzahl? Offenbar müssen wir ja doch, ehe wir die Zwölf des Savitar ohne weiteres mit irgend einer andern Zwölf vergleichen, die Umgebungen, in denen jene Zwölf auftritt, untersuchen. Und da weist die Stelle des Āpastamba darauf hin, daß diejenige Zwölf vorliegt, die in so zahllosen rituellen Spielereien auf eine Acht und Elf folgt, entsprechend der Silbenzahl von Gāyatrī, Triṣṭubh, Jagatī, entsprechend weiter den drei Kasten, entsprechend der Götterreihe Agni-Indra-Viśve devās etc. etc.; ich hebe von unzähligen Zeugnissen der Ritualtexte hier nur ganz wenige heraus: Ait. Br. II, 23, 4; III, 28; Śat. Br. IV, 2, 5, 20; Āpast. XII, 4, 1. Da ist es wohl begreiflich, daß Savitar, der beim dritten Savana, mit den Viśve devās zusammen, seine Verehrung empfing, zur Zwölfzahl neigte, ganz so wie Vaiśvānara, dem ja ein Teil des Āgnimārutam, ebenfalls beim abendlichen Savana, gehörte. Danach kann es mir nur als illusorisch erscheinen, wenn H. jene Zwölfzahl, in allzu rascher Anknüpfung an die zwölf Monate und an den ihren Gang regierenden Sonnengott,[1]) zu den Dingen rechnet, „die gestatten Savitar's Wesen bestimmter" — nämlich in solarischem Sinn — „zu benennen".

Alle die Argumente, mit denen wir uns hier beschäftigen, verlassen die breiten Fundamente, auf denen die Rekonstruktion der alten Gottesgestalt allein sicher ruhen kann; dafür begeben sie sich in das Reich der kleinen Anklänge, der Berührungen, der Hindeutungen — in diese Sphäre des Nebensächlichen, in der überall hundert Kombinationen für eine möglich sind, und in der es der Untersuchung H.'s kaum immer zu gelingen scheint, unter jenen möglichen Kombinationen die durch die Lagerung der Materialien als die natürlichste empfohlene zu treffen. —

1) Vgl. H. II, 113. Brāhmaṇastellen, wie sie dort über die 12 Kapālas des Vaiśvānara beigebracht werden, können an diesem Urteil nichts ändern. War einmal die Zahl 12 da, widerstanden die Theologen der Brāhmaṇas dem Sicheindrängen der Jahresidee nicht leicht.

Wir verlassen das Gebiet des Rituals und kehren zur Hymnenpoesie zurück. Es wurde schon oben hervorgehoben, wie diese in ihrer vollen Breite die Auffassung Savitar's als des göttlichen Antreibers begünstigt. Wir müssen nun (vgl. Z. 481 f.) die von H. (120 ff.) betonten angeblich entgegenstehenden Äußerungen prüfen, die in solarischer Richtung zeigen sollen. Daß diese in ihrer Verbreitung keineswegs, wie der Leser der H.'schen Darlegungen leicht glauben kann, den auf den *prasava* hinweisenden Zeugnissen auch nur entfernt gleichstehen, haben wir schon bemerkt. Wir müssen uns jetzt mit der Art ihrer Verteilung im Ṛv. und vor allem mit ihrem Inhalt beschäftigen.[1])

„Läßt sich nachweisen", sagt H. (120), „daß jene Stellen, die Savitar's belebende Tätigkeit preisen, älter sind als die anderen (d. h. als die, welche ihm nach H. „die Merkmale des Sonnengottes" beilegen), so hat Oldenberg recht". Gewiß, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit. Aber unwillkürlich kehrt der Leser den Satz auch um: läßt sich jener Nachweis nicht führen, würde ich unrecht haben. Und H. selbst äußerst sich ähnlich; die gleichzeitige Verherrlichung beider Seiten Savitar's deutet ihm auf die Unmöglichkeit, zwei aufeinander folgende Perioden, die des Belebers und die des Lichtgottes, zu unterscheiden (S. 124). Ich muß hier entschieden widersprechen. Geben wir für einen Augenblick zu — was wir alsbald doch abzuleugnen Grund finden werden —, daß Savitar schon im Ṛv. als Sonnengott auftritt, so würden wir bei Gleichzeitigkeit der betreffenden Zeugnisse mit den andersgearteten eben nur anzunehmen nötig haben, daß die Weiterentwicklung des Gottes Antreiber zum Sonnengott vor die Zeit der Texte fällt: dann würde es ja eben nur das zu Erwartende sein, daß in den Texten der neue Zug seines Wesens durchaus neben dem alten erscheint. Was für Schwierigkeiten jener Annahme eventuell entgegenstehen sollten, wüßte ich nicht.

Doch nun zu den ṛgvedischen Zeugnissen selbst.

Ich gehe von den Liedern IV, 13. 14 aus, in denen nach H. (123) Savitar und Sonne nicht[2]) geschieden sind; Macdonell (33) rechnet 14, 2 zu den Stellen, an welchen „Savitar and Sūrya appear to be spoken of indiscriminately to denote the same deity". Der Eingang von 13 schildert die Szenerie der Morgenfrühe: Agni hat der Morgenröte entgegengeglänzt. Die Aśvin sollen zum Hause des Frommen kommen. Sūrya geht leuchtend auf. Gott Savitar hat Lichtglanz erhoben. Mitra und Varuṇa folgen der Ordnung,

1) Ich erinnere zu diesem Kreis von Fragen noch an die Z. 474 f., 483 f. von mir teils allgemein, teils mit spezieller Beziehung auf Savitar geführten Untersuchungen darüber, wie sich das Bild eines Naturgottes, der sich zum Agens einer bestimmten Art des Handelns entwickelt, und andrerseits das Bild eines göttlichen Agens, der bestimmte Naturzüge annimmt, von einander unterscheidet. Ich habe keinen Anlaß diesen Darlegungen hier etwas hinzuzufügen.

2) Genauer sagt H. „nicht mehr": s. oben S. 253.

indem sie den Sūrya am Himmel aufsteigen lassen. Der Rest des Liedes verherrlicht Sūrya. Aus alledem soll die Identität von Savitar mit der Sonne (nach H.) oder gar mit dem Gott Sūrya (nach Macd.) folgen?[1]) Mir scheint nichts deutlicher als daß die erstere Identität sich nicht ergibt, die zweite ausgeschlossen wird. Savitar tritt eben nur unter dem Götterpersonal auf, das bei Sūrya's Aufgang beschäftigt ist, neben Agni, Uṣas, den Aśvin, Mitra und Varuṇa. Mit diesen zugleich waltet auch er. Er bewirkt, daß Licht aufsteigt. Aber er ist nicht Sūrya; er geht nicht auf wie Sūrya; das tut hier und im ganzen Ṛv. immer wieder nur Sūrya, nie Savitar.[2]) Savitar steht neben Sūrya so gut wie Agni etc. neben diesem steht. Er steht neben ihm offenbar vermöge seiner uns bekannten maßgebenden Eigenschaft:[3]) der Antreiber, der alles in Bewegung

---

1) Wenn nach H. Savitar und Sūrya für die rgvedischen Sänger Sonnengötter in der Weise sind, daß „jeder Gott als eine durch seinen Namen bestimmt ausgeprägte Individualität gilt und als Sonderwesen empfunden wird", so ist mir eine solche Doublette doch — um mich vorsichtig auszudrücken — nicht eben wahrscheinlich. Gewiß ist es ohne Weiteres denkbar, daß mehrere Götter z. B. regnen oder gewittern; in dieser Vorstellung liegt keine größere Schwierigkeit, als daß mehrere Menschen dieselbe Handlung vollbringen können. Aber hier ist der Fall doch etwas anders. Sūrya (d. h. „Sonne") kommt mit seinen Rossen lichtbringend gefahren, Savitar kommt mit seinen Rossen lichtbringend gefahren: und der Eine soll nicht der Andre sein, aber der Eine soll so gut wie der Andre die Sonne oder der göttliche Beseeler der Sonne sein. Ich bezweifle, daß die Ṛṣis das hätten vorstellen können. Die Unterscheidung von Naturobjekt und Agens, von Sonne und Sonnenbeseeler, hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg; Sūrya ist in der Tat gleichermaßen das Eine wie das Andre. Ebensowenig hilft die Berufung darauf, daß auch Mitra neben Sūrya steht, „der an sich dieselbe Erscheinung bezeichnet" (123, vgl. 127 f.). Wie H. verstehe auch ich Mitra als „alten Sonnengott", aber wie H. meine ich, daß er im vedischen Indien „ganz verblaßt ist", „seine Lebenskraft schon ausgehaucht hat". Für die vedische Zeit kann da von einer Kollision mit Sūrya nicht die Rede sein. Wie es in prähistorischer Zeit um die beiden Götter stand, darüber haben unsre Vermutungen leider mehr Spielraum, als wir brauchen, und weniger Anhalt als wir wünschen.

2) Neben den massenhaften Belegen des Ṛv. für *ud-i*, *uc-car* (einmal auch *ud-yā*) in Bezug auf Sūrya und Sūra findet sich in der Tat nichts dergleichen für Savitar. So oft Savitar Licht aufsteigen läßt, ganz wie das von Sūrya gesagt wird — Licht aufsteigen lassen kann eben auch ein andrer Gott als dieser —, so durchaus wird die Wendung, die für Sonne und Sonnengott charakteristisch ist, das „Aufgehen", bei Savitar vermieden. Daß er dafür zu sehr Agens, zu wenig Naturobjekt sei, wird man nicht sagen können; *ud-i* paßt an sich sehr wohl zu persönlichem Subjekt. Bei einem Gott, der nach H. an gewissen Stellen des Ṛv., vom Namen abgesehen, sich von Sūrya nicht unterscheidet, gibt eine solche Beobachtung doch zu denken. Sie zeigt die Grenze, über welche die Annäherung der beiden Vorstellungsmassen nicht hinaus gegangen ist, und bringt so Auffassungen über deren weit auseinanderliegende Ausgangspunkte eine Bestätigung, die für sich allein gewiß nicht entscheiden würde, aber ebenso gewiß als Verstärkung anderweitiger Argumentationen beachtet werden muß.

3) Dafür ist bezeichnend I, 124, 1 *udyán sūrya urviyá jyótir aśret, devó no átra savitá nv ártham prasāvīd dvipát prá catuṣpad ityaí* und VII, 66, 4 *sūra údite . . . suváti savitá*. Die Funktion des Sūrya ist es auf-

setzt, was sich bewegt, muß er nicht auch dem am Morgen über das Himmelsgewölbe sich erhebenden Lichtglanz seinen göttlichen Antrieb mitgeteilt haben? Ganz ähnlich in Lied 14, das durch gleiche Verszahl und identischen Schlußvers mit 13 zusammengehalten wird: auch hier (v. 2) ist Savitar, der Helligkeit emporsteigen läßt und der ganzen Welt Licht bringt, nicht dieselbe Gottheit wie der strahlenglänzende Sūrya, sondern es sind zwei bei demselben Vorgang miteinander und mit dem daneben genannten Agni etc. gemeinschaftlich beteiligte Gottheiten. Das, meine ich, ergibt der Text, liest man ihn unbefangen. Und das bestätigt sich in entscheidender Weise, wenn wir auch sonst Savitar und Sūrya engverbunden so nebeneinander stehen sehen, daß doch an ihrer Geschiedenheit kein Schatten von Zweifel sein kann: wie I, 35, 9 (von Savitar) *véti sū́ryam* oder I, 123, 3 *devó no átra savitā́ dámūnā ánāgaso vocati sū́ryāya.* Wir haben kein Recht und nicht den allermindesten Anlaß, das Verhältnis von Savitar und Sūrya in IV, 13. 14 anders aufzufassen als an diesen Stellen: auch dort sind die beiden Götter in ihrer Aktion eng aneinander gerückt, nicht mehr. Daß auf Seiten Savitar's hierbei etwas andres bestimmend gewesen sei als seine Herrschaft über jeden *prasava*, wird durch nichts nahegelegt.

Solche Aneinanderrückung kann nun natürlich in verschiedenen Formen erfolgen: eine andre solche liegt im Lied VII, 63 vor, auf dessen dritten Vers sich H. 124 A. 2 bezieht. Das ganze Lied handelt von Sūrya und spricht von diesem — neben der üblichen Verherrlichung seines Glanzes etc. — an zwei Stellen in Ausdrücken der Savitarphraseologie, v. 2 *prasavītā́ jánānām*, v. 4 *jánāḥ sū́ryeṇa prásūtāḥ*: was natürlich keine Identität beweist (so wenig wie aus Agni's gelegentlicher Bezeichnung als Vṛtratöter seine Identität mit Indra folgt), dafür aber allerdings dazu beiträgt es uns begreiflich zu machen, daß zwischen Sūrya und Savitar Ähnlichkeit und Zusammenhang besteht. In diesem Lied v. 3 heißt es nun *eṣá me devā́ḥ savitā́ cachanda.* Dürfen wir mit Macdonell (33) sagen, daß hier „Savitar is apparently mentioned as the same god" (wie Sūrya)? Durchaus nicht. Ich habe schon Z. 482 darauf aufmerksam gemacht, wie diese Stelle in der Verwendung des Verbs *chand* sich zu I, 163, 4 oder VI, 28, 5 stellt, wo das Opferroß dem Sänger „gleichsam als Varuṇa erscheint", die Kühe ihm „als Bhaga, als Indra erscheinen". Also wieder nahe Aneinanderrückung, nicht mehr.

Weiter betrachte ich V, 81, in welchem Lied nach H. (120) „vom Namen abgesehen, kein Unterschied zwischen Savitar und Agni-Sūrya ist". Das Lied verherrlicht Savitar und hebt an ihm hervor: *víśvā rūpā́ṇi práti muñcate kavíḥ* (v. 2). In allen

---

zugehen; die Funktion des Savitar ist es, bei Sūrya's Aufgang das zu tun, was er auch sonst beständig tut: die Welt in Bewegung zu setzen.

Formen betätigt der Gott seine Macht.[1]) Er ist Mitra (v. 4). Er ist Pūṣan (v. 5). Wie kann es verwundern, daß da auch Ausdrücke begegnen, die den großen Bringer von Leben und Bewegung wie Sūrya erscheinen lassen: *ví nākam akhyat savitā váreṇyó 'nu prayāṇam uṣáso ví rājati* (v. 2) und — zugleich mit ausdrücklicher Unterscheidung der beiden Gottheiten — *utá sū́ryasya raśmíbhiḥ sám ucyasi* (v. 4)? Man muß die Phantasiespiele des Dichters in ihrer luftigen Leichtigkeit richtig verstehen und nicht bitteren Ernst mythologischer Gelehrsamkeit aus ihnen herauspressen: wird man etwa versuchen wollen, mit allem, was V, 3, 1 ff. gesagt ist, Ernst zu machen?

Nach dem, was wir bis jetzt erkannt haben, darf ich mir erlassen, auf jede einzelne von H. beigebrachte Stelle einzugehen; ich glaube, der Leser, den zu überzeugen mir gelungen sein sollte, wird sich mit jenen Stellen leicht zurechtfinden. Nur ein paar zerstreute Einzelheiten berühre ich hier noch.

H. läßt Savitar mit seinen Strahlen[2]) die Welt zur Ruhe bringen und zur Tätigkeit treiben (S. 121). Es handelt sich um IV, 53, 3 *niveśáyan prasuvánn aktúbhir jágat*. An sich könnte eine solche Ausstattung des Gottes mit Strahlen — heißt er doch *sū́ryaraśmiḥ* — auch den Anhänger der *prasava*-Auffassung nicht im allermindesten befremden. Aber ich glaube, daß vielmehr zu übersetzen ist „vermittelst der Nächte": das Kommen der Nacht markiert den Antrieb Savitar's zur Ruhe, ihr Gehen den zur Bewegung. Man vergleiche, daß X, 37, 9 (an Sūrya) gesagt wird *yásya te víśvā bhúvanāni ketúnā prá cérate ní ca viśánte aktúbhiḥ* (hier wie im obigen Vers das Verb *ni-viś*): da aber wird teils durch das gleich folgende *áhnahnā* die Übersetzung „Nächte" wahrscheinlich, teils durch den andern Sūryavers I, 50, 7 *áhā mímāno aktúbhiḥ*, was H. II, 46 gewiß richtig übersetzt „die Tage mit den Nächten messend". Man vergleiche zu dem von mir angenommenen Hinweis auf die Nacht in jenem Savitarvers etwa I, 35, 1 *hváyāmi rā́trīṃ jágato nivéśanīṃ* (das oben mehrfach wiederkehrende *ni-viś*!) *hváyāmi devám savitā́ram*; das. v. 4 (von Savitar) *kṛṣṇā́ rájāṃsi táviṣīṃ dádhānaḥ*; V, 81, 4 (von Savitar) *utá rā́trīm ubhayátaḥ páriyase*. Man berücksichtige auch, daß IV, 53, 7 (in demselben Liede, dem der in Rede stehende Vers angehört) Savitar angerufen wird: *sá naḥ kṣapā́bhir áhabhiś ca jinvatu*. So scheint mir der mit seinen Strahlen die Welt in Bewegung und Ruhe versetzende Savitar fortzufallen.

Weiter figuriert unter H.'s Stützen für Savitar's Sonnennatur der im Ṛbhumythus erscheinende Agohya (S. 115 f.). Dieser sei nach I, 110, 2. 3 mit Savitar identisch; es sei aber kein Grund von Sāyaṇa (zu I, 161, 11; IV, 33, 7) abzuweichen, der ihn als

1) Einigermaßen ähnlich ist das Thema von X, 149.
2) Von H. selbst gesperrt.

*āditya* erklärt. Meines Erachtens ganz unsicher oder bedenklich. Agohya wird der stehend genannt, in dessen Hause die Ṛbhu schlafen: I, 161, 11. 13; IV, 33, 7. Warum sollte das eine andre Persönlichkeit sein als eben ein uns weiter nicht bekannter Mann oder Heros namens Agohya? Warum soll es Savitar sein, der gerade in dieser Geschichte — und in ihr immer wieder — diesen andern Namen tragen müßte, der ihm sonst nirgends beigelegt wird? I, 110, 2. 3 beweist nichts für eine solche Auffassung; dort scheint nur erzählt, daß die Ṛbhu Zehrung (?) suchend wanderten und *caritásya bhūmánā* zu Savitar's Haus gelangten. Worauf dieser ihnen *amṛtatvám āsuvat*; sie aber, den Agohya rühmend (von dem sie vielleicht Grund hatten die gesuchte Zehrung zu erwarten), wanderten weiter — vermutlich zu dessen Hause, wo dann das Schlafabenteuer stattfand. Die Unterschiedenheit von Savitar und Agohya scheint klar. Sollte doch, der Wahrscheinlichkeit zum Trotz, es Savitar selbst sein — vermöge irgend einer Wendung der Geschichte, die erraten zu wollen aussichtslos wäre —, der sich hier unter dem Namen Agohya versteckt, so wäre natürlich die Chance gering, daß ein solcher Märchenzwischenfall mit dem ursprünglichen Wesen des Gottes in der organischen Verbindung stände, für welche die alte Lust am Fabulieren, den Mythenforschern zum Possen, nun einmal nicht die gebührende Vorliebe hat. Und über das alles wäre dann weiter für jeden, der nicht ein für allemal in solarische Vorstellungen eingesponnen ist, der Sprung vom Namen Agohya zum Sonnengott immer noch mehr als bedenklich. Was für ein Argument ist es, mit dem H. hier operiert, daß wir keinen Grund haben Sāyaṇa — er hätte auch auf Yāska XI, 16 verweisen können — hierüber nicht zu glauben? Wir fragen umgekehrt: haben wir denn irgend einen Grund ihm zu glauben — ihm, dessen mythologisches Wissen, ebenso wie das Yāska's, H. selbst treffend als Triebsand bezeichnet (Bd. III, S. VI)? Nichts ist klarer, als daß sich in Sāyaṇa's Kommentar seine absolute Unkenntnis der Erzählung, um die es sich handelt, verrät. Für ihn sind die Ṛbhu Sonnenstrahlen; das Haus des Agohya, wo sie weilen, bedeutet dem entsprechend das *ādityasya maṇḍalam*. Einer Erklärung dieses Schlages sollen wir allen Grund haben zu glauben?

Von „anderen Übereinstimmungen" zwischen Sūrya (resp. Vaiśvānara) und Savitar, die H. erwähnt (131 Anm. 1), berühre ich nur kurz den beiderseits sich findenden Zug, daß sie als reinigend (*pavítreṇa*, *pavítravān* u. dgl.) auftreten: eine durchaus nebensächliche Beilegung, die auch bei einer Reihe andrer Götter erscheint. Weiter weist H. darauf hin, daß Gobhila (III, 3, 9. 13) von einem Savitartage spricht Dieser Tag spielt eine bestimmte Rolle beim Schulunterricht, für den ja — man denke an den Sāvitrīvers — Savitar von besonderer Bedeutung ist. Gemeint scheint der Tag, an welchem der Mond mit Savitar's Nakṣatra Hasta in Konjunktion

steht. Was das mit Savitar's angeblicher Sonnennatur zu tun haben soll, entgeht mir vollständig.

Bleibt uns nach alledem etwas übrig den solarischen Savitar des Ṛgveda im Dasein zu erhalten? Steigt man zur späteren Zeit herab, deren Theoretisieren in der Tat Savitar zum Sonnengott gemacht hat, wie deutlich verrät sich die betreffende Anschauung alsbald! Gerade dieser Kontrast macht das Fehlen von Ähnlichem im höheren Altertum doppelt fühlbar. Dort finden wir eben nur Annäherungen an den Sonnengott, höchst begreiflich bei der natürlichen Verknüpfung des Antriebs zu Leben und Bewegung mit der Morgenstunde, bei der Kraft der Sonne, aufgehend die Welt wie Savitar zur Tätigkeit anzuspornen, untergehend sie wiederum wie Savitar zur Ruhe einzuladen: Annäherungen, sage ich, wie sie in der Sphäre der so gern die Götter unter einander annähernden Ṛgvedadichtung ebenso unendlich häufig wie mythologisch nichtssagend sind — Annäherungen, die durch die klar daneben einhergehende Unterscheidung in das rechte Licht gestellt werden. Und neben diesen Annäherungen dann alle jene geringfügigen Hindeutungen des einen auf das andre, Übereinstimmungen des einen mit dem andern in irgend einer nebensächlichen Beziehung, welche Übereinstimmungen in der Regel von selbst verschwinden, läßt man sich nur Zeit, die in Frage kommenden Züge, ehe man sie zu Schlußfolgerungen verwendet, aus ihrem eignen Aussehen und aus der Umgebung, in die sie von Natur hineingehören, zu interpretieren.[1]) Vielleicht ist es mir gelungen zu zeigen, daß die breiten und natürlichen Grundlagen, auf denen die Untersuchung sich aufzubauen hat, anderswo liegen. Auf ihnen fußend gelangen wir zum Bilde des göttlichen Antreibers Savitar, der an manchen Stellen des Ṛgveda die Tendenz zeigt, sich dem Aussehen eines Sonnengottes zu nähern, und der später zum Sonnengott geworden ist.

---

1) Die methodologische Sachlage vergleicht sich etwa der jenen „Berührungspunkt" von Soma und Bṛhaspati (H. I, 409) betreffenden, welchen ich ZDMG. 49, 174 Anm. geprüft habe.

# Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

**Richard Schmidt** und **Johannes Hertel.**

*Amitagati* ist den Sanskritisten schon lange kein Unbekannter mehr: bereits Colebrooke hat ihn besprochen und die Angabe des Datums in der Schlußstrophe mit der Chronologie der Fürsten von Mālwā in Beziehung gesetzt (Miscellaneous Essays II, 53. 462 f.: „dated in the year 1050 from the death of Vicramáditya, and in the reign of Munja, who was uncle and predecessor of Rájá Bhója"). Über die genaue Festlegung des Datums besteht eine geringe Meinungsverschiedenheit, indem Leumann (WZKM. XI, 311) und Goldstücker (Dictionary, p. 366 unter *Amitagati*) 993 A. D. angeben, R. G. Bhandarkar (Report, Bombay 1884, p. 45) und Duff (Chronology of India, p. 102) 994 nennen, während Bühler (Epigraphia Indica I, p. 228, Anm. 31) sich auf Grund inschriftlicher Zeugnisse für 993/94 entscheidet. Bhandarkar spricht noch einmal — in den Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists, London 1893, I, 425 — über den *Subhāṣitasaṃdoha*, ohne indes dessen Datum zu bestimmen; er sagt nur „was written in Vikramasaṁvat 1050". *Nilkaṇṭha Janārdan Kirtane* endlich setzt als Abfassungsjahr 994 A. D. an (On three Mālwā Inscriptions, Indian Antiquary VI, 1877, p. 51). Colebrooke hat l. c. 462 die Jahreszahl A. D. 993—4, 463 aber A. D. 993. Ganz neuerdings hat nun Paṇḍit *Bhavadatta Śāstri*, der uns mit seiner Ausgabe des *Subhāṣitasaṃdoha* in der Kāvyamālā (no. 82) zuvorgekommen ist, in der Vorrede einiges über den Verfasser gesagt. Danach hat Amitagati sein Werk 994 A. D. geschrieben, und zwar in Ujjayinī (p. 4). Daß er außer dem *Subhāṣitasaṃdoha* noch die *Dharmaparīkṣā*[1]) verfaßt hat, ist längst bekannt; wie es sich mit seiner Autorschaft bezüglich des *Śrāvakācāra* und der *anekagrantha*'s verhält, die ihm Bhavadatta außerdem noch in der Vorrede zu-

1) Über diese vgl. N. Mironow, Die Dharmaparīkṣā des Amitagati. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte des indischen Mittelalters. Leipzig 1903 (Straßburger Diss.).

schreibt, läßt sich nicht entscheiden. Aus ersterem wird p. 1 der Schlußkolophon zitiert. Sonst kennen wir von Amitagati nur noch seinen Lehrerstammbaum. Er nennt am Schlusse des *Subhāṣitasaṃdoha* die Namen Devasena, Amitagati, Nemiṣeṇa, Mādhavasena und seinen eigenen; in der *Dharmaparīkṣā* steht vor Devasena noch Vīrasena. Eine Übersicht über den *Subhāṣitasaṃdoha* findet man WZKM. XVII, 105 ff., worauf hier verwiesen werden darf.

Im folgenden geben wir aus dem Subhāṣitasaṃdoha ein Verzeichnis derjenigen Ausdrücke, die im pw. mit * bezeichnet sind oder ganz fehlen (°).

°*atigmagu*, Mond, XVII, 17. **anumanana*, Einwilligen, XXXI, 81. °*anūcānaka*, Weiser, XXXII, 36. °*anyajanīyati*, als Fremden behandeln, XX, 23. °*apadhī*, falsche Meinung, XIX, 18. °*apasṛti*, Entgehen, XIII, 23. °*apahastayate*, von der Hand weisen, III, 7 (im pw. nur Parasmaipadam). **abhyatati*, einkehren, XXXI, 56. °*avadhūti*, Abschütteln, XXVII, 20. °*avarcya* [*varc, vṛṇakti (varjane)], XXXII, 36, nicht zu Falle zu bringen? °*aśvamāhiṣam*, (Feindschaft wie zwischen) Pferd und Büffel,[1]) XXV, 14. °*aṣṭārdhavaktra*, Brahma, VI, 6; XXVI, 3. °*urvīja*, Baum, XVI, 24. *uśanti*, VII, 1, °erleuchten? °*ṛjuman*, Ehrlichkeit, XXVIII, 10. **kantu*, Liebesgott, XXIII, 6. 14; XXVI, 16; XXXII, 37. *karaṭaka*, *Krähe, XXXII, 34. °*karmakarīyati*, als Diener behandeln, XX, 8. **kalyatva*, Gesundheit, XIV, 14. °*kiyatprāṇ*, wie lange lebend, XII, 24. **kaukṛtya*, Schandtat, XXXI, 94. °*kṣaṇaruci*, Blitz, XVI, 5. 10. *kṣīra*, *Wasser, XXVIII, 3 (s. Anm.). °*gatajaliyati*, als Teich ohne Wasser behandeln, XX, 8. °*candrāyaka* XXXI, 108? °*jalanidhīyati*, als Ozean betrachten, XX, 8. *jalpanam*, °Mund, XI, 8; XXIV, 4; XXXI, 22. °*jyotiṣka* (= jyotiṣika) ?. °*ṭhaka*, „Thug", XXI, 22. 23 (vgl. Mironow, a. a. O., S. 8). **tāmasa*, Finsternis, XXXII, 18. **dārikā*, Hetäre, XXIV, 14. *dundubhi*, *Gift, XVII, 12. °*dhāmyati*, XX, 2 (s. die Anm.)? °*narapatīyati*, als Fürsten behandeln, XX, 8. **nirāsana* (= nirasana), XVII, 5. °*niryāpaka*, XII, 14, fortreißend. °*niṣṇatā*, Erfahrenheit, XXXI, 107. °*naiḥsaṅgya*, Freisein vom saṅga, IX, 13. °*nyūnonnatam*, weibliche und männliche Geschlechtsteile, XXX, 9. °*padmāśin*, Taglotusse schließend und tausend Billionen fressend, XVII, 16. °*payasījanilaya* = Brahman, XXVI, 3. **parikalpa*, Täuschung, II, 13. °*parirūkṣa*, ganz struppig, XXIX, 23. **pākaphala*, V, 8. 16. °*piṇḍīvṛkṣa*, Aśoka, VI, 5. °*pragīti*, XIX, 8 (s. die Anm.). °*pracarcya*, wiederholt zu besprechen, XXXII, 36. °*praviciti*, eifrige Erforschung, XXXII, 36. °*procca*, ganz laut, XXXII, 36. **mandiman*, Trägheit, VI, 8. °*marunmārga*, Himmel, XII, 13. *yati* = yama, °Bezähmung, XIX, 8; XXIX, 26. *yādonātha*, *Meer, XVIII, 14. °*yugekṣaṇa*, nur ein yuga weit sehend, XXVII, 10. *ramaṇam*, *Hinterbacke, VI, 10. °*rasakāyika*, mit

1) Auch Tantrākhyāyika Z. 1185 f. (A. K. S. G. W., ph.-hist. Kl., XXII, 5).

einem flüssigen Körper versehen, XX, 10. **rāṭi*, Kampf, XXV, 15. °*varcaḥsadana*, Abtritt, XXXI, 22. °*varcogṛha*, Abtritt, X, 2; XXX, 8. °*valabhīkṛta*, aufgehäuft, II, 15. °*valbha*, Essen, IX, 16, °*vasuṃdharāruha*, Baum, XII, 24. *vikalpa* = akalpa, II, 20; °*vinīti* = anīti, XVII, 1. °*vibādha*, Bedrängnis, XX, 25. *virādhana*, *Schädigung, IX, 9. °*viṣakti*, Haften, V, 3. *vṛṣa*, *Wasser, XXI, 11. °*vyāśākula* = kṛpaṇa, XII, 4. °*śītajyotis*, Mond, XVIII, 21. *śreyas* = *dharma, XIII, 14. °*ṣaḍāsya* = Skanda, XXVI, 18. °*ṣaḍīkṣaṇa*, Fisch, V, 2. °*sakalarasabhṛt*, Mond, VI, 19. **sana*, das Hinundherschlagen der Elefantenohren, X, 21. °*samīrāśana*, Schlange, XVII, 22. °*sallekhanā*, XXXI, 63 = *saṃlekhanā*, Hem. Yogaś. und SBE. XXII, 79: 'a twelve-years' modification of the flesh' (Jacobi, a. a. O.); Mironow S. 44 „sich sammeln". °*surasajam*, Süßigkeit, XVII, 17. °*sūtarasa*, Quecksilber, XIII, 5. *syada*, *Geschwindigkeit, XVI, 17. °*svajanīyati*, als Angehörigen betrachten, XX, 23.

*aciraruci*, Blitz, pw. Nachtr. zu II findet sich VI, 21; *añjana*, Nacht, pw. V Nachtr. *Subh.* XII, 10; *urvīruha*, Baum, XXIX, 28 (pw. Nachtr. VII); *maṇḍala*, Hund (pw. Nacht. V und Mironow S. 8); °*srotra*, Öffnung des Körpers VI, 20. 22. XXX, 10; vgl. Hem. Yogaś. I, 8.

Sonst ist sprachlich etwa noch Folgendes bemerkenswert:

### A. Formenlehre.

*grantha* neutr. (XXV, 10).

*paiśuna* statt *piśuna* (XXV, 7). *udgha* (wenn die Lesart richtig ist) als Adjektiv (XIX, 14).

*tiryagati* statt *tiryaggati* (vgl. PW. unter *tiryaga*) XXV, 7. Das bereits in den Petersburger Wbb. belegte *jyoti* erscheint XIX, 8.

*rahitakaṣāyadūṣaṇaṃ* st. *kaṣāyadūṣaṇarahitaṃ* (XXVII, 6). *kaṭukarasādikeṣu* st. *kaṭukādiraseṣu* (XXVII, 12).

*karotitarām* (XI, 18. 19), *racayatitarāṃ* (XVIII, 19), *vidadhatitarāṃ* (XVIII, 23).

*dadante* statt *dadate* (XVIII, 1. 16).

*āpya* statt *āptvā* (XIX, 13).

### B. Syntax.

Instrumental und Ablativ parallel gebraucht (IX, 5).

Plural statt Dual (XI, 4).

Falsch gebrauchtes *api* (XIX, 17; XXVI, 3 d).

Subjektwechsel (in a c d *puruṣā*, in b allgemeines Subjekt, ausgedrückt durch die 3. sg. *eti* XXV, 2. Vgl. XXIV, 13, wo in a c d *puruṣo*, in b *cāruguṇaśrīḥ* Subjekt ist, während *puruṣa* in b als Objekt zu ergänzen ist).

3. plur. zum Ausdruck des allgemeinen Subjekts (vgl. Speyer, Grdr. I, 6, § 246: „Die 3. Plur. scheint nur in gewissen Redensarten vorzukommen, wie *āhuḥ*, *ācakṣate* „man sagt, — erzählt"):

*tyajanti - yānti - bhuñjate* (XIX, 5); *kurvate* (XII, 12); *bhajanti* (XXIV, 20); *śrayanti* (XXIV, 22). — Simplex für Caus.: *naśyati* für *nāśayati* XVII, 1). — Passiv statt Aktiv: *abodhi* (XI, 7). Der Conditionalis, der in der Dharmaparīkṣā viermal vorkommt (Mironow, S. 7), findet sich im Subhāṣitasaṃdoha nur einmal (XV, 2) und ist hier falsch verwendet. — *tar c.* gen. XIX, 15.

Man merkt überhaupt dem Subhāṣitasaṃdoha deutlich an, daß er das früher geschriebene Werk ist. In dieser Beziehung ist es auch bemerkenswert, daß Amitagati, der in der Dharmaparīkṣā, wie Mironow S. 5 bemerkt, in der Schlußstrophe jedes Kapitels seinen Namen einfügt, dies in unserem Werke nur einigemale tut, und zwar in der drittletzten Strophe I, 19, in der letzten VI, 25, in der vorletzten XV, 25, in der letzten XVI, 25 und in der viertletzten XXXII, 41.

Zu der Tabelle der Metra (WZKM. XVII, 108 f.) ist berichtigend nachzutragen, daß XIV, 4 und XV, 20 allerdings *āryā*-Strophen sind, aber zur Unterart *gīti* gehören, da sie im sechsten Fuße in der ersten und zweiten Hälfte ⏑ – – ⏑ bezw. ⏑ – – ⏑ und ⏑ – ⏑ – ⏑ haben.

Bhavadatta hat zu seiner Ausgabe drei Handschriften benutzt — **अस्य हि ग्रन्थस्य पुस्तकत्रयमस्मत्सरस्वतीसदनत उपलब्धम्**, sagt er p. 17 der Vorrede — ohne auch nur im entferntesten den Anforderungen gerecht zu werden, die man heutigen Tages billigerweise an eine Ausgabe stellen darf. Eine Blütenlese von groben Versehen findet man in dieser Zeitschrift, Bd. 58, p. 447 ff.; im kritischen Apparate sind alle Varianten resp. Fehler verzeichnet. Wir haben unserer Ausgabe folgende Quellen zugrunde gelegt:

**B**: die Berliner Handschrift Ms. or. fol. 2130, die mit XIV, 6[a] abbricht.

**L**: India Office 669. Auf der ersten Seite der Vermerk: „Presented by H. T. Colebrooke Esqr.". Sehr fehlerhaft.

**P**$_1$: = Bhandarkar, A Catalogue . . . Bombay 1888, p. 118, VIII, 782. Auf dem Umschlage: „Collection of 1875—76. Bühler's Cashmere collection."

**P**$_2$: = Bhandarkar, Report . . . Bombay 1894, p. 109, XVII, 1155. „Collection of 1885—86".

**S**: die Straßburger Handschrift S 345 (WZKM. XI, 311).

**K**: die Ausgabe in der Kāvyamālā.

Mehr und zwar gute Mss. hätten uns viel Mühe erspart und gewiß noch mancherlei aufgeklärt, was jetzt dunkel geblieben ist. Leider sind uns keine bekannt geworden. Der Hindī-Kommentar zu **S** ist ja auch fast wertlos, sobald es sich um Einzelheiten handelt, und *Umāsvāti*'s *Tattvārthādhigama* ist gewiß in seiner Kürze ein viel klareres Handbuch als der *Subhāṣitasaṃdoha* mit seinen metrenreichen Strophen, seiner nicht einwandfreien Disposition und doch nur relativen Vollständigkeit — aber gerade der knappe

Sūtra-Stil ist es, der die Brauchbarkeit illusorisch macht, so lange kein Kommentar veröffentlicht ist. So müssen wir denn für manche Stelle um Nachsicht bitten, was wir wohl mit mehr Recht tun dürfen als der indische Herausgeber, der sich seine Arbeit ersichtlich sehr leicht gemacht hat.

Unsere Übersetzung verzichtet absichtlich auf stilistische Vorzüge, wie es die Natur des vorliegenden Textes wenigstens für eine erste Übersetzung erfordert. Für Nicht-Indologen, denen sie in gleichem Maße dienen will, wie der Text den Indologen, sind hie und da Erläuterungen beigefügt, die für letztere überflüssig wären.

जनयति मुदमन्तर्भव्यपाथोरुहाणां
हरति तिमिरराशिं या प्रभा भानवीव ।
कृतनिखिलपदार्थद्योतना भारतीड्या
वितरतु धुतदोषा सार्हतीं भारतीं वः ॥ १ ॥
न तदरिरिभराजः केसरी केतुरुग्रो
नरपतिरतिरुष्टः कालकूटो ऽतिरौद्रः ।
अतिकुपितकृतान्तः पावकः पन्नगेन्द्रो
यदिह विषयशत्रुर्दुःखमुग्रं करोति ॥ २ ॥
न नरद्विजनाथा येषु तृप्यन्ति तेषु
कथमपरनराणामिन्द्रियार्थेषु तृप्तिः ।

---

**I.** 1b $P_1$ भानवींच । 1c B °पदार्थो° । 1d S साहती । 3a L °नाथो । S तृप्यंतिं ।

---

## I. Betrachtung der Sinnendinge.

1. Die gesegnete *Bhāratī*, die wie der Glanz der Sonne die Wasserlilien, so das innere Glück aufblühen läßt, die Finsternismenge beseitigt, den Sinn aller Worte [alle Gegenstände] erleuchtet und die Fehler [den Abend] beseitigt, die möge euch eine Redegabe verleihen, die sich mit den *Arhat's* beschäftigt.

2. Das schreckliche Unheil, welches hier der Feind Sinnenwelt anrichtet, richtet nicht an ein Gegner, nicht ein Elefantenkönig, nicht ein Löwe, nicht ein grausiger Komet, nicht ein überzorniger Männerfürst, nicht das äußerst heftige *kālakūṭa*-Gift, nicht der wütende Tod, nicht das Feuer, nicht der Herrscher der Schlangen.

3. Wie können andere Menschen an den Gegenständen der Sinne Sättigung finden, an denen sich nicht (einmal) die Herrscher

वहति सरिति यस्यां दन्तिनाथो ऽतिमात्रो
भवति हि शशकानां केन तत्र व्यवस्था ॥ ३ ॥
ददति विषयदोषा ये तु दुःखं सुराणां
कथमितरमनुष्यास्तेषु सौख्यं लभन्ते ।
मदमलिनकपोलः क्लिष्यते येन हस्ती
क्रमपतितमृगं स त्यक्ष्यतीभारिरत्र ॥ ४ ॥
यदि भवति समुद्रः सिन्धुतोयेन तृप्तो
यदि कथमपि वह्निः काष्ठसंघाततश्च ।
अयमपि विषयेषु प्राणिवर्गस्तदा स्या-
दिति मनसि विदन्तो मा विधुस्तेषु यत्नम् ॥ ५ ॥
असुरसुरनरेशां यो न भोगेषु तृप्तः
कथमिह मनुजानां तस्य भोगेषु तृप्तिः ।

3c S सरति । $P_1$ यस्याद्दंतनाथोन्नमंतो । B °त्तमत्तो । LK °तिमत्तो । 4d S °मृगं सत्यक्षतीभारिस्त्र । L °क्तीभारिरत्र । B °मृगं किं त्यक्षतीभोरिरत्र । 5d SBP$_1$P$_2$K व्यधु° । 6a SK °नराणां । S तृप्तो । 6b SK कथमपि ।

---

der Menschen und Himmelsbewohner zu sättigen vermögen? Wie können denn die Häschen in einem Strome einen Halt finden, von dem ein übergroßer Elefantenkönig fortgerissen wird?

4. Wie können die übrigen Menschen an den Fehlern der Sinnenwelt Glück finden, die (sogar) den Göttern Unheil bringen? Wird hier etwa der Feind der Elefanten, durch den selbst ein an den Wangen mit Brunstsaft besudelter Elefant in Not gerät, eine Gazelle loslassen, die in den Bereich seines Sprunges gekommen ist?

5. Wenn das Meer vom Wasser der Ströme und das Feuer von einer Menge Holz endlich einmal gesättigt wird, dann dürfte es auch dies Geschlecht der Atmenden bezüglich der Sinnengenüsse sein: die, welche das im Geiste bedenken, mögen sich nicht um sie bemühen.

6. Wer an den Genüssen der Gebieter der Götterfeinde (Dämonen), Götter und Menschen keine Sättigung gefunden hat, wie sollte der (erst) Sättigung finden an den Genüssen der (gewöhnlichen) Menschen hier? Wer nicht durch das Trinken des Wassers des

जलनिधिजलपाने यो न जातो वितृष्ण-
स्तृणशिखरगताम्भःपानतः किं स तृप्येत् ॥ ६ ॥
सततविविधजीवध्वंसनाद्यैरुपायैः
स्वजनतनुनिमित्तं कुर्वते पापमुग्रम् ।
व्यथिततनुमनस्का जन्तवो ऽमी सहन्ते
नरकगतिमुपेता दुःखमेकाकिनस्ते ॥ ७ ॥
यदि भवति विचित्रं संचितं द्रव्यमर्थ्यं
परिजनसुतदारा भुञ्जते तन्मिलित्वा ।
न पुनरिह समर्था ध्वंसितुं दुःखमेते
तदपि बत विधत्ते पापमङ्गी तदर्थम् ॥ ८ ॥
धनपरिजनभार्याभ्रातृमित्रादिमध्ये
व्रजति भवभृता यो नैष एको ऽपि कश्चित् ।
तदपि गतविमर्षाः कुर्वते तेषु रागं
न तु विदधति धर्मं यः समं याति यात्रा ॥ ९ ॥

7a L °ध्वंसनौघै° । $SP_1P_2KB$ °नाद्यै° । 7c S °मनस्कां: । B सहंतो । 7d BL °किनस्तु । $P_1$ °किमस्तु । 8c SK दुःखमेतत् । 9b L °भृतां यो । S नैय । B नैव । 9d B शमं ।

Ozeans seinen Durst hat stillen können, wie sollte der gesättigt werden vom Trinken des Wassers, das an einer Grasspitze hängt?[1])

7. Die Menschen hier begehen um des Leibes ihrer Angehörigen willen schwere Sünde mit Mitteln, die reich sind an beständiger Vernichtung der verschiedensten Lebewesen: an Leib und Seele gequält nehmen sie den Weg zur Hölle auf sich und finden verlassen nur Leiden.

8. Wenn man das verschiedenste, reiche Gut aufgehäuft hat, verzehren es die Diener, Söhne und Frauen vereint, aber das Leiden zu vernichten sind diese nicht imstande. Aber trotzdem, o weh, begeht der Mensch Sünde um jenes willen!

9. Von dem Gelde, der Dienerschaft, den Gattinnen, Brüdern, Freunden usw. ist auch nicht einer, der mit dem Daseinsträger (in den Tod) ginge. Trotzdem hängen (die Leute) gedankenlos an ihnen und üben keine Religion, die zusammen mit dem Gehenden geht.

1) Das Bild ist nicht gerade glücklich gewählt, da das Wasser des Ozeans auch von indischen Dichtern seiner Untrinkbarkeit wegen getadelt wird.

यदिह भवति सौख्यं वीतकामस्पृहाणां
न तदमरविभूनां नापि चक्रेश्वराणाम् ।
इति मनसि नितान्तं प्रीतिमाधाय धर्मं
भजत जहित चैतान्कामशत्रून्दुरन्तान् ॥ १० ॥
यदि कथमपि नश्येद्भोगलेशेन नृत्वं
पुनरपि तदवाप्तिर्दुःखतो देहिनां स्यात् ।
इति हतविषयाशा धर्मकृत्ये यतध्वं
यदि भवमृतिमुक्ते मुक्तिसौख्ये ऽस्ति वाञ्छा ॥ ११ ॥
विषमविषसमानान्नाश्निनः कामभोगां-
स्त्यजति यदि मनुष्यो दीर्घसंसारहेतून् ।
व्रजति कथमनन्तं दुःखमत्यन्तघोरं
त्रिविधमुपहतात्मा श्वभ्रभूम्यादिभूतम् ॥ १२ ॥
विगलितरसमस्थि स्वादयन्दारितास्यः
स्वकवदनजरक्ते मन्यते श्वा सुखित्वम् ।

---

10a BL °स्पृहानां । 10b S °चक्रेश्व° । 10d $P_1$ जहीहि ।
11a $BLP_1P_2$ °लोभेन । 12a $LP_1$ विषय° । S °भोगान् ।
13a S °मास्थि । B °मंति । L °मस्थिं ।

---

10. Das Glück, welches hier Leute genießen, welche Lust und Verlangen abgetan haben, das kennen nicht einmal die Gebieter der Unsterblichen noch die Weltherrscher. Darum faßt im Herzen nichts als (religiöse) Liebe, übt (die Werke der wahren) Religion und laßt jene Feinde Gelüste, die ein böses Ende bereiten.

11. Wenn irgendwie das Menschwerden durch ein Atom von Genuß verhütet würde, so dürfte trotzdem die Erreichung dieses (letzteren nur) durch das Leiden von Körperwesen erkauft werden. So bemüht euch denn als Leute, die das Verlangen nach der Sinnenwelt abgetötet haben, die Religion zu üben, wenn ihr euch nach dem Glücke der Erlösung sehnt, das von Existenz und Tod frei ist.

12. Wenn der Mensch die heftigen Giften gleichen, zerstörenden Lustgenüsse aufgibt, welche einen langen Geburtenkreislauf bewirken, wie sollte er dann betörten Geistes in das unendliche, höchst entsetzliche, dreifache Leiden geraten, welches u. a. in der (Bewohnung der) Höllenstätte besteht?

13. Der Hund, der mit zerrissenem Maule einen Knochen verzehrt, von dem der Geschmack verschwunden ist, glaubt das Behagen in dem Blute zu erkennen, das aus seinem eigenen Maule

स्वतनुजनितखेदाज्जायमानं जनानां
तदुपममिह सौख्यं कामिनां कामिनीभ्यः ॥ १३ ॥
किमिह परमसौख्यं निःस्पृहत्वं यदेत-
त्किमथ परमदुःखं सस्पृहत्वं यदेतत् ।
इति मनसि विधाय त्यक्तसङ्गाः सदा ये
विदधति जिनधर्मं ते नराः पुण्यवन्तः ॥ १४ ॥
उपधिवसतिपिण्डान्गृह्णते नो विरुद्धां-
स्तनुवचनमनोभिः सर्वथा ये मुनीन्द्राः ।
व्रतसमितिसमेता ध्वस्तमोहप्रपञ्चा
ददतु मम विमुक्तिं ते हतक्रोधयोधाः ॥ १५ ॥
जनयति परिभूतिं स्त्री धनं नाशदुःखं
दहति विषयवाञ्छा बन्धनं बन्धुवर्गः ।
इति रिपुषु विमूढास्तन्वते सौख्यबुद्धिं
जगति धिगिति कष्टं मोहनीयं जनानाम् ॥ १६ ॥

13c S °स्वेदात् । 14a $BLP_1P_2$ निस्पृहत्वं । 16a SK परभूतिं । K स्त्रीधनं । 16b K ददति । In L aus दहति corr. । K °वर्गाः ।

fließt. Dem ist hier zu vergleichen das Behagen wollüstiger Männer an wollüstigen Weibern, das aus der Qual des eigenen Leibes entsteht.

14. Was ist hier das höchste Glück? Das, was das Freisein von Begierden ist. Und was ist das höchste Unglück? Das, was das Vollsein von Begierde ist. Die Menschen, die sich dies in ihren Geist eingeprägt, das Haften (an weltlichen Dingen) für immer aufgegeben haben und das Gesetz (die Religion) des Jina befolgen, haben frommes Verdienst (einen Schatz guter Werke).

15. Die Fürsten unter den Heiligen, welche niemals, weder mit der Tat, noch mit Worten, noch in Gedanken, verbotene Gebrauchsgegenstände, Wohnung oder Klöße (d. i. Nahrung) annehmen, die *vratas* und *samitis*[1]) befolgen, die Fülle der Verblendung abgetan und den Krieger Zorn getötet haben, die mögen mir Erlösung schenken.

16. Das Weib erzeugt Demütigung, Vermögen bereitet Schmerz beim Verlorengehen, das Verlangen nach der Sinnenwelt brennt, die Verwandtschaft ist eine Fessel — so wenden die Toren den

1) Über diese s. Kap. IX. und Kap. XXXI, 2—58. 73. 84—99. 103.

मद्मदनकषायारातयो नोपशान्ता
न च विषयविमुक्तिर्जन्मदुःखान्न भीतिः ।
न तनुसुखविरागो विद्यते यस्य जन्तो-
र्भवति जगति दीक्षा तस्य भुक्त्यै न मुक्त्यै ॥ १७ ॥
श्रुतिमतिबलवीर्यप्रेमरूपायुरङ्ग-
स्वजनतनयकान्ताभ्रातृपित्रादि सर्वम् ।
तितउगतजलं वा न स्थिरं वीक्षते ऽङ्गी
तदपि बत विमूढो नात्मकृत्यं करोति ॥ १८ ॥
त्यजत युवतिसौख्यं शान्तिसौख्यं श्रयध्वं
विरमत भवमार्गान्मुक्तिमार्गे रमध्वम् ।
जहित विषयसङ्गं ज्ञानसङ्गं कुरुध्व-
मिमितगतिनिवासं येन नित्यं लभध्वम् ॥ १९ ॥

---

17a L °शांतो । 17b L °मुक्ताजन्म° । 17c S °विरोगो । 17d B भुक्त्यौ । मुक्त्यौ । 18a KB श्रुत° । S °रूप° । 18c $LP_1P_2$ वीक्ष्यते । 19a L त्यजतिं । 19b $P_1$ मुक्तिमार्गो । 19c L om. ज्ञानसङ्गं ।

---

(Begriff) Glück auf Feinde an: pfui, wehe über das, was auf Erden die Menschen betört!

17. Der Mensch, der nicht die Feinde Rausch, Liebe und Leidenschaft zur Ruhe gebracht hat, der keine Befreiung von der Sinnenwelt und keine Furcht vor dem Leiden des Daseins und keine Abneigung gegen körperliches Glück kennt, dessen Weihe führt auf Erden zum Sinnengenuß und nicht zur Erlösung.

18. Der Mensch sieht, daß alles, Gelehrsamkeit, Klugheit, Stärke, Kraft, Liebe, Schönheit, Jugend, Leib, Angehörige, Söhne, eine Geliebte, Brüder, Vater usw., ebenso unbeständig ist wie Wasser im Siebe, und trotzdem, ach, vollbringt der Verblendete nicht, was seiner Seele frommt.

19. Laßt die Lust an jungen Weibern, flüchtet euch zur Lust der Seelenruhe. Geht ab vom Pfade der Welt, erfreut euch des Pfades der Erlösung. Gebt auf das Haften an der Sinnenwelt und wählt das Haften am Wissen, damit ihr eine ewige Stätte im unergründlichen Asyle [bei *Amitagati*][1]) erlangt.

---

1) Beabsichtigtes Wortspiel. S. oben S. 268.

श्रुतिसहजविवेकज्ञानसंसर्गदीपा-
स्तिमिरदलनदक्षाः सर्वदात्यन्तदीप्ताः ।
प्रकटितनयमार्गा यस्य पुंसो ऽत्र सन्ति
स्खलति यदि स मार्गे तत्र दैवापराधः ॥ २० ॥
जिनपतिपदभक्तिर्भावना जैनतत्त्वे
विषयसुखविरक्तिर्मित्रता सत्त्ववर्गे ।
श्रुतिशमयमसक्तिर्मूकतान्यस्य दोषे
मम भवतु च बोधिर्यावदाप्नोमि मुक्तिम् ॥ २१ ॥

इति विषयविचारैकविंशतिः ॥ १ ॥

कोपो ऽस्ति यस्य मनुजस्य निमित्तमुक्तो
नो तस्य को ऽपि कुरुते गुणिनो ऽपि भक्तिम् ।

---

20a B श्रुत° । K °विवेकं । $BLP_1P_2$ °ज्ञानि° । 20c S पुंसे । 21a $P_1$ °भुक्ति° । 21c B श्रुत° । om. शमयम । $P_1$ °समग्रम° । $SBP_1K$ °शक्ति° । 21d $P_1$ स मम भूवतु । मुक्त्यं ॥
$BLP_2$ om. इति । K इति सांसारिकविषयनिराकरणम् ॥
**II.** 1b $P_1$ om. ऽपि hinter गुणिनो ।

---

20. Wenn ein Mann auf seinem Wege strauchelt, der die Fackeln des Besitzes der heiligen Überlieferung, natürlicher Urteilskraft und von Wissen besitzt, die die Finsternis zu vernichten imstande sind, immerdar außerordentlich leuchten und die Pfade des rechten Wandels erschließen, so trägt das Schicksal die Schuld daran.

21. Verehrung vor den Füßen des Jina-Herrn, Versenkung in die Jaina-Wahrheit, Abneigung gegen das Glück der Sinnenwelt, Freundschaft mit der Schar der Wesen, Neigung zur heiligen Überlieferung, Seelenruhe und Selbstbeherrschung, Stummsein über anderer Fehler und Erleuchtung werde mir zuteil, bis ich die Erlösung erlange.

## II. Warnung vor dem Zorne.

1. Einem Menschen, der ohne Grund zornig wird, bringt niemand Zuneigung entgegen, auch wenn er sonst Vorzüge besitzt.

आशीविषं भजति को ननु दन्दशूकं
नानोग्ररोगशमिना मणिनापि युक्तम् ॥ १ ॥ [22]
पुण्यं चितं व्रततपोनियमोपवासैः
क्रोधः क्षणेन दहतीन्धनवद्धुताशः ।
मत्वेति तस्य वशमेति न यो महात्मा
तस्याभिवृद्धिमुपयाति नरस्य पुण्यम् ॥ २ ॥ [23]
दोषं न तं नृपतयो रिपवो ऽपि रुष्टाः
कुर्वन्ति केसरिकरीन्द्रमहोरगा वा ।
धर्मं निहत्य भवकाननदाववह्निं
यं दोषमत्र विदधाति नरस्य रोषः ॥ ३ ॥ [24]
यः कारणेन वितनोति रुषं मनुष्यः
कोपः प्रयाति शमनं तदभावतो ऽस्य ।
यस्त्वत्र कुप्यति विनापि निमित्तमङ्गी
नो तस्य को ऽपि शमनं प्रविधातुमीशः ॥ ४ ॥ [25]
धैर्यं धुनाति विधुनोति मतिं क्षणेन
रागं करोति शिथिलीकुरुते शरीरम् ।

1d S **नाभोग्र°** । 3c $P_1$ **विहत्य** । 4b SBL$P_1P_2$K **कोपं** । 4c SBK **यस्तत्र** । 4d SK[!!] **विदधातु°** । 5a S om. **मतिं** ।

Wer liebt wohl die bissige Haubenschlange, obgleich sie den Edelstein besitzt, der mancherlei böse Krankheiten heilt?

2. Durch Gelübde, Kasteiung, Selbstbeherrschung und Fasten aufgehäufte gute Werke verbrennt der Zorn in einem Augenblick, wie das Feuer das Brennholz. Der Hochgemute, der dessen eingedenk sich nicht in seine Gewalt begibt, dieses Mannes gute Werke mehren sich.

3. Das Unheil richten nicht Männerfürsten und wütende Feinde oder Löwen, Elefantenfürsten und große Schlangen an, das hier der Zorn des Menschen anstiftet, nachdem er die Religion, das Waldbrandfeuer im Walde der Geburten, vernichtet hat.

4. Wenn ein Mensch mit Grund in Zorn gerät, so legt sich sein Zorn, sobald dieser (Grund) nicht mehr vorhanden ist. Wenn aber ein Mann hier ohne Veranlassung zürnt, ist niemand imstande, ihn zu besänftigen.

5. Die Festigkeit schütteln sie, sie erschüttern den Geist im Nu, Leidenschaft [Röte] bringen sie, schlaff machen sie den Leib,

धर्मं हिनस्ति वचनं विद्धात्यवाच्यं
कोपग्रहो रतिपतिर्मदिरामदश्च ॥ ५ ॥ [26]
रागं दृशोर्वपुषि कम्पमनेकरूपं
चित्तं विवेकरहितानि च चिन्तितानि ।
पुंसाममार्गगमनं समदुःखजातं
कोपः करोति सहसा मदिरामदश्च ॥ ६ ॥ [27]
मैत्रीतपोव्रतयशोनियमानुकम्पा-
सौभाग्यभाग्यपठनेन्द्रियनिर्जयाद्याः ।
नश्यन्ति कोपपुरुवैरिहताः समस्ता-
स्तोत्राग्नितप्तरसवत्क्षणतो नरस्य ॥ ७ ॥ [28]
मासोपवासनिरतो ऽस्तु तनोतु सत्यं
ध्यानं करोतु विदधातु बहिर्निवासम् ।
ब्रह्मव्रतं धरतु मैत्ररतो ऽस्तु नित्यं
रोषं करोति यदि सर्वमनर्थकं तत् ॥ ८ ॥ [29]

5d SBLP$_2$K कोपोग्रहो । 6b LBP$_2$ चित्ते । P$_1$ चिते । LP$_2$ चिंतनानि । 7a SK °यशोव्रततपो° । 7b P$_1$ °निर्ज्ज-राद्याः । 7c SK °परवैरि° । P$_1$ °पुरुषवैरि° । 8a B नित्यं । 8c SP$_1$P$_2$ मैत्र्य° । P$_1$ °रतौ ।

die Religion töten sie, die Rede machen sie unredlich,[1]) der Dämon Zorn, der Gatte der *Rati*[2]) und der Rausch vom Rauschtranke.

6. Rötung der Augen, Zittern am Leibe, vielfach gestaltete Vorsätze, der Überlegung ermangelnde Gedanken und das Wandeln auf Abwegen [Verlieren des Weges] — die gleiche Fülle des Mißgeschickes bringt sogleich der Zorn und der Rausch vom Rauschtranke bei den Menschen hervor.

7. Freundschaft, Askese, Gelübde, Ruhm, Beherrschung, Mitleiden, Glück, Wohlfahrt, Studium, Besiegung der Sinne usw. gehen dem Menschen im Nu, von dem mächtigen Feinde Zorn getötet, völlig verloren, wie in brennendem Feuer erhitztes Quecksilber.

8. Man mag emsig auf ein Fasten bedacht sein, das einen Monat währt, man mag Wahrheit üben, Meditation vornehmen, seine Wohnung draußen (in der Einsamkeit) aufschlagen, das Keusch-

1) Wortspiel im Original. Wörtlich: wie man sie nicht reden soll.
2) D. i. der Gott der Liebe.

आत्मानमन्यमथ हन्ति जहाति धर्मं
पापं समाचरति युक्तमपाकरोति ।
पूज्यं न पूजयति वक्ति विनिन्द्यवाक्यं
किं किं करोति न नरः खलु कोपयुक्तः ॥ ९ ॥ [30]
दोषेषु सत्सु यदि को ऽपि ददाति शापं
सत्यं ब्रवीत्ययमिति प्रविचिन्त्य सह्यम् ।
दोषेष्वसत्सु यदि को ऽपि ददाति शापं
मिथ्या ब्रवीत्ययमिति प्रविचिन्त्य सह्यम् ॥ १० ॥ [31]
कोपेन को ऽपि यदि ताडयते ऽथ हन्ति
पूर्वं मयास्य कृतमेतदनर्थबुद्ध्या ।
दोषो ममैव पुनरस्य न को ऽपि दोषो
ध्यात्वेति तत्र मनसा सहनीयमस्य ॥ ११ ॥ [32]
व्याध्यादिदोषपरिपूर्णमनिष्टसङ्गं
पूतीदमङ्गमपनीय विवर्ध्य धर्मम् ।

9b L युक्ति° । 9c L सिनिंद्यवाक्यं । 10d K मिथ्यां ।
12a K °निष्ठ°!! 12b S पूतीह° ।

---

heitsgelübde tragen und sich beständig des Bettlerlebens freuen — wenn man sich zum Zorne hinreißen läßt, ist das alles nutzlos.

9. Sich selbst und den andern tötet, die Religion verläßt, Sünde begeht, das Rechte unterläßt, den zu Ehrenden ehrt nicht, tadelnswerte Worte redet und was alles tut nicht ein Mann wahrlich, der von Zorn erfüllt ist!

10. Wenn wir Unrecht getan haben und uns jemand (deshalb) flucht, so sollen wir es ertragen, indem wir denken: „Er spricht die Wahrheit!" Wenn wir kein Unrecht getan haben (keine Fehler vorhanden sind) und uns jemand flucht, so sollen wir dies ertragen, indem wir denken: „Er sagt etwas Verkehrtes!"

11. Wenn jemand uns im Zorne haut oder schlägt, so sollen wir dabei im Geiste denken: „(In einer) früher(en Existenz) habe ich ihm in nichtsnutziger Gesinnung dasselbe getan; die Schuld liegt auf meiner Seite, er dagegen hat keine Schuld" — und sollen es ihm nachsehen.

12. „Indem mir (der Mörder) diesen von Krankheiten u. a. Mängeln angefüllten, mit Unliebem verbundenen, stinkenden Leib nimmt und meine Frömmigkeit (*dharma*) mehrt, gibt er mir

शुद्धं ददाति गतबाधमनल्पसौख्यं
लाभो ममायमिति घातकृतो विषह्यम् ॥ १२ ॥ [33]
धर्मे स्थितस्य यदि को ऽपि करोति कष्टं
पापं चिनोति गतबुद्धिरयं वराकः ।
एवं विचिन्त्य परिकल्पकृतं त्वमुष्य
ज्ञानान्वितेन भवति क्षमितव्यमत्र ॥ १३ ॥ [34]
शप्तो ऽस्यनेन न हतो ऽस्मि नरेण रोषा-
न्नो मारितो ऽस्मि मरणे ऽपि न धर्मनाशः ।
कोपस्तु धर्ममपहन्ति चिनोति पापं
संचिन्त्य चारुमतिनेति तितिक्षणीयम् ॥ १४ ॥ [35]
दुःखार्जितं खलगतं वलभीकृतं च
धान्यं यथा दहति वह्निकणः प्रविष्टः ।
नानाविधव्रतदयानियमोपवासै
रोषो ऽर्जितं भवभृतां पुरुपुण्यराशिम् ॥ १५ ॥ [36]
कोपेन यः परमभीप्सति हन्तुमङ्गो
नाशं स एव लभते शरभो ध्वनन्तम् ।

13c $LP_2$ **परिकल्प्य°** । L **त्वमुख्यः** । $P_1$ **स्वमुष्य** । 14a B **दोषा°** । 14d $P_1$ **संचित्य** । 15a B **वङ्गलीकृतं** ।

einen lauteren, von Leiden freien, nicht wenig gesegneten dafür: ich gewinne dabei!" — Daher wehre man seinem Mörder nicht.

13. „Wenn jemand einem in der Religion Stehenden Böses zufügt, so häuft dieser Elende, Unsinnige Sünde an." In dieser Überlegung muß ein Verständiger jenem das in der Verblendung Getane hier verzeihen.

14. „Ich bin von jenem Manne im Zorne verflucht, aber nicht geschlagen und auch nicht getötet worden, und selbst im Tode wäre meine Frömmigkeit nicht vernichtet worden; der Zorn aber zerstört die Frömmigkeit und häuft Sünde an." So denkend soll der Lieblichgesinnte es ruhig erdulden.

15. Wie ein daraufliegender Feuerfunken das mühsam zusammengebrachte, auf der Tenne befindliche, bis zum Dache reichende Getreide verbrennt, so der Zorn den durch allerhand Gelübde, Mitleid, Observanzen und Fasten erworbenen gewaltigen Vorrat guter Werke der Daseinsträger.

16. Der Unwissende, der im Zorn einen anderen zu töten

मेघं खिलङ्किषुरिवान्यजनो न किंचि-
च्चक्रोति कर्तुमिति कोपवता न भाव्यम् ॥ १६ ॥ [37]
कोपः करोति पितृमातृसुहृज्जनाना-
मप्यप्रियत्वमुपकारिजनापकारम् ।
देहक्षयं प्रकृतकार्यविनाशनं च
मत्वेति कोपवशिनो न भवन्ति भव्याः ॥ १७ ॥ [38]
तीर्थाभिषेकजपहोमदयोपवासा
ध्यानव्रताध्ययनसंयमदानपूजाः ।
नेदृक्फलं जगति देहवतां ददन्ते
यादृग्दमो निखिलकालहितो ददाति ॥ १८ ॥ [39]
भ्रूभङ्गभङ्गुरमुखो विकरालरूपो
रक्तेक्षणो दशनपीडितदन्तवासाः ।
त्रासं गतो ऽति मनुजो जननिन्द्यवेषः
क्रोधेन कम्पिततनुर्भुवि राक्षसो वा ॥ १९ ॥ [40]

16c L °जने । $P_1$ न्य । 17c L प्रकृति° । 18b $SP_1P_2K$ °पूजा । 18d L यादृग्दमो । 19c L गतोपि । $P_1$ गतोसि । 19d B राक्ष्यसो ।

---

wünscht, der gerade findet den Untergang, wie der *Śarabha*, der sich über die donnernde Wolke zu erheben gedenkt.[1]) In der Überzeugung, daß andere Leute einem nichts tun können, soll man sich nicht erzürnen.

17. Der Zorn führt die Feindschaft selbst von Vater, Mutter und Freunden herbei, die Schädigung der Hilfsbereiten, Verfall des Leibes und Vernichtung der begonnenen Werke: in dieser Überlegung lassen sich die Guten nicht vom Zorn überwältigen.

18. Abwaschungen an Wallfahrtsorten, Gebete, Opfer, Mitleiden, Fasten, Versenkung, Gelübde, Studium, Selbstbeherrschung, Spenden und Verehrung verleihen den Körperlichen auf Erden keinen solchen Lohn, wie ihn die zu allen Zeiten nützliche Bändigung (des Zornes) bringt.

19. Das Gesicht durch Runzeln der Brauen verzerrt, schrecklich gestaltet, die Augen gerötet, die Lippen mit den Zähnen pressend, von heftigem Zittern[c] befallen, mit einem von den Leuten

1) Der Śarabha ist ein fabelhaftes, achtbeiniges Ungeheuer.

को ऽपीह लोहमतितप्तमुपाददानो
दंदह्यते निजकरे परदाहमिच्छुः ।
यद्वत्तथा प्रकुपितः परमाजिघांसु-
र्दुःखं स्वयं व्रजति वैरिवधे विकल्पः ॥ २० ॥ [41]
वैरं विवर्धयति सख्यमपाकरोति
रूपं विरूपयति निन्द्यमतिं तनोति ।
दौर्भाग्यमानयति शातयते च कीर्तिं
रोषो ऽत्र रोषसदृशो न हि शत्रुरस्ति ॥ २१ ॥ [42]

इति कोपनिषेधैकविंशतिः ॥ २ ॥

रूपेश्वरत्वकुलजातितपोबलाज्ञा-
ज्ञानाष्टदुःसहमदाकुलबुद्धिरज्ञः ।

---

20a S लोहाम° । K लोहमिति° । 20b $P_1$ °करो । S °दोहा° । 20d $P_1$ वैरिविधेर्विकल्प । 21a S °करेति । 21b S om. रूपं वि । $P_1$ निंद्यमतां । B तिनोतिः ॥
$BLP_2$ om. इति । K इति कोपनिराकरणोपदेशः ॥
**III.** 1a B °याति° । 1b L °महा° ।

---

zu tadelnden Äußeren — so ist auf Erden der Mensch, wenn sein Leib vom Groll geschüttelt wird, einem *Rākṣasa* gleich.

20. Wie sich hier jemand an seiner Hand heftig verbrennt, wenn er in dem Wunsche, einen anderen zu brennen, ein überaus heißes Eisen anfaßt, so gerät auch ein Zorniger, der einen anderen töten möchte, selber ins Unglück, unfähig, den Feind zu vernichten.

21. Feindschaft läßt der Zorn wachsen, Freundschaft hebt er auf, die Gestalt verunstaltet er, tadelnswerte Gedanken erregt er, Unheil bringt er und den Ruhm vernichtet er: kein Feind ist hier dem Zorne ähnlich.

## III. Warnung vor Dünkel und Betrug.

1. Wer, unwissend und im Geiste von achtfachem, unerträglichem Dünkel über Schönheit, Herrschermacht, Abstammung, Geburt, Askese, Kraft, Autorität oder Wissen erfüllt, in seinem Dünkel

यो मन्यते ऽहमिति नास्ति परो ऽधिको म-
न्मानात्स नीचकुलमेति भवाननेकान् ॥ १ ॥ [43]
नीतिं निरस्यति विनीतिमपाकरोति
कीर्तिं शशाङ्कधवलां मलिनीकरोति ।
मान्यान्न मानयति मानवशेन हीनः
प्राणीति मानमपहन्ति महानुभावः ॥ २ ॥ [44]
हीनाधिकेषु विदधात्यविवेकभावं
धर्मं विनाशयति संचिनुते च पापम् ।
दौर्भाग्यमानयति कार्यमपाकरोति
किं किं न दोषमथ वा कुरुते ऽभिमानः ॥ ३ ॥ [45]
माने कृते यदि भवेदिह को ऽपि लाभो
यद्यर्थहानिरथ काचन मार्दवे स्यात् ।
ब्रूयाच्च को ऽपि यदि मानकृतं विशिष्टं
मानो भवेद्भवभृतां सफलस्तदानीम् ॥ ४ ॥ [46]
मानो विनीतिमपहन्त्यविनीतिरङ्गी
सर्वं निहन्ति गुणमस्तगुणानुरागः ।

---

1c SPK (ऽ)पि statt मन् । 2a K °मुपाकरोति । 2b BLP$_1$P$_2$ मलिनीं° 5a S °नीतिरंगा । 5b B सर्व्वा ।

---

meint, daß ihm kein Anderer überlegen sei, der gelangt in ein niedriges Geschlecht und viele Wiedergeburten.

2. Ein gemeiner Mensch treibt im Banne des Dünkels die Klugheit aus, entfernt die Bescheidenheit, befleckt einen Ruf, der rein ist wie der Mond, und achtet die Achtbaren nicht; ein edler Mensch stößt daher den Dünkel von sich.

3. Gegenüber Geringeren und Vorzüglicheren läßt er das Verhältnis von Unterschiedslosigkeit walten, die Frömmigkeit vernichtet er, Sünde häuft er an, Unglück führt er herbei und weist die Pflicht ab — oder welches andere Übel verursacht der Hochmut nicht?

4. Wenn irgend ein Gewinn dabei wäre, wenn man Dünkel zeigt, und wenn irgend eine Schädigung des Vermögens einträte, wenn man milde ist, und wenn jemand behauptete, der Dünkelhafte sei ein hervorragender Mensch, dann würde der Dünkel der Daseinsträger Nutzen bringen.

5. Ein dünkelhafter Mensch tötet die Bescheidenheit; ein Mann ohne Bescheidenheit tötet alle Tugend; wer die Neigung zur Tugend

सर्वापदां जगति धाम विरागतः स्या-
दित्याकलय्य सुधियो न धरन्ति मानम् ॥ ५ ॥ [47]
हीनो ऽयमन्यजनतो ऽपहताभिमाना-
ज्ज्ञातो ऽहमुत्तमगुणस्तदकारकत्वात् ।
अन्यं निहीनमवलोकयतो ऽपि पुंसो
मानो विनश्यति सदेति वितर्कभाजः ॥ ६ ॥ [48]
गर्वेण मातृपितृबान्धवमित्रवर्गाः
सर्वे भवन्ति विमुखा विहितेन पुंसः ।
अन्यो ऽपि तस्य तनुते न जनो ऽनुरागं
मत्वेति मानमपहस्तयते सुबुद्धिः ॥ ७ ॥ [49]
आयासशोकभयदुःखमुपैति मर्त्यो
मानेन सर्वजननिन्दितवेषरूपः ।
विद्यादयादमयमादिगुणांश्च हन्ति
ज्ञात्वेति गर्ववशमेति न शुद्धबुद्धिः ॥ ८ ॥ [50]

---

5c $P_1$ **सर्व्वोपदां** । 5d S **सधियो** । 6a $SKP_1P_2$ **°जननो** । $BLP_2$ **°पहिता°** । $P_1$ **°पिहिता°** । 6d $P_1$ **°भाजा** । 7b S **विहतेन** । 8a L **°सोक°** । $SBP_1P_2$ **°क्रोश°** । K **°कोप°** ।

---

ablegt, wird infolge dieser Abneigung hienieden zu einer Stätte aller möglichen Kümmernisse: in dieser Überlegung zeigen Verständige keinen Dünkel.

6. „Dieser ist geringer als andere Leute, die ihren Hochmut abgetan haben; ich bin (nur deshalb) der Beste an Vorzügen, weil diese nichts dazu tun (mit mir sich zu messen)": so schwindet der Dünkel bei dem Manne, der einen anderen, Geringeren erblickt, immer, indem er (richtige) Erwägungen anstellt.

7. Wenn ein Mensch Stolz zeigt, werden ihm Mutter, Vater, Verwandte und Freundesschar, alle abgeneigt, und auch kein anderer Mensch bringt ihm Zuneigung entgegen. In dieser Überlegung weist der Verständige den Dünkel von der Hand.

8. Durch Dünkel gerät der Mensch in Mühsal, Kummer, Gefahr und Leiden, indem alle Leute sein Auftreten und Äußeres tadeln; er tötet Wissen, Mitleid, Zügelung, Beherrschung u. a. Tugenden: in dieser Erkenntnis begibt sich ein Mensch mit klarem Geiste nicht in die Botmäßigkeit des Stolzes.

स्तब्धो विनाशमुपयाति नतो ऽभिवृद्धिं
मर्त्यो नदीतटगतो धरणीरुहो वा ।
गर्वस्य दोषमिति चेतसि संनिधाय
नाहंकरोति गुणदोषविचारदक्षः ॥ ९ ॥ [51]
हीनानवेक्ष्य कुरुते हृदये ऽभिमानं
मूर्खः स्वतो ऽधिकगुणानवलोक्य मर्त्यान् ।
प्राज्ञः परित्यजति गर्वमतीव लोके
सिद्धान्तशुद्धधिषणा मुनयो वदन्ति ॥ १० ॥ [52]
जिह्वासहस्रकलितो ऽपि समासहस्रै-
र्यस्यां न दुःखमुपवर्णयितुं समर्थः ।
सर्वज्ञदेवमपहाय परो मनुष्य-
स्तां श्वभ्रभूमिमुपयाति नरो ऽतिमानी ॥ ११ ॥ [53]

या छेदभेददमनाङ्कनदाहदोह-
वातातपान्नजलरोधवधादिदोषा ।

9a SBK तिवृद्धिं । 9b B °रूहे वाः । 9d S °विचारज्ञः । 11a K समा सहस्रै°!! । 11c $P_1$ °मुपहाय । 11d $SP_1K$ भिमानो । 12a $SBLP_1K$ यां । 12b SK °दोषां । $LBP_1$ °दोषाः ।

9. Ein aufgeblasener Mensch findet den Untergang, ein bescheidener gutes Gedeihen, wie eine Pflanze, die am Ufer eines Flusses steht.[1]) Wer diesen Mangel des Stolzes in sein Herz einprägt und zwischen Tugenden und Fehlern zu unterscheiden weiß, ist nicht eingebildet.

10. Der Dummkopf hegt im Herzen Dünkel, indem er auf Geringere blickt; der Verständige meidet ganz besonders den Stolz auf Erden, indem er ihm an Vorzügen überlegene Leute ansieht: so sprechen die Weisen, deren Verstand durch wohlgegründete Weisheit geläutert ist.

11. Ein dünkelhafter Mensch kommt nach jener Höllenstätte, deren Leiden außer dem allwissenden Gotte kein anderer Mensch, selbst nicht in Tausenden von Jahren, zu schildern imstande wäre, und wenn er tausend Zungen hätte.

12. Die Existenz als Tier, die Trennung, Entzweiung, Fesselung,

1) Anspielung auf die Fabel Mahābhārata XII, 113; Babrius 36.

**मायावशेन मनुजो जननिन्द्यनीयां**
**तिर्यग्गतिं व्रजति तामतिदुःखपूर्णाम् ॥ १२ ॥** [54]
**यत्र प्रियाप्रियवियोगसमागमान्य-**
**प्रेष्यत्वधान्यधनबान्धवहीनताद्यैः ।**
**दुःखं प्रयाति विविधं मनसाप्यसह्यं**
**तं मर्त्यवासमधितिष्ठति मायया ङ्गी ॥ १३ ॥** [55]
**यत्रावलोक्य दिवि दीनमना विभूति-**
**मन्यामरेष्वधिककान्तिसुखादिकेषु ।**
**प्राप्याभियोगपदवीं लभते ऽतिदुःखं**
**तत्रैति वञ्चनपरः पुरुषो निवासम् ॥ १४ ॥** [56]
**या मातृभर्तृपितृबान्धवमित्रपुत्र-**
**वस्त्राशनाभरणमण्डनसौख्यहीनाः ।**
**दीनानना मलिननिन्दितवेषरूपा**
**नारीषु तासु भवमेति नरो निकृत्या ॥ १५ ॥** [57]

12c S °निंद्य° । L °नंद्° । 13a K °मान्य ohne Abteilungszeichen. 13b L प्रेषत्त्व° । B प्रेक्षित्व° । $P_1$ प्रेक्षत्व° । L हीनतौघैः । 13c B मनसापिसह्यं । 15a SK जामातृ° । 15b K °सना° KB °हीनः । 15c K दीनाननो । °रूपो ।

Brandmarkung, Versengung, Melkung, Wind, Hitze, Schmälerung von Speise und Trank, Tötung u. a. Schädigung mit sich bringt, von den Leuten zu tadeln und übervoll an Ungemach ist, die erlangt der Mensch doch im Banne des Betrugs.

13. Infolge des Betrugs verweilt der Mensch in jener Wohnung der Sterblichen, in der er wegen Trennung von Geliebten, der Vereinigung mit Ungeliebten, der Knechtschaft bei anderen, des Verlustes von Getreide, Geld und Verwandten usw. in selbst in Gedanken unerträgliches, mannigfaches Leid gerät.

14. Ein Mensch, der auf Betrug bedacht ist, kommt zum Aufenthalte dorthin, wo er, auf den Pfad der Anklage gelangt, außerordentliches Leiden erduldet, nachdem er traurigen Herzens unter den anderen, durch Schönheit, Glück usw. ausgezeichneten Unsterblichen die Herrlichkeit im Himmel gesehen hat.

15. Der Mensch kommt infolge des Truges in solchen Frauen zur Existenz (wird von solchen Frauen wiedergeboren), die der Mutter, des Gatten, des Vaters, der Verwandten, der Freunde, der Söhne, der Kleider, der Nahrung, der Schmucksachen, der Zierate

शीलव्रतोद्यमतपःशमसंयुतो ऽपि
नाचाम्नुते निकृतिशल्यधरो मनुष्यः ।
आत्यन्तिकीं श्रियमबाधसुखस्वरूपां
शल्यान्वितो विविधधान्यधनेश्वरो वा ॥ १६ ॥ [58]
क्लेशार्जितं सुखकरं रमणीयमर्घ्यं
धान्यं कृषीवलजनस्य शिखीव सर्वम् ।
भस्मीकरोति बहुधापि जनस्य सद्यं
मायाशिखी प्रचुरदोषकरः क्षणेन ॥ १७ ॥ [59]
विद्वेषवैरिकलहासुखघातभीति-
निर्भर्त्सनाभिभवनासुविनाशनादीन् ।
दोषानुपैति निखिलान्मनुजो ऽतिमायी
बुद्धेति चारुमतयो न भजन्ति मायाम् ॥ १८ ॥ [60]
या प्रत्ययं बुधजनेषु निराकरोति
पुण्यं हिनस्ति परिवर्धयते च पापम् ।

---

16c SL आत्यंतकीं [L °की] । $LP_1$ °रूपं । 17a SK °मर्घ्यं । L °मर्थं । 17b B सर्व्वः । L सर्वां । 18b L °भवनांशु° ।

---

und des Glückes ermangeln, wehmütig blicken und schmutzig sowie tadelnswert in Kleidung und Äußerem sind.[1])

16. Ein Mann, der den Pfeil des Truges in sich trägt, genießt hier das vollkommene, durch kummerlose Wonne gekennzeichnete Glück nicht, mag er auch mit Charakter, Frömmigkeit, Eifer, Askese und Seelenruhe ausgerüstet sein, so wenig wie ein von einem Pfeile getroffener Herr von mancherlei Getreide und Geld.

17. Wie das Feuer das mühsam erworbene, Glück verleihende, erfreuende, wertvolle Getreide des Landmanns häufig vollständig zu Asche macht, so das im Nu vielerlei Schaden bereitende Feuer Betrug die Wahrhaftigkeit des Menschen.

18. Ein Mensch, der allzu sehr dem Betrug ergeben ist, gerät in alle möglichen Mißgeschicke: Haß, Streit mit Feinden, Ungemach, Schläge, Angst, Drohung, Demütigung, Verlust des Lebens usw. Die Lieblichgesinnten, die das erkannt haben, greifen darum nicht zum Betrug.

19. Ein tüchtiger Mensch kümmert sich hier nicht um jenen Trug, der das Vertrauen seitens der klugen Leute beseitigt, gute

1) Vgl. XXII, 9.

सत्यं निरस्यति तनोति विनिन्द्यभावं
तां सेवते निकृतिमत्र जनो न भव्यः ॥ १९ ॥ (61)
प्रच्छादितो ऽपि कपटेन जनेन दोषो
लोके प्रकाशमुपयातितरां क्षणेन ।
वर्चो यथा जलगतं विदधाति पुंसा
माया मनागपि न चेतसि संनिधेया ॥ २० ॥ [62]

इति मानमायानिषेधविंशतिः ॥ 3 ॥

शीतो रविर्भवति शीतरुचिः प्रतापी
स्तब्धं नभो जलनिधिः सरिदम्बुतृप्तः ।
स्थायी मरुद्विदहनो दहनो ऽपि जातु
लोभानलस्तु न कदाचिददाहकः स्यात् ॥ १ ॥ [63]
लब्धेन्धनज्वलनवत्क्षणतो ऽतिवृद्धिं
लाभेन लोभदहनः समुपैति जन्तोः ।

---

20 c L **सर्वो** statt **वर्चो** । $SLP_1K$ **पुंसां** ॥

$BLP_1$ om. **इति** । S **°निषेधैक°** Das Ms. zählt von 18 ab um eins zu hoch. । $P_1$ **°निषेधा°** । K **इति मायाहंकारनिराकरणोपदेशः** ॥

**IV.** 1 c $BP_1P_2$ **स्थायी सदेहदहनो** । L **मरुच्चदहनो** । BL **यातु** । 1 d $P_1$ **°दाहकं** । 2 b B **यंतोः** ।

---

Werke vernichtet, die Sünde fördert, die Wahrheit entfernt und einen tadelnswerten Zustand schafft.

20. Selbst ein durch Täuschung von dem Menschen verdecktes Gebrechen kommt hier auf Erden im Nu klar an den Tag, wie es Kot tut, der ins Wasser gefallen ist. Darum soll der Mensch auch nicht im geringsten sein Herz dem Betrug öffnen.

## IV. Warnung vor Habsucht.

1. Kalt kann die Sonne werden und der Kaltstrahler (Mond) glühend, fest die Wolke und der Ozean satt vom Wasser der Ströme, stillstehend der Wind und das Feuer glutlos, niemals aber wird das Feuer der Habsucht seine Glut verlieren.

2. Wie ein Feuer, das Brennstoff gefunden hat, flammt beim Menschen durch einen Gewinn das Feuer der Habsucht im Nu zu

विद्यागमव्रततपःशमसंयमादी-
न्भस्मीकरोति यमिनां स पुनः प्रवृद्धः ॥ २ ॥ [64]
वित्ताशया खनति भूमितलं सतृष्णो
धातून्गिरेर्धमति धावति भूमिपाग्रे ।
देशान्तराणि विविधानि विगाहते च
पुण्यं विना न च नरो लभते स तृप्तिम् ॥ ३ ॥ [65]
वर्धस्व जीव जय नन्द चिरं विभो त्व-
मित्यादिचाटुवचनानि विभाषमाणः ।
दीनाननो मलिननिन्दितरूपधारी
लोभाकुलो वितनुते सधनस्य सेवाम् ॥ ४ ॥ [66]
चक्षुःक्षयं प्रचुररोगशरीरबाधा-
स्वान्ताभिघातगतिभङ्गममन्यमानः ।
संस्कृत्य पत्रनिचयं च मषीं विमर्द्य
तृष्णातुरो लिखति लेखकतामुपेतः ॥ ५ ॥ [67]

2c $P_1$ °सम° । 3a $P_1$ विताशयः । 4a SK विभो चिरं । 4c L °वेषधारी । 5a K °बाधाः । 5b K स्वान्ताबि° । B श्वांताभि° । L श्वांतोभि° । $P_1$ °वाधां श्वाता° । $P_2$ °वाधा ध्वांता° । [Glossen: L चेतसंनिरोध; $P_2$ अंधकार] । 5c SK मषीर्विमर्द्य ।

---

übermäßiger Größe empor. Wissenschaft, Überlieferung, Gelübde, Kasteiung, Seelenruhe, Selbstbeherrschung und die übrigen (Güter) derer, die sich bezähmen, verbrennt es zu Asche, sobald es groß geworden ist.

3. In der Hoffnung auf Reichtum durchwühlt der Gierige den Erdboden; des Berges Erze schmilzt er, läuft dem Fürsten entgegen und begibt sich in allerlei fremde Länder: und doch erwirbt dieser Mann ohne gute Werke keine Sättigung.

4. „Gedeihe! Lebe! Sei siegreich! Freue dich, Herr, lange Zeit!" — indem der von der Habsucht Befallene solche u. ä. süße Worte spricht, dient er wehmütigen Gesichtes, mit schmutzigem, tadelnswertem Äußern dem Reichen.

5. Verlust der Augen, Schädigung des Leibes durch zahlreiche Krankheiten, innere Veränderungen und Störungen im Gange mißachtend legt sich der Schreiber Gewordene eine Menge Blätter zurecht, reibt Tinte an und schreibt, krank vor Habsucht.

विश्वंभरां विविधजन्तुगणेन पूर्णां
स्त्रीं गर्भिणीमिव कृपामपहाय मर्त्यः ।
नानाविधोपकरणेन हलेन दीनो
लोभार्दितः कृषति पापमलोकमानः ॥ ६ ॥ [68]
भोगोपभोगसुखतो विमुखो मनुष्यो
रात्रिंदिवं पठनचिन्तनसक्तचित्तः ।
शास्त्राण्यधीत्य विविधानि करोति लोभा-
द्ध्यापनं शिशुगणस्य विवेकशून्यः ॥ ७ ॥ [69]
वस्त्राणि सीव्यति तनोति विचित्रचित्रं
मृत्काष्ठलोहकनकादिविधिं चिनोति ।
नृत्यं करोति रजकत्वमुपैति मर्त्यः
किं किं न लोभवशवर्तितया विधत्ते ॥ ८ ॥ [70]
लोकस्य मुग्धधिषणस्य विवञ्चनानि
कुर्वन्नरो विविधमानविशेषकृत्या ।
संसारसागरमपारमवीक्षमाणो
वाणिज्यमत्र विदधाति विवृद्धलोभः ॥ ९ ॥ [71]

---

6 b $P_1$K स्त्री । 7 a L °सुखितो । 7 b S °दिनं । °शक्ति° । LB °शक्त° । $P_1$ °शक्त [om. चित्तः] । 7 c BL °धीति । 8 a S सव्यति । 8 b SK करोति । 8 c SK चिनोति । 9 c $BP_2$ °वोच्य° ।

---

6. Die alles tragende, von einer Schar mannigfacher Geschöpfe erfüllte Erde, gleichsam eine schwangere Frau, pflügt der elende, von Habsucht gepeinigte Mensch erbarmungslos mit dem Pfluge und dem verschiedenen (sonstigen) Arbeitszeuge, ohne die Sünde zu bemerken.

7. Ein dem Glück der ein- und mehrmaligen Genüsse[1]) abholder Mann, der sein Herz Tag und Nacht an das Studium und Nachdenken hängt, nachdem er verschiedene Wissenschaften studiert hat, lehrt des Verstandes bar aus Habsucht eine Knabenschar.

8. Der Mensch näht Gewänder, fertigt bunte Gemälde, arbeitet in Ton, Holz, Eisen, Gold usw., führt Tänze auf und wird Wäscher — was tut er nicht alles in der Knechtschaft der Habsucht?

9. An den Leuten mit törichtem Sinne vermittelst der Hantierung mit verschiedenen besonderen Maßen Betrügereien verübend,

---

1) Vergl. XXXI, 51 ff.

अधेति नृत्यति लुनाति मिनोति नौति
क्रीणाति हन्ति वपते चिनुते बिभेति ।
मुष्णाति गायति धिनोति बिभर्ति भिन्ते
लोभेन सीव्यति पणायति याचते च ॥ १० ॥ [72]
कुन्तासिशक्तिभरतोमरतद्वलादि-
नानाविधायुधभयंकरमुग्रयोधम् ।
संग्राममध्यमधितिष्ठति लोभयुक्तः
स्वं जीवितं तृणसमं विगणय्य जीवः ॥ ११ ॥ [73]
अत्यन्तभीमवनजीवगणेन पूर्णं
दुर्गं वनं भवभृतां मनसाप्यगम्यम् ।
चौराकुलं विशति लोभवशेन मर्त्यो
नो धर्मकर्म विदधाति कदाचिदज्ञः ॥ १२ ॥ [74]
जीवान्निहन्ति विविधं वितथं ब्रवीति
स्तेयं तनोति भजते वनितां परस्य ।

10 b SK क्रीणन्ति । S चपते । 10 c $P_1$ विभर्ति धिनोति । K भिन्ते । 11 a S °तजवलादि° । K °तज्वलादि । B °तद्व-तादि° । 11 b $LP_1$ °योधां । 12 d $P_1$ om. कर्म ।

betreibt hier der Mann, dessen Habsucht gewachsen ist, das Kaufmannsgeschäft, ohne das endlose Meer des Kreislaufs der Geburten zu beachten.

10. Man studiert, tanzt, schneidet, verletzt, preist, kauft, tötet, sät, häuft auf, zittert, raubt, singt, ergötzt, trägt, trennt, näht, handelt und bittet aus Habsucht.

11. Mitten in den Kampf, furchtbereitend durch verschiedenartige Waffen, wie zahlreiche Lanzen, Schwerter und Speere, Wurfspieße, Pfeile usw. und reich an wilden Kriegern, geht der von Habsucht erfüllte Mensch, indem er sein Leben dem Grase gleich achtet.

12. In den von einer außerordentlich furchtbaren Waldgetier-Schar erfüllten, unwegsamen, für Daseinsträger nicht einmal in Gedanken zu betretenden, von Räubern erfüllten Wald tritt der Mensch im Banne der Habsucht ein, aber keine fromme Handlung vollbringt er jemals in seiner Unwissenheit.

13. Weil er im Banne des Dämons Habsucht sich befindet, tötet der Mensch lebende Wesen, sagt mancherlei Unwahrheit, be-

गृह्णाति दुःखजननं धनमुग्रदोषं
लोभग्रहस्य वशवर्तितया मनुष्यः ॥ १३ ॥ [75]
उद्यन्महानिलवशोत्थविचित्रवीचि-
विक्षिप्तनक्रमकरादिनितान्तभीतिम् ।
अम्भोधिमध्यमुपयाति विवृद्धवेलं
लोभाकुलो मरणदोषममन्यमानः ॥ १४ ॥ [76]
निःशेषलोकवनदाहविधौ समर्थं
लोभानलं निखिलतापकरं ज्वलन्तम् ।
ज्ञानाम्बुवाहजनितेन विवेकिजीवाः
संतोषदिव्यसलिलेन शमं नयन्ति ॥ १५ ॥ [77]
द्रव्याणि पुण्यरहितस्य न सन्ति लोभा-
त्सन्त्यस्य चेन्न तु भवन्त्यचलानि तानि ।
सन्ति स्थिराणि यदि तस्य न सौख्यदानि
ध्यात्वेति शुद्धधिषणो न तनोति लोभम् ॥ १६ ॥ [78]
चक्रेशकेशवहलायुधभूतितो ऽपि
संतोषमुक्तमनुजस्य न तृप्तिरस्ति ।

15b K लाभा° । 15d BL समं । S नियन्ते । K नयन्ते ।

geht Diebstahl, genießt die Frau eines anderen und nimmt das Leiden erzeugende Geld mit seinen entsetzlichen Schädigungen.

14. Von Habsucht getrieben geht (der Mensch), ohne der Todesgefahr zu achten, mitten auf das Meer mit seinen sich türmenden Fluten, das heftige Furcht einflößt mit seinen Krokodilen, Haifischen usw., die in den abwechselnden, infolge des sich erhebenden großen Sturmes entstehenden Wogen umhergeschleudert werden.

15. Das flammende Habsuchtsfeuer, welches imstande ist, den Wald der Welt vollständig zu verbrennen, das alle mögliche Glut mit sich bringt, löschen die verständigen Menschen mit dem himmlischen Naß der Zufriedenheit aus, welches aus der Wolke des Wissens entsteht.

16. Wer der guten Werke ermangelt, besitzt trotz seiner Habsucht keine Gelder; besitzt er sie, so sind sie wenigstens unbeständig; sind sie beständig, so bringen sie ihm kein Glück: in diesem Gedanken hegt ein verständiger Mann keine Habsucht.

17. Ein Mensch, der der Zufriedenheit ledig ist, findet selbst an der Wohlfahrt des Cakra, Īśa, Keśava und Halāyudha keine

तृप्तिं विना न सुखमित्यवगम्य सम्य-
ग्लोभग्रहस्य वशिनो न भवन्ति धीराः ॥ १७ ॥ [79]
दुःखानि यानि नरकेष्वतिदुःसहानि
तिर्यक्षु यानि मनुजेष्वमरेषु यानि ।
सर्वाणि तानि मनुजस्य भवन्ति लोभा-
दित्याकलय्य विनिहन्ति तमत्र धन्यः ॥ १८ ॥ [80]
लोभं विधाय विधिना बहुधापि पुंसः
संचिन्वतः क्षयमनित्यतया प्रयान्ति ।
द्रव्याण्यवश्यमिति चेतसि संनिरूप्य
लोभं त्यजन्ति सुधियो धुतमोहनीयाः ॥ १९ ॥ [81]
तिष्ठन्तु बाह्यधनधान्यपुरःसरार्थाः
संवर्धिताः प्रचुरलोभवशेन पुंसा ।
कायोऽपि नश्यति निजोऽयमिति प्रचिन्त्य
लोभारिमुग्रमुपहन्ति विरुद्धतत्त्वम् ॥ २० ॥ [82]

इति लोभनिवारणविंशतिः ॥ ४ ॥

18a L जानि । 18b $P_1$ मनुजेश्वरेषु । 19a $P_1$ लोभे । 19b $P_1$ प्रयाति । 20b $P_2$ प्रमुख statt प्रचुर । L पुंसः ॥
BL om. इति । K इति लोभनिराकरणोपदेशः ॥

---

Sättigung; ohne Sättigung aber gibt es kein Glück. Die Weisen, die also richtig denken, geraten nicht in die Gewalt des Dämons Habsucht.

18. All das überaus unerträgliche Ungemach, welches in den Höllen, bei den Tieren, Menschen und Unsterblichen sich findet, trifft den Menschen infolge der Habsucht. In dieser Erwägung tötet der Beglückte diese hier.

19. Dem Menschen, der habsüchtig lebt und durch sein Tun vielfach Gelder zusammenrafft, gehen sie infolge ihrer Vergänglichkeit sicherlich im Nu verloren: also im Herzen überzeugt meiden die Klugen, die das Blendwerk abgeschüttelt haben, die Habsucht.

20. Mögen Reichtümer, verbunden mit äußeren Gütern und Getreide, von dem heftiger Habsucht ergebenen Menschen aufgehäuft, vorhanden sein — dieser sein Leib geht (ja doch einmal) zugrunde! In diesem Gedanken tötet (ein Verständiger) den grimmigen Feind Habsucht, der die wahre Erkenntnis unmöglich macht.

स्वेच्छाविहारसुखितो निवसन्नगानां
भक्षद्वने किसलयानि मनोहराणि ।
आरोहणाङ्कुशविनोदनबन्धनादि
दन्ती त्वगिन्द्रियवशः समुपैति दुःखम् ॥ १ ॥ [83]
तिष्ठञ्जले ऽतिविमले विपुले यथेच्छं
सौख्येन भीतिरहितो रममाणचित्तः ।
गृध्रो रसेषु रसनेन्द्रियतो ऽतिकष्टं
निष्कारणं मरणमेति षडीक्षणो ऽत्र ॥ २ ॥ [84]
नानातरुप्रसवसौरभवासिताङ्गो
घ्राणेन्द्रियेण मधुपो यमराजधिष्ण्यम् ।
गच्छत्यशुद्धमतिरत्र गतो विषक्तिं
गन्धेषु पद्मसदनं समवाप्य दीनः ॥ ३ ॥ [85]
सज्जातिपुष्पकलिकेयमितीव मत्वा
दीपार्चिषं हतमतिः शलभः पतित्वा ।

**V.** 1a K स्वेच्छा वि°! $SLP_1P_2K$ °सुखतो । 1b $LP_2$ यच्च° । 2c K und alle Mss. गृद्धो । 3b $SLBP_2K$ °धिष्ण्यां । 3c K und alle Mss. विशक्तिं ।

## V. Warnung vor der Lust der Sinnesorgane.

1. Der Elefant, welcher, beglückt durch ungehemmtes Umherschweifen, im Walde wohnt und die herzerfreuenden jungen Triebe der Bäume verzehrt, gerät im Banne seines Gefühlssinnes in Mißgeschick wie z. B. das Besteigen (durch den Reiter), das Antreiben mit dem Stachelstocke, die Fesselung usw.

2. Der Fisch hier, der im überaus klaren, tiefen Wasser nach Herzenslust vergnügt und ohne Furcht weilt und so seine Seele ergötzt, findet, gierig nach Genüssen, infolge des Geschmackssinnes einen überaus bitteren, zwecklosen Tod.

3. Die an ihrem Leibe von dem Wohlgeruch der Blüten mannigfacher Bäume parfümierte Biene kommt durch den Geruchssinn in den Wohnsitz des Königs Yama, da sie ungeläuterten Verstandes Neigung nach Düften bekommen und, die Arme, als Wohnung einen Taglotus aufgesucht hat.

4. In der Meinung, es sei eine schöne *jāti*-Blütenknospe [1]),

1) *jāti* kann nach dem kleinen Petersb. Wörterbuch sein: Jasminum grandiflorum; Muskatbaum; *Emblica officinalis.

रूपावलोकनमना रमणीयरूपे
मुग्धो ऽवलोकनवशेन यमास्यमेति ॥ ४ ॥ [86]
दूर्वाङ्कुराशनसमुद्भवपुः कुरङ्गः
क्रीडन्वनेषु हरिणीभिरसौ विलासैः ।
अत्यन्तगेयरवदत्तमना वराकः
श्रोत्रेन्द्रियेण समवर्तिमुखं प्रयाति ॥ ५ ॥ [87]
एकैकमत्तविषयं भजताममीषां
संपद्यते यदि कृतान्तगृहातिथित्वम् ।
पञ्चात्तगोचररतस्य किमस्ति वाच्य-
मत्तार्थमित्यमलधीरधियस्त्यजन्ति ॥ ६ ॥ [88]
दन्तीन्द्रदन्तदलनैकविधौ समर्थाः
सन्त्यत्र रौद्रमृगराजवधे प्रवीणाः ।
आशीविषोरगवशीकरणे ऽपि दक्षाः
पञ्चात्तनिर्जयपरास्तु न सन्ति मर्त्याः ॥ ७ ॥ [89]

5d B यमवर्ति° । 7b $BP_1P_2$ °वध ।

fliegt die Motte betörten Sinnes in die Flamme der Lampe, da ihr Herz danach verlangt, die Schönheit an einem reizenden Gegenstande zu betrachten, und gerät so, die Dumme, im Banne des Auges in den Rachen des Todes.

5. Der Gazellenbock, dessen Leib durch den Genuß von *dūrvā*-Halmen gekräftigt ist, und der in den Waldungen mit den Gazellen tändelnd spielt, der Arme gerät durch das Gehör in die Mundöffnung des Unparteiischen (Todes), da er seine Gedanken immerfort auf die Töne des Gesanges richtet.

6. Wenn schon diese (eben Genannten) zu Gästen in dem Hause des Todes werden, welche den Gegenstand nur je eines Sinnes genießen, was ist dann von dem zu sagen, der das Gebiet der fünf Sinne liebt? Daher meiden Leute mit klugem, festem Geiste den Gegenstand der Sinne.

7. Manche sind vorzüglich imstande, den Zahn eines Elefantenfürsten zu zerbrechen; andere sind geschickt im Töten des grimmigen Königs des Wildes (= Löwen); noch andere sind sogar gewandt im Fangen einer Giftschlange: aber keine Sterblichen sind darauf bedacht, die fünf Sinne zu besiegen.

संसारसागरनिरूपणदत्तचित्ताः
सन्तो वदन्ति मधुरां विषयोपसेवाम् ।
आदौ विपाकसमये कटुकां नितान्तं
किंपाकपाकफलभुक्तिमिवाङ्गभाजाम् ॥ ८ ॥ [90]
तावन्नरो भवति तत्त्वविदस्तदोषो
मानी मनोरमगुणो मननीयवाक्यः ।
शूरः समस्तजनतामहितः कुलीनो
यावद्वृषीकविषयेषु न सक्तिमेति ॥ ९ ॥ [91]
मर्त्यं हृषीकविषया यदमी त्यजन्ति
नाश्चर्यमेतदिह किंचिदनित्यतातः ।
एतत्तु चित्रमनिशं यदमीषु मूढो
मुक्तोऽपि मुञ्चति मतिं न विवेकशून्यः ॥ १० ॥ [92]
आदित्यचन्द्रहरिशंकरवासवाद्याः
शक्ता न जेतुमतिदुःखकराणि यानि ।

---

8a $P_1$ दृतचिता । 8b B विधुरां । 9a $P_1$ भवते । 9b L °बाच्यः । 9c L °सहितः । $P_1$ °जनसामहिनः । 9d K und alle Mss. शक्ति° । 11a S °केशवाद्याः ।

---

8. Die Guten, welche ihre Gedanken der Untersuchung des Meeres des Geburtenkreislaufes geweiht haben, nennen den Dienst der Sinnenwelt süß im Anfang, zur Zeit der Reife aber äußerst scharf für die Körperbegabten, gleich dem Genuß eines unreifen *pākaphala*[1]).

9. So lange nur ist der Mensch ein Kenner der Wahrheit, fehlerentledigt, selbstbewußt, mit herzerfreuenden Tugenden ausgestattet, von beachtenswerter Rede, mutig, von der gesamten Menschheit geehrt, edlen Stammes, als er keinen Hang zu den Gegenständen der Sinnesorgane zeigt.

10. Daß den Sterblichen jene Gegenstände der Sinnesorgane verlassen, ist hier durchaus nicht wunderbar, da ja Vergänglichkeit herrscht. Das aber ist seltsam, daß der einsichtslose Tor, wiewohl er von ihnen verlassen wird, seinen Sinn niemals von ihnen löst.

11. Die allein sind mächtig auf Erden, die die unsägliches Unheil stiftenden, mächtigen, sehr schwer zu überwindenden Sinne

1) Nach P. W. = Carissa Carandas. Bisher nicht belegt.

तानीन्द्रियाणि बलवन्ति सुदुर्जयानि
ये निर्जयन्ति भुवने बलिनस्त एके ॥ ११ ॥ [93]
सौख्यं यदत्र विजितेन्द्रियशत्रुदर्पः
प्राप्नोति पापरहितं विगतान्तरायम् ।
स्वस्थं तदात्मकमनात्मधियाविलभ्यं
किं तद्धुरन्तविषयानलतप्तचित्तः ॥ १२ ॥ [94]
नानाविधव्यसनधूलिविभूतिवातं
तत्त्वं विविक्तमवगम्य जिनेशिनोक्तम् ।
यः सेवते विषयसौख्यमसौ विमुच्य
हस्ते ऽमृतं पिबति रौद्रविषं निहीनः ॥ १३ ॥ [95]
दासत्वमेति वितनोति निहीनसेवां
धर्मं धुनोति विदधाति विनिन्द्यकर्म ।
रेपश्चिनोति कुरुते ऽतिविरूपवेषं
किं वा हृषीकवशगस्तनुते न मर्त्यः ॥ १४ ॥ [96]

11d B जे । SBP$_1$ भवने । P$_1$ एव für एके । 12c K °धिया वि° । 14a SK विहीन° । 14b SP$_2$K धुनाति । 14c SK रेफ° । B रैफ° । 14d SLP$_2$K °वसत° (L °ब°) । L स statt न ।

---

besiegen, welche Āditya, Candra, Hari, Śaṃkara, Vāsava usw. nicht zu überwältigen vermögen.

12. Das sündenlose, hindernisfreie Glück, welches derjenige hier erlangt, der den Übermut der Feinde Sinnesorgane besiegt hat, findet dieses im eigenen Ich wohnende, ihm eigene, nicht anders als durch den eigenen Verstand zu erlangende etwa der, dessen Herz von dem Feuer der bösen Sinnenwelt verbrannt ist?

13. Wer die von dem Jina-Herrn verkündete Lehre deutlich vernommen hat, die die mancherlei Leidenschaften wegbläst wie der Wind Staub und Asche, und doch der Wonne des Sinnengenusses frönt, dieser Niedriggesinnte trinkt aus der Hand furchtbares Gift. aus der er den Nektar hat entgleiten lassen.

14. In die Sklaverei begibt er sich, Dienst bei gemeinen Menschen verrichtet er, die Frömmigkeit erschüttert er, tadelnswerte Tat vollbringt er, Sünde häuft er an und äußerst häßliche Gestalt nimmt er an: was alles tut nicht der Sterbliche im Banne der Sinnesorgane!

अब्धिर्न तृप्यति यथा सरितां सहस्रै-
र्नो चेन्धनैरिव शिखी बहुधोपनीतैः ।
जीवः समस्तविषयैरपि तद्वदेवं
संचिन्त्य चारुधिषणस्त्यजतीन्द्रियार्थान् ॥ १५ ॥ [97]
आपातमात्ररमणीयमतृप्तिहेतुं
किंपाकपाकफलतुल्यमथो विपाके ।
नो शाश्वतं प्रचुरदोषकरं विदित्वा
पञ्चेन्द्रियार्थसुखमर्थधियस्त्यजन्ति ॥ १६ ॥ [98]
विद्या दया द्युतिरनुद्धतता तितिक्षा
सत्यं तपो नियमनं विनयो नयो वा
सर्वे भवन्ति विषयेषु रतस्य मोघा
मत्वेति चारुमतिरेति न तद्वशित्वम् ॥ १७ ॥ [99]

---

15 b $P_1$ **नो बंधनैरिव** । K **नोंचेन्धं°** 15 c SK **तद्वदेव** । 16 a L **आयाच्°** । $P_1$ **आताप°** । 17 b SK **विवेकः** statt **नयो वा** । 18 a $P_2$ **कुलयो** । 18 b $LP_1$ **समन्वितो** ।

---

15. Wie das Meer (selbst) durch Tausende von Strömen nicht gesättigt wird und das Feuer nicht durch massenhaft herbeigeschaffte Feuermaterialien, ebenso wenig das Lebewesen durch alle Sinnengenüsse zusammen. Auf Grund solcher Überlegung läßt der, welcher liebliche Einsicht hat, die Gegenstände der Sinne.

16. Richtig urteilende Männer verzichten auf das Glück der Gegenstände der fünf Sinne, nachdem sie erfahren haben, daß es nur im ersten Augenblick lieblich ist, dann in der Folgezeit, ähnlich einem unreifen *pākaphala*[1]), keine Befriedigung gewährt, nicht beständig ist und viele Schädigungen mit sich bringt.

17. Wissen, Mitleid, Würde, Demut, Geduld, Wahrheit, Kasteiung, Selbstbeherrschung, Bescheidenheit, Einsicht — sie alle werden nutzlos an dem, der an den Sinnengenüssen seine Freude findet. Dies bedenkend begibt sich der Holdgesinnte nicht in ihre Botmäßigkeit.

---

1) S. Anm. zu Nr. 8.

लोकार्चितो ऽपि कुलजो ऽपि बहुश्रुतो ऽपि
धर्मस्थितो ऽपि विरतो ऽपि शमान्वितो ऽपि ।
अज्ञार्थपन्नगविषाकुलितो मनुष्य-
स्तन्नास्ति कर्म कुरुते न यदत्र निन्द्यम् ॥ १८ ॥ [100]
लोकार्चितं गुरुजनं पितरं सवित्रीं
बन्धुं सनाभिमबलां सुहृदं स्वसारम् ।
भृत्यं प्रभुं तनयमन्यजनं च मर्त्यो
नो मन्यते विषयवैरिवशः कदाचित् ॥ १९ ॥ [101]
येनेन्द्रियाणि विजितान्यतिदुर्धराणि
तस्याभिभूतिरिह नास्ति कुतो ऽपि लोके ।
श्लाघ्यं च जीवितमनर्थविमुक्तमुक्तं
पुंसो विविक्तमतिपूजिततत्त्वबोधैः ॥ २० ॥ [102]

इतीन्द्रियरागनिषेधविंशतिः ॥ ५ ॥

---

19 b $P_1$ °चलं statt °बलां । 20 b SBLK तस्याविभूति° । $P_2$ °तिभूति° । 20 d $LP_1P_2$ पुंसां ॥
$LBP_1$ °निषेधैक° । K इतीन्द्रियनिग्रहोपदेशः ॥

---

18. Die tadelnswerte Tat existiert nicht, die hier ein von dem Gifte der Sinnenschlange betörter Mann nicht vollbrächte, mag er auch sonst in der Welt geehrt, aus guter Familie, weitberühmt, der heiligen Satzung treu, ohne Leidenschaft und mit Seelenruhe ausgestattet sein.

19. Weder die von den Leuten verehrten Respektspersonen, noch Vater, Mutter, Verwandte, Gesippte, Frau, Freund, Schwester, Diener, Herrn, Sohn oder andere Leute achtet jemals der Mensch, der dem Feinde Sinnenwelt untertan ist.

20. Wer die überaus schwer zu ertragenden Sinne besiegt hat, der erduldet von keiner Seite auf dieser Welt eine Demütigung. Preiswürdig und der Schädigungen ledig wird das Leben eines (solchen) Mannes öffentlich genannt von denen, die die Erkenntnis der Wahrheit überaus hoch halten.

[उद्यन्नन्यप्रबन्धां परमसुखरसां कोकिलालापजल्पां
पुष्पस्रक्सौकुमार्यां कुसुमशरवधूं रूपतो निर्जयन्तीम् ।
सौख्यं सर्वेन्द्रियाणामभिमतमभितः कुर्वतीं मानसेष्टां
सत्सौभाग्याल्लभन्ते कृतसुकृतवशाः कामिनीं मर्त्यमुख्याः ॥ १ ॥ [103]
अक्ष्णोर्युग्मं विलोकान्मृदुतनुगुणतस्तर्पयन्ती शरीरं
दिव्यामोदेन वक्त्रादपगतमरुता नासिकां चारुवाचा ।
श्रोत्रद्वंद्वं मनोज्ञाद्रसनमपि रसाद्दर्पयन्ती मुखाब्जं
यद्दत्पञ्चात्तसौख्यं वितरति युवतिः कामिनां नान्यदेवम् ॥ २ ॥ [104]

**VI.** Die eingeklammerten Strophen 1—12 fehlen in S und sind zweifellos interpoliert. 1a $BLP_2$ °प्रवं[L °वं°]धाः । $P_1$ °प्रबंधा । $BP_1$ °रसः । $LP_2$ °रसाः । $BLP_2$ °जल्पाः । $P_1$ °जल्पा । 1b $BLP_1P_2$ °कुमार्याः । $BP_2$ °र्ज[B °र्ज्ज°]यंतीः । $LP_1$ °र्जयंती । 1c $BP_1$ कुर्व्वतीर्मा° । L कुर्बती । मानश्रेष्टाः । K मानसेष्टं । 1d L °भाग्यान् । $BKP_1P_2$ °भाग्या । B लभंती । BL कामिनी । $P_1$ कामिनीर्म° । K °मुख्याम् । $P_1$ °मुख्या । 2a $LP_1$ °तन° । 2b $P_1$ वक्त्रादुध° । $LBP_2$ वक्त्रादुप° । 2c B मनोन्या° । $P_1$ मनोज्ञा° । B रश्न° । K मनोज्ञा दृश्नमपि रसा तर्पयन्ती । $P_1$ रसादतीमुखाब्जं । 2d BL °देव ।

## VI. Prüfung der [Vorzüge und] Fehler der Frauen.

[1. Eine Duftfülle ausströmend, äußerst angenehm schmeckend [1]), mit einer Stimme wie der Gesang des Kokila, zart wie ein Blumenkranz, an Schönheit die Frau des Blumenpfeilschützen [2]) übertreffend: eine solche Geliebte, die dadurch willkommene Wonne allen Sinnen zugleich bereitet und vom Herzen ersehnt wird, finden nur hervorragende Menschen, infolge der guten Werke, die sie vollbracht haben, wenn ihr Glücksstern es will.

2. Wie die Jungfrau den Liebenden das Glück der fünf Sinne zuteil werden läßt, so wirkt sonst nichts weiter: sie ergötzt das Augenpaar durch ihren Anblick, durch die Vorzüge des weichen Körpers den Tastsinn, mit dem aus ihrem Munde kommenden, göttlich duftenden Hauche die Nase, durch die liebliche Stimme das Ohrenpaar, und sogar das Geschmacksorgan durch köstlichen Geschmack, wenn sie ihren Mundlotus darreicht.

1) S. die folgende Strophe.
2) Rati's („Liebesgenuß"), der Frau des Liebesgottes.

या कूर्मोच्चांह्रिपृष्ठारुणचरणतला वृत्तजङ्घा वरोरूः
स्थूलश्रोणीनितम्बा प्रविपुलजघना दक्षिणावर्तनाभिः ।
इन्द्रास्त्रत्तामममध्या कनककुटकुचा वारिजावर्तकण्ठा
पुष्पस्रग्बाहुयुग्मा शशधरवदना पक्वबिम्बाधरोष्ठी ॥ ३ ॥ [105]
संशुभ्रत्पाण्डुगण्डा प्रचकितहरिणीलोचना कीरनासा
सज्येष्वासानतभ्रूः सुरभिकचचया त्यक्तपद्मेव पद्मा ।
अङ्गैरङ्गं भजन्ती धृतमदनमदैः प्रेमतो वीक्ष्यमाणा
नेदृग्यस्यास्ति योषा स किमु वरतपो भक्तितो नो विधत्ते ॥ ४ ॥ [106]
संत्यक्तव्यक्तबोधस्तरुरपि बकुलो मद्यगण्डूषसिक्तः
पिण्डीवृत्तश्च मुञ्चंश्चरणतलहतः पुष्परोमाञ्चमर्घ्यम् ।

---

3a K कूर्मोच्चाङ्घ्रि° । 3b BLP$_2$ दक्षणा° । 3c B °च्याम° । BLK °पुट° statt °कुट° । 4a BL कीरणाशा । 4b P$_1$ संघेयासानतभ्रूः । P$_2$ शक्केच्छासा° । [L Glosse: आरोपितधनुषवत् ।] P$_1$ °पद्मेन । 4c L वीक्ष° । 5a B °शिक्तः । 5b LBP$_1$P$_2$ °मर्च्यं ।

---

3. Sie, die schildkrötenartig gewölbte Fußrücken, rötliche Fußsohlen, runde Waden, prächtige Schenkel, pralle Hüften und Hinterbacken, eine sehr üppige Schamgegend, einen nach rechts sich windenden Nabel, eine wie Indra's Waffe schmächtige Mitte, Goldkrugbrüste, einen muschelartig gewundenen Hals, ein Blumenkranzarmpaar, ein Mondantlitz, Lippen wie eine reife *bimba*[1])-Frucht;

4. schmucke, gelbliche Wangen, die Augen einer heftig erschrockenen Gazelle, eine Papageien(schnabel)nase, wie ein mit der Sehne versehener Bogen gekrümmte Brauen und eine Fülle duftigen Haares hat, gleichsam *Padmā*[2]), die ihren Lotus verlassen hat; Glied an Glied anschmiegend, liebevoll angesehen von den liebesrauschvollen Männern — wer ein solches Weib nicht besitzt, warum vollbringt der nicht in Hingebung die hervorragendste Askese?

5. Die Unwissenden, welche die zur Stätte der Zuneigung und der Lockkünste des Liebesgottes bestimmten Frauen meiden, deren Wonne sogar der des klaren Denkens doch entbehrende *bakula*-Baum[3]) und der *piṇḍin*[4]) kennt, der als Gastgeschenk das Härchensträuben Aufblühen darbietet, wenn er (von der Frau) mit dem

---

1) Momordica monadelpha.
2) Die Göttin der Schönheit.
3) Mimusops Elengi.
4) Vangueria spinosa.

सौख्यं जानाति यस्याः कृतमदनपतेर्हावभावास्यदाया-
स्तां नारीं वर्जयन्तो विदधति तरुतो ऽप्यूनमात्मानमज्ञाः ॥ ५ ॥ [107]
गौरीं देहार्धमीशो हरिरपि कमलां नीतवानत्र वक्त्रो
यत्सङ्गात्सौख्यमिच्छुः सरसिजनिलयो ऽष्टार्धवक्त्रो बभूव ।
गीर्वाणानामधीशो दशशतभगतामाप्तवानस्तधैर्यः
सा देवानामपीष्टा मनसि सुवदना वर्तते नुर्न कस्य ॥ ६ ॥ [108]
यत्कामार्तिं धुनीते सुखमुपचिनुते प्रीतिमाविष्करोति
सत्पात्राहारदानप्रभववरवृषस्यास्तदोषस्य हेतुः ।
वंशाभ्युद्धारकर्तुर्भवति तनुभुवः कारणं कान्तकीर्ते-
स्तत्सर्वाभीष्टदातृ प्रवदत न कथं प्रार्थ्यते स्त्रीसुरत्नम् ॥ ७ ॥ [109]
कृष्णत्वं केशपाशे वपुषि च कृशतां नीचतां नाभिबिम्बे
वक्रत्वं भ्रूलतायामलककुटिलतां मन्दिमानं प्रयाणे ।

---

5c B यानाति । L जातिना । K यस्याकृत° । $P_1P_2$ °पते । B °भावास्यदोषा° । L °भावस्यदाया° । $P_1$ °भावस्यदीया° । 7c $P_1$ °भुद्धार° । K °कीर्ति° । 7d LB स्त्रीनुरत्नं । $P_1P_2$ °नु-रत्नं । 8b $LP_2$ मंद्मानं । B मंदिमाणं । $P_1$ मंद्माने । [L Glosse: गजगमनं ।]

---

berauschenden Mundspülwasser beträufelt bezw. mit der Fußsohle berührt wird — die stellen sich selbst tiefer als den Baum.

6. Die Schönantlitzige, aus deren Gegenwart Wonne ersehnend *Īśa* die *Gaurī* zur Hälfte seines Körpers machte, *Hari* die *Kamalā* an seine Brust nahm, der Viergesichtige seine Wohnung im Lotus aufschlug, und der Oberherr der Himmlischen, seine Festigkeit ablegend, in den Besitz von zehnmal hundert Vulva's kam — die ist sogar den Göttern lieb; in welches Mannes Herzen sollte sie nicht leben?

7. Sagt an: warum bittet ihr nicht um das köstliche Frauenjuwel, welches die Liebespein vertreibt, Wonne aufhäuft, Zuneigung zum Vorschein bringt; die Ursache mangelfreier, trefflichster Tugendübung in Form von Spenden an Speisen an würdige Personen ist: die Bedingung für einen Leibessproß, der die Familie hochheben hilft und erfreulichen Ruhm erntet: das alles Erwünschte verleiht?

8. Wunderbar! Die Frau, welche doch sogar Fehler besitzt, nämlich Schwärze an dem Haarschopfe, Schmächtigkeit am Leibe, Niedrigkeit am Nabelrunde, Krummheit an der Brauenranke, Kraus-

चापल्यं नेत्रयुग्मे कुचकलशयुगे कर्कशत्वं दधाना
चित्रं दोषानपि स्त्री लसति मुखरुचा ध्वस्तदोषाकरश्रीः ॥ ८ ॥ [110]
बाहुद्वंद्वेन मालां मलविकलतया पद्धतिं स्वर्भवानां
हंसीं गत्यान्यपुष्टां मधुरवचनतो नेत्रतो मार्गभार्याम् ।
सीतां शीलेन कान्त्या शिशिरकरतनुं क्षान्तितो भूतधात्रीं
सौभाग्याद्या विजिग्ये गिरिपतितनयां रूपतः कामपत्नीम् ॥ ९ ॥ [111]
वक्षोजौ कठिनौ न वाग्विरचना मन्दा गतिर्नो मति-
र्वक्रं भ्रूयुगलं मनो न जठरं क्षामं नितम्बौ न च ।
युग्मं लोचनयोश्चलं न चरितं कृष्णाः कचा नो गुणा
नीचं नाभिसरोवरं न रमणं यस्या मनोज्ञाकृतेः ॥ १० ॥ [112]

8d $P_1P_2$ दोषादपि । $P_2$ लशति । 9a K पद्धतीं । 9b $P_2$ °पुष्टं । नेत्रयो । L मार्ग्गभाजां । $P_2$ मार्ग्गभायां । 9c $P_1$ धूतधात्री । S om. बाहुद्वंद्वेन° । 10b BK वक्रं । K नितम्बो । L नवा ।

heit der Locken, Langsamkeit im Gange, Unbeständigkeit am Augenpaar und Härte am Brüstekrugpaar — die erstrahlt doch und demütigt durch den Glanz ihres Gesichtes die Schönheit des Abendbringers (= des Mondes).

9. Die mit den beiden Armen den Kranz übertrifft, mit ihrem Mangel an Unreinheit die Reihe der Himmelsbewohner, das Flamingo-Weibchen mit ihrem Gange, die „Nachtigall“[1]) mit ihrer süßen Sprache, mit den Augen das Gazellenweibchen, die *Sītā* an Keuschheit, den Leib des Kaltstrahligen an Liebreiz, die Trägerin der Wesen (Erde) an Geduld, an Beliebtheit die Tochter des Fürsten der Berge[2]), an Schönheit die Gattin *Kāma's*;

10. an welcher Lieblichgestalteten die Brüste hart sind, nicht die Fügung der Worte; langsam der Gang, nicht der Geist; krumm das Brauenpaar, nicht die Gedanken; schmächtig der Bauch, nicht die Hinterbacken; beweglich das Paar der Augen, nicht der Wandel; dunkel die Haare, nicht die Vorzüge; tief der Nabellustteich, nicht das Pudendum;

1) *anyapuṣṭā*, „die von andern Aufgezogene“ = das Kuckucksweibchen. Der indische Kuckuck ist ein den Frühling kündender Singvogel und entspricht in der Dichtersprache genau unserer Nachtigall.

2) Die Gaṅgā, die Tochter des Himālaya.

स्त्रीतः सर्वज्ञनाथः सुरनतचरणो जायते ऽबाधबोध-
स्तस्मात्तीर्थं श्रुताख्यं जनहितकथकं मोक्षमार्गावबोधः ।
तस्मात्तस्माद्विनाशो भवदुरिततते: सौख्यमस्माद्विबाधं
वुद्ध्वेवं स्त्रीं पवित्रां शिवसुखकरणीं सज्जनः स्वीकरोति ॥ ११ ॥ [113]
भृत्यो मन्त्री विपत्तौ भवति रतिविधौ यात्र वेश्या विदग्धा
लज्जालुर्या विनीता गुरुजनविनता गेहिनी गेहकृत्ये ।
भक्ता पत्यौ सखी या स्वजनपरिजने धर्मकर्मैकदक्षा
साल्पक्रोधाल्पपुण्यैः सकलगुणनिधिः प्राप्यते स्त्री न मर्त्यैः ॥ १२ ॥] [114]
कृत्याकृत्ये न वेत्ति त्यजति गुरुवचो नीचवाक्यं करोति
लज्जालुत्वं जहाति व्यसनमतिमहद्गाहते निन्दनीयम् ।
यस्यां सक्तो मनुष्यो निखिलगुणरिपुर्माननीयो ऽपि लोके
सानर्थानां निधानं वितरति युवतिः किं सुखं देहभाजाम् ॥ १३ ॥ [115]

---

11a B सुरणत° । 11b $P_1$ °कच्छकं । 12a $BP_2$ यत्र । 12b K विगीता । B गेहनी । 12c $P_1$K भक्त्या । 13c SL $P_1P_2$ यस्या शक्तो । B यस्याः शक्तो । K शक्तो । SK °रिपोर्मा° । B °र्मानवीयो । 13d $P_1$ सानर्घानां । K वितरतु ।

---

11. von der Frau wird der allwissende Herr geboren, vor dessen Füßen sich die Götter neigen, der reine Erkenntnis besitzt; davon stammt der Heilsweg, (Jaina-)Lehre genannt, die das den Menschen Heilsame verkündet; von diesem die Erkenntnis des Weges zur Erlösung; daher die Vernichtung der mühseligen Reihe der Existenzen, und daher unbeeinträchtigtes Glück: so erkennend eignet sich ein trefflicher Mann eine lautere Frau an, die Ursache von Lust und Segen.

12. Sie, die im Unglück Diener und Berater ist, in der Ausführung des Liebesgenusses eine erfahrene Hetäre, im Haushalt eine schamhafte, bescheidene, den Respektspersonen ergebene Hausfrau, dem Gatten zugetan, den Angehörigen und Dienern gegenüber eine Freundin, einzig erfahren in den frommen Handlungen, wenig zornig, ein Hort aller Tugenden: eine solche Frau wird nicht von Leuten mit wenig guten Werken erlangt.]

13. Was für ein Glück bringt denn den Körperbegabten ein junges Weib, das Schatzhaus der Nachteile, an welcher hängend der Mann, und wäre er sonst in der Welt zu ehren, zum Feinde aller Tugenden wird und nicht weiß was zu tun und was zu lassen ist, vom Worte der Respektspersonen abgeht, niedrige Worte spricht,

श्वश्वन्मायां करोति स्थिरयति न मनो मन्यते नोपकारं
या वाक्यं वक्त्यसत्यं मलिनयति कुलं कीर्तिवल्लीं लुनाति ।
सर्वारम्भैकहेतुर्विरतिसुखरतिध्वंसिनी निन्द्यनीया
तां धर्मारामभङ्गीं भजति न मनुजो मानिनीं मान्यबुद्धिः ॥ १४ ॥ [116]
या विश्वासं नराणां जनयति शतधालीकजल्पप्रपञ्चै-
र्न प्रत्येति स्वयं तु व्यपहरति गुणानेकदोषेण सर्वान् ।
कृत्वा दोषं विचित्रं रचयति निकृतिं यात्मकृत्यैकनिष्ठां
तां दोषाणां धरित्रीं रमयति रमणीं मानवो नो वरिष्ठः ॥ १५ ॥ [117]
उद्यज्ज्वालावलीभिर्वरमिह भुवनक्षोषके हव्यवाहे
रङ्गद्वीचौ प्रविष्टं जलनिधिपयसि ग्राहनक्राकुले वा ।
संग्रामे वारिरौद्रे विविधशरहतानेकयोधप्रधाने
नो नारीसौख्यमध्ये भवशतजनितानन्तदुःखप्रवीणे ॥ १६ ॥ [118]

---

14c $P_1$ °हेतुर्वितरतिसुख° । SBL$P_1P_2$ °रतिंध्वं° [$P_1$ °ध्रं°] । 14d KSB$P_1P_2$ °भंक्तीं । 15a B$P_1P_2$ °जन्म° statt °जल्प° । 15c S यात्मकृतै° । 15d S रमणं । 16b $P_1$ °नक्राद्रु[?]वेला । 16c SK °योधा° ।

---

die Schamhaftigkeit aufgibt und in äußerst tiefes, tadelnswertes Laster taucht?

14. Sie, die ewig Betrug ausführt, ihren Sinn nicht festigt, keinen Dienst achtet, unwahre Worte redet, die Familie befleckt, die Ranke des guten Rufes abschneidet, die einzige Ursache alles Beginnens ist, die Lust am Glücke der Lustlosigkeit zerstört und tadelnswert ist — diese Vernichterin des Gartens der Tugend, die Hochmütige, genießt kein Mensch von achtenswertem Verstande.

15. Sie, die bei den Männern durch mannigfache Arten von Lügenreden auf hundertfache Weise Vertrauen erweckt, selbst aber keins faßt, alle Tugenden durch einen einzigen Fehler zunichte macht, und, wenn sie einen besonderen Fehler begangen hat, Betrug, das einzige Ziel ihrer eigenen Taten, verübt: diese Trägerin der Fehler liebt kein trefflicher Mann als seine Geliebte.

16. Besser, man geht in das mit seinen aufsteigenden Flammenreihen die Erde versengende Feuer, oder in das von Haifischen und Krokodilen wimmelnde, bewegt wogende Meer, oder in den von Feinden grausigen, an Kämpfern, die von allerhand Wurfgeschossen getroffen sind, reichen Kampf, als in die Weiberwollust, die nur geeignet ist, unendliches Unheil infolge von Hunderten von Wiedergeburten zu stiften.

विद्युद्द्योतेन रूपं रजनिषु तिमिरे वीक्षितुं शक्यते यैः
पारं गन्तुं भुजाभ्यां विविधजलचरक्षोभिणां वारिधीनाम् ।
ज्ञातुं चारो ऽमितानां वियति विचरतां ज्योतिषां मण्डलस्य
नो चित्तं कामिनीनामिति कृतमतयो दूरतस्तास्त्यजन्ति ॥ १७ ॥ [119]
काच श्रीः श्रोणिबिम्बे स्रवदुदरपुरावस्तिखद्वारवाच्ये
लक्ष्मीः का कामिनीनां कुचकलशयुगे मांसपिण्डस्वरूपे ।
का कान्तिर्नेत्रयुग्मे जलकलुषजुषि श्लेष्मरक्तादिपूर्णे
का शोभावर्तगर्ते निगदत यदहो मोहिनस्ताः स्तुवन्ति ॥ १८ ॥ [120]
वक्त्रं लालाद्यवद्यं सकलरसभृता स्वर्णकुम्भद्वयेन
मांसग्रन्थी स्तनौ च प्रगलदुरुमला स्यन्दनाङ्गेन योनिः ।

---

17a $P_1$ **विद्युतघातेन** । 17b $SBP_1P_2$ **°क्षोभिनां** । K **क्षोभिनां (णां)** । 17d alle Mss. **क्षति°** । 18a L **°पुरो°** । $P_1P_2$ **°पुरोवास्ति°** । $P_1$ **°खटद्वार°** । 18b S **कुचवालश्°** । 18c S **जलकलुषयुषि वक्त्रश्लेष्मादि°** । B **°युषि द्वक्त्रश्ले°** । L **°युषि वक्त्रश्ले°** । $P_1$ **°जलुषयुषि द्वक्त्रश्ले°** । $P_2$ **°कलुषिगलद्वाप्पकिट्टादि°** । 18d K **का शोभा वक्त्रगर्ते** । $P_1$ **तास्तवंसि** । 19a $SP_1P_2K$ **सकलश्रश्रि-भृता** । B **°श्रश्र°** । 19b $LP_2$ **स्यंदि°** । B **स्यंदनांगेन** ।

---

17. Wer imstande ist, durch das Leuchten der Blitze in den Nächten in der Finsternis einen Gegenstand zu erkennen, vermittelst der beiden Arme das jenseitige Ufer der von mancherlei Wassergetier erschütterten Meere zu erreichen, oder den Lauf des Kreises der unzähligen, am Himmel wandernden Gestirne zu erforschen, der vermag doch den Sinn verliebter Weiber nicht zu erkennen. Davon überzeugt meidet man sie schon von weitem.

18. Was für Schönheit ist an dem Hüftenrunde, das als Ausgangsöffnung für Uterus(?), Bauch und Blase tadelnswert ist? Was für Herrlichkeit ist an dem Brüstekrugpaare der verliebten Weiber, das in Wahrheit aus Fleischklumpen besteht? Welcher Liebreiz ist an dem Augenpaare, welches Wasser und Unreinigkeit zeigt und von Schleim, Blut usw. voll ist? Was für ein Reiz ist an der Höhlung der Stirngrübchen[1]), sagt an, daß die Betörten jene (Weiber) preisen?

19. Daß der mit seinem Speichel usw. tadelnswerte Mund mit dem Träger alles Nektars[2]); die beiden Brüste, ein Paar Fleischgewächse, mit zwei goldenen Krügen; die Vulva, aus der reichliche

1) Über den Brauen. 2) Dem Monde.

निर्गच्छद्दूषिकास्रं यदुपमितमहो पद्मपत्त्रेण नेत्रं
तच्चित्रं नात्र किंचिद्यदपगतमतिर्जायते कामिलोकः ॥ १९ ॥ [121]
यत्त्वङ्मांसास्थिमज्जाक्षतजरसवसाशुक्रधातुप्रवृद्धं
विष्टामूत्रास्रगश्रुप्रभृतिमलनवस्रोत्रमत्र त्रिदोषे ।
वर्चःसद्मोपमाने कृमिकुलनिलये ऽत्यन्तबीभत्सरूपे
रज्यन्नङ्गे वधूनां व्रजति गतमतिः श्वभ्रगर्भे कृमित्वम् ॥ २० ॥ [122]
छायावद्या न बन्ध्याचिररुचिचपला खड्गधारेव तीक्ष्णा
बुद्धिर्वा लुब्धकस्य प्रतिहतकरुणा व्याधिवन्नित्यदुःखा ।
वक्रा वा सर्परीतिः कुनृपगतिरिवावद्यकृत्यप्रचारा
चित्रा वा शक्रचापं भवचकितबुधैः सेव्यते स्त्री कथं सा ॥ २१ ॥ [123]

—

19c B निर्गच्छद्दूखिलास्रं । $P_2$ निर्गच्छद्दूस्विकाश्रं । 19d $P_2$ om. तच्चित्रं । S °द्दपिगत° । 20b K °स्रगश्रु° । Alle Mss. °श्रोत्र° । $P_1$ °मलनवास्रावमत्र । 20c K वर्चः सद्मो°!! । B °निलयो । K °त्स्वरूपे । 20d B रज्य° । $P_1$ रिष्यंन्नंगे । 21a S वद्या° । $KP_2$ छायावद्यानवद्या° । $BLP_1$ वध्या° । B °चिररु° । $P_1$ °चपलां । 21b L प्रत्तहत° । S °करणा । K °करुणाव्या° ।

---

Unsauberkeit fließt, mit einem Wagenteile (d. h. einem Rade); das Auge, aus dem Absonderungen und Tränen heraustreten, ach, mit einem Lotusblatte verglichen worden ist, daran ist nichts Wunderbares: wohl aber, daß die Verliebten darüber den Verstand verlieren!

20. Zu einem Wurme im Höllenschlunde wird der Gedankenlose, der sich an dem die drei Flüssigkeiten (im menschlichen Körper) affizierenden, einem Abtritte vergleichbaren, eine Würmerschar beherbergenden, überaus widerlich anzusehenden Leibe der Weiber ergötzt, der aus den Stoffen Haut, Fleisch, Knochen, Mark, Blut, Chylus, Fett und Samen erwächst und neun Öffnungen für die Unreinigkeiten, Kot, Harn, Blut, Tränen usw. besitzt.

21. Wie können verständige Leute, die vor dem Dasein zittern, der Frau dienen, die wie ein Schatten nicht zu fangen ist, beweglich wie ein Blitz, scharf wie eine Schwertklinge; die wie der Sinn eines Jägers das Mitleiden abgetötet hat, wie eine Krankheit beständiges Leiden verursacht, gewunden wie der Gang einer Schlange, wie ein schlechter Fürst tadelnswerte Taten vollbringt und bunt wie ein Regenbogen ist?

संज्ञातो ऽपीन्द्रजालं यदुत युवतयो मोहयित्वा मनुष्या-
न्नानाशास्त्रेषु दक्षानपि गुणकलितं दर्शयन्त्यात्मरूपम् ।
शुक्रास्रग्यातनाक्तं ततकुथितमलैः प्रक्षरत्स्रोत्रगर्तैः
सर्वैरुच्चारपुञ्जं कुथितजठरभृच्छिद्रितं यद्वदत्र ॥ २२ ॥ [124]
या सर्वोच्छिष्टवक्त्रा हितजनभषणा सद्गुणास्पर्शनीया
पूर्वाधर्मात्प्रजाता सततमलभृता निन्द्यकृत्यप्रवृत्ता ।
दानस्नेहा शुनीव भ्रमणकृतरतिश्चाटुकर्मप्रवीणा
योषा सा साधुलोकैरवगतजननैर्दूरतो वर्जनीया ॥ २३ ॥ [125]
दुःखानां या निधानं भवनमविनयस्यार्गला स्वर्गपुर्याः
श्वभ्रावासस्य वर्त्म प्रकृतिरयशसः साहसानां निवासः ।

---

22 c S शुक्रोस्रगयातनांक्तं । L शुक्रास्रग्घातनाक्तं । S °गर्क्तैं । B °गर्क्तैः । $P_1$ °गर्तैः । 22 d L °रूचारूपुंजां । S कुथितभृज्जठरं° । B कुथिततप° । $LP_1P_2$ कुथितभृतपटं° । 23 a SK °भुषणा° । 23 b $P_1$ °मलकृतां । $P_1P_2$ °प्रवीणा । 24 b S °वोसस्य । K °पयशः für °यशसः!!

---

22. Weil die jungen Weiber, wie schon der Name[1]) sagt, ein Netz Indras (= ein Zauber) sind, betören sie sogar Männer, die in verschiedenen Wissenschaften bewandert sind, und zeigen als mit Vorzügen ausgestattet ihre Gestalt, die (in Wirklichkeit) durch das Entgleitenlassen von Samen und Blut besudelt, wegen all der fließenden Kanalöffnungen, die stinkende Absonderungen enthalten, ein Haufen Exkremente ist, einen stinkenden Bauch besitzt und dabei wie durchlöchert ist.

23. Die Frau, die wie eine Hündin im Munde alle möglichen Speisereste birgt, treffliche Leute anbellt, von Tugendhaften nicht zu berühren, infolge früherer Sünden (als Weib wieder)geboren und von beständigen Unsauberkeiten beladen ist, zu tadelnswerten Taten schreitet, nach Gaben verlangt, die Liebe im Umherziehen betreibt und in Schöntuerei geschickt ist — die ist von trefflichen Leuten, die das Leben kennen, schon von ferne zu meiden.

24. Wie können Weise hier der Frau dienen, die die Schatzkammer aller Leiden, die Wohnung der Ungezogenheit, der Riegel vor der Himmels-Stadt, der Pfad zur Höllenwohnung, die Quelle der Schmach, die Wohnstätte der Unbedachtsamkeiten, die Axt für

1) *yuvati* abgeleitet von *yu*, festhalten, an sich ziehen.

धर्मारामस्य शस्त्री गुणकमलहिमं मूलमेनोद्रुमस्य
मायावल्लीधरित्री कथमिह वनिता सेव्यते सा विद्वद्भिः ॥ २४ ॥ [126]
श्रोणीसद्मप्रपन्नैः कृमिभिरतिशयारुंतुदैस्तुद्यमाना
यत्पीडातो ऽतिदीना विदधति चलनं लोचनानां रमण्यः ।
तन्मन्यन्ते ऽतिमोहादुपहतमनसः सद्विलासं मनुष्या
इत्येतत्तथ्यमुच्चैरमितगतियतिप्रोक्तमाराधनातः ॥ २५ ॥ [127]

इति स्त्री[गुण]दोषविचारपञ्चविंशतिः ॥ ६ ॥

दुरन्तमिथ्यात्वतमोदिवाकरा
विलोकिताशेषपदार्थविस्तराः ।
उशन्ति मिथ्यात्वतमो जिनेश्वरा
यथार्थतत्त्वाप्रतिपत्तिलक्षणम् ॥ १ ॥ [128]

---

24c $P_1$ **मूलमेनु°** । 24d K **°वल्ली धरित्री**!! 25a $P_1$ **श्रोणीसम°** । 25d $P_1$ **°प्राक्तमाराधनात्** ॥

LB om. **इति** । S **इति स्त्रीदोषविचारश्चिदस समाप्तः** । K **इति स्त्रीगुणदोषविचारः** ॥

**VII.** 1a $P_1$ **°मनोदिवा°** । 1c SB **उसंति** ।

---

den Lusthain der Frömmigkeit, der Reif für den Lotus der Tugenden, die Wurzel des Sündenbaumes, der Erdboden für das Schlinggewächs Betrug ist?

25. Wenn die Schönen, gequält von den im Hause der Hinterbacken[1]) haftenden, überaus peinigenden Würmern, vor Schmerz überaus traurig ihre Augen verdrehen, so halten dies die Menschen, deren Verstand durch übergroße Verblendung gelitten hat, für reizende Tändelei. Also hat der Yati Amitagati[2]) diese Wahrheit laut verkündigt: Gedeihen folgt daraus!

## VII. Schilderung des Irrtums und der Wahrheit.

1. Die Jina-Herren, die Sonne gegen das Dunkel des unendlichen Irrtums, die die Fülle aller *padārtha*'s[3]) erkannt haben, erleuchten das Dunkel des Irrtums, der sich als Nichterfassen der Wahrheit kundgibt.

---

1) D. i. der Vulva; vgl. „Beitr. z. Ind. Erotik" S. 340. Dort heißt *smarasadman* und *smarālaya*, was hier *śroṇisadman* genannt wird.

2) S. oben S. 268. 3) S. XXXI, 65.

विमूढतैकान्तविनीतिसंशय-
प्रतीपताग्राहनिसर्गभेदतः ।
जिनैश्च मिथ्यात्वमनेकधोदितं
भवार्णवभ्रान्तिकरं शरीरिणाम् ॥ २ ॥ [129]
परिग्रहेणापि युतांस्तपस्विनो
वधे ऽपि धर्मं बहुधा शरीरिणाम् ।
अनेकदोषामपि देवतां जन-
स्त्रिमोहमिथ्यात्ववशेन भाषते ॥ ३ ॥ [130]
विबोधनित्यत्वसुखित्वकर्तृता-
विमुक्तिहेतुष्कृतज्ञताद्यः ।
न सर्वथा जीवगुणा भवन्त्यमी
भवन्ति चैकान्तदृशेति बुध्यते ॥ ४ ॥ [131]
न धूयमानो भवति ध्वजः स्थिरो
यथानिलैर्देवकुलोपरिस्थितः ।

---

2a LBP$_1$P$_2$ **विमूढि°** [L **बि°**] । SBP$_1$P$_2$K **°विनीत°** । 2c S P$_1$P$_2$ **घनैकमि°** । B **थिनैक°** । L **जिनैश्च°** । 2d L **°भ्रांत°** । 3a alle Texte **युतास्त°** । 3b P$_2$ **वधो** । B **धम्मे** statt **धर्मं** । 3c B **जना°** । 4b SB **°दयाः** । 5a S **भजति ध्वज स्थितिं** । K **भजति ध्वजः स्थितिं** ।

---

2. Je nachdem (der Irrtum) aus Torheit, Beschränkung, schlechter Lehre, Zweifel, Gegnerschaft, Nichtannahme oder von Natur besteht, haben die Jina's den Irrtum, die Veranlassung des Umherirrens auf dem Meere der Existenzen, als mannigfach bezeichnet.

3. Der Mensch nennt im Banne des Irrtums infolge dreifacher Verblendung selbst diejenigen „Büßer", die mit Besitztum versehen sind, und spricht von Frömmigkeit selbst bei vielfältiger Tötung von Körperhaften, und von einer Gottheit, auch wenn sie viele Mängel zeigt.

4. Erkenntnis, Beharrlichkeit, Glückseligkeit, Täterschaft, Erlösung, das, was sie veranlaßt, Dankbarkeit usw. sind durchaus keine Tugenden der Lebewesen oder sind welche: so erkennt man mit dem Blicke der Beschränkung.

5. Wie die Fahne auf dem Tempel nicht unbeweglich ist, wenn sie von den Winden geschüttelt wird, so ist ein Mann, dessen

समस्तधर्मानिलधूतचेतनो
विनीतिमिथ्यात्वपरस्तथा नरः ॥ ५ ॥ [132]
समस्ततत्त्वानि न सन्ति सन्ति वा
विरागसर्वज्ञनिवेदितानि वै
विनिश्चयः कर्मवशेन सर्वथा
जनस्य संशीतिरुचेर्न जायते ॥ ६ ॥ [133]
पयो युतं शर्करया कटूयते
यथैव पित्तज्वरभाविते जने ।
तथैव तत्त्वं विपरीतमङ्गिनः
प्रतीपमिथ्यात्वदृशो विभासते ॥ ७ ॥ [134]
प्रपूरितश्चर्मलवैर्यथाशनं
न मण्डलश्चर्मकृतः समिच्छति ।
कुहेतुदृष्टान्तवचःप्रपूरितो
जिनेन्द्रतत्त्वं वितथं प्रपद्यते ॥ ८ ॥ [135]
यथान्धकारान्धपटावृतो जनो
विचित्रचित्रं न विलोकितुं क्षमः ।

---

5c $BP_1$ °धूमचेतनो । 5d $LSP_1K$ विनीत° [L बि°] । 7a K पयोयुतं । 8c K °वचः प्र° ।

---

Sinn vom Winde aller Religionen geschüttelt worden ist, voller Irrtümer in Form schlechter Lehren.

6. Ein Mensch, welcher an dem Zweifel daran Gefallen findet, ob die von dem leidenschaftslosen Allwissenden verkündeten Wahrheiten sämtlich zu Recht bestehen oder nicht, findet im Banne des *karman* nirgends Gewißheit.

7. Wie Zuckerwasser bitter schmeckt, wenn der Mensch von einem Gallenfieber ergriffen ist, so erscheint die Wahrheit einem Menschen verkehrt, der mit dem Auge feindseligen Irrtums sieht.

8. Wie der mit Lederstückchen vollgepfropfte Hund des Schusters nicht nach Nahrung verlangt, so mag auch der mit schlechten Gründen, Beispielen und Worten vollgepfropfte (Mensch) die Wahrheit des Jina-Fürsten als unnütz nicht annehmen.

9. Wie ein von dem dunklen Tuche der Finsternis bedeckter Mensch nicht imstande ist, ein buntes Gemälde zu betrachten, ebensowenig kann der vom natürlichen Irrtum Verhangene die von dem

यथोक्ततत्त्वं जिननाथभाषितं
निसर्गमिथ्यात्वतिरस्कृतस्तथा ॥ ९ ॥ [136]
दयादमध्यानतपोव्रतादयो
गुणाः समस्ता न भवन्ति सर्वथा
दुरन्तमिथ्यात्वरजोहतात्मनो
रजोयुतालाबुगतं यथा पयः ॥ १० ॥ [137]
ऋवैति तत्त्वं सदसत्त्वलक्षणं
विना विशेषं विपरीतरोचनः ।
यदृच्छया मत्तवदस्तचेतनो
जनो जिनानां वचनात्पराङ्मुखः ॥ ११ ॥ [138]
त्रिलोककालत्रयसंभवासुखं
सुदुःसहं यत्त्रिविधं विलोक्यते ।
चराचराणां भवगर्तवर्तिनां
तदत्र मिथ्यात्ववशेन जायते ॥ १२ ॥ [139]

---

9c S यथोक्ततत्वलं जिननाथनाषितं । 10b B सर्व्वकाः ।
10d $P_2$ om. रजोयुता । $P_1$ व्यथाक पय । 11b KS °लोचनः ।
12a K °भवा सुखं!! 12b L विलोच्यते । 12c B भवनार्त्त° ।
L °गर्त्ति° । $P_1$ भवगभ°? ।

---

Jina-Herrn verkündete Wahrheit so verstehen, wie sie vorgetragen worden ist.

10. In einem Manne, dessen Sinn durch den Schmutz unendlichen Irrtums gehemmt ist, verderben die Tugenden alle: Mitleid, Beherrschung, Andacht, Askese, Gelübde usw. gerade so wie die Milch in einem mit Schmutz behafteten Flaschenkürbisgefäß.[1])

11. Ein Mensch, der am Verkehrten Gefallen findet, wie ein Trunkener die Überlegung abgetan hat und dem Worte der Jina's abhold ist, nimmt aufs Geratewohl eine Lehre ohne Unterschied an, ob sie nun durch Trefflichkeit oder Nichttrefflichkeit gekennzeichnet ist.

12. Daß man an den in der Daseinshöhle befindlichen beweglichen und unbeweglichen Wesen das ganz unerträgliche, dreifache Unglück der Wiedergeburt in den drei Welten und den drei Zeiten sieht, das kommt infolge des Irrtums hienieden.

1) Dasselbe Bild XIX, 14.

वरं विषं भुक्तमसुक्षयक्षमं
वरं वनं श्वापदवन्निषेवितम् ।
वरं कृतं वह्निशिखाप्रवेशनं
नरस्य मिथ्यात्वयुतं न जीवितम् ॥ १३ ॥ [140]
करोति दोषं न तमत्र केसरी
न दन्दशूको न करी न भूमिपः ।
अतीवरुष्टो न च शत्रुरुद्धतो
यमुग्रमिथ्यात्वरिपुः शरीरिणाम् ॥ १४ ॥ [141]
दधातु धर्मं दशधातुपावनं
करोतु भिक्षाशनमस्तदूषणम् ।
तनोतु योगं धृतचित्तविस्तरं
तथापि मिथ्यात्वयुतो न मुच्यते ॥ १५ ॥ [142]
ददातु दानं बहुधा चतुर्विधं
करोतु पूजामतिभक्तितो ऽर्हताम् ।

---

13a $P_1$ भक्त° । B °क्षमा । 14d B यस्त्वग्र° । $P_1$ यमुग्र° । 15a K दशधा तु पावनं!! 15b $P_1$ करोति । 15c $P_2$ om. योगं bis करोतु nächste Strophe. 16b $P_1$ तोर्हणं १६ so!

---

13. Besser ist es für den Menschen, Gift zu genießen, welches imstande ist, das Leben zu vernichten; besser, im Walde mit seinen wilden Tieren zu wohnen; besser in die Flammen des Feuers sich zu stürzen, als ein Leben voll Irrtum (zu führen).

14. So großes Unheil stiftet hier kein Löwe, keine Giftschlange, kein Elefant, kein Erdenfürst, wenn er noch so zornig ist, und auch kein hochmütiger Feind, wie es den Körperlichen der schreckliche Gegner Irrtum zufügt.

15. Mag er auch Religion üben, wobei die zehn „Stoffe“ [1]) geläutert werden; mag er von Speisefehlern freies Almosen essen; mag er sich der Versenkung hingeben, wobei er alle seine Gedanken zusammen nimmt: trotzdem wird der vom Irrtum Erfüllte nicht erlöst.

16. Er gebe vielfältig die vierfältige Gabe [2]), verehre mit großer Inbrunst die *Arhat's*, halte Keuschheit und übe Speise-

1) Speisesaft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark, Samen, Haare, Haut, Sehnen.
2) S. XXXI, 55 ff.

दधातु शीलं तनुतामभोजनं
तथापि मिथ्यात्ववशो न सिद्धति ॥ १६ ॥ [143]
अवैतु शास्त्राणि नरो विशेषतः
करोतु चित्राणि तपांसि भावतः ।
अतत्त्वसंसक्तमनास्तथापि नो
विमुक्तिसौख्यं गतबाधमश्नुते ॥ १७ ॥ [144]
विचित्रवर्णाञ्चितचित्रमुत्तमं
यथा गताक्षो न जनो विलोकते ।
प्रदर्श्यमानं न तथा प्रपद्यते
कुदृष्टिजीवो जिननाथशासनम् ॥ १८ ॥ [145]
अभव्यजीवो वचनं पठन्नपि
जिनस्य मिथ्यात्वविषं न मुञ्चति
यथा विषं रौद्रविषो ऽति पन्नगः
सशर्करं चारु पयः पिबन्नपि ॥ १९ ॥ [146]

16c $P_1$ धातु शीलां । 16d B °वशे । L शुद्धति । $P_1$ १७ ॥ 17a L अवैति । 17c S °संशक्त° । B °संतक्त° । 17d SK विमुक्त° । S °ष्णुते । $BP_1$ १८ ॥ 18b $SLP_1$ विलोक्यते । 18c $P_1$ प्रदर्श्यमानं । प्रवर्तते । $BP_1$ १९ ॥ 19a S अभाव्य° । 19c S °विषोपि । K °विषो ऽपि । $BP_1$ २० ॥

enthaltung: trotzdem kommt ein vom Irrtum Beherrschter nicht zur Vollendung.

17. Der Mensch erfasse die Lehrbücher in hervorragender Weise; er vollbringe voll Eifer absonderliche Bußübungen: trotzdem erlangt er das kummerlose Glück der Erlösung nicht, so lange sein Herz an der falschen Lehre hängt.

18. Wie ein Mensch, der das Augenlicht verloren hat, ein herrliches, mit bunten Farben geziertes Bild nicht sieht, so nimmt ein Lebewesen von falschem Glauben die Lehre des Jina-Herrn nicht an, die ihm gezeigt wird.

19. Ein ungutes Lebewesen läßt das Gift des Irrtums nicht, wiewohl es die Worte Jina's liest, so wenig wie eine furchtbar giftige Schlange ihr Gift fahren läßt, auch wenn sie schöne Milch mit Zucker trinkt.

भजन्ति नैकैकगुणं त्रयस्त्रयो
द्वयं द्वयं च त्रयमेककः परः ।
इमे ऽत्र सप्तापि भवन्ति दुर्दृशो
यथार्थतत्त्वप्रतिपत्तिवर्जिताः ॥ २० ॥ [147]
अनन्तकोपादिचतुष्टयोदये
त्रिभेदमिथ्यात्वमलोदये तथा ।
दुरन्तमिथ्यात्वविषं शरीरिणा-
मनन्तसंसारकरं प्ररोहति ॥ २१ ॥ [148]
अलब्धदुग्धादिरसो रसावहं
तदुद्भवो निम्बरसं कृमिर्यथा ।
अदृष्टजैनेन्द्रवचोरसायन-
स्तथा कुतत्त्वं मनुते रसायनम् ॥ २२ ॥ [149]
ददाति दुःखं बहुधातिदुःसहं
तनोति पापोपचयोन्मुखां मतिम् ।

---

20a $P_1P_2$ नैकैकगुणत्रय° [$P_2$ त्रै°] । 20b S om. द्वयं । 20c S दुर्दृशा । K दुर्दशा । L दुर्दृशो । $BP_1$ २१ ॥ 21a B °योदयो । 21b SK यथा । $BP_1$ २२ ॥ 22a S °दुःखादि° । 22d S रसायणं । $BP_1$ २३ ॥ 23b $P_1$K °न्मुखं । B °त्सुखं । 23c $BP_2$ विधुनाति । $BP_1$ २४ ॥

---

20. Diese sieben hier haben einen falschen Glauben und ermangeln der gehörigen Erfassung der Wahrheit . . .

21. Beim Aufgange der Vierzahl,[1]) nämlich des endlosen Zornes usw. und ebenso beim Aufgange des Schmutzes des dreiteiligen Irrtums wächst bei den Körperlichen das Gift des böse endenden Irrtums, das einen endlosen Geburtenkreislauf bringt.

22. Wie ein Wurm, der den Geschmack der Milch usw. nicht kennt, den Saft des *nimba*, aus dem er entstanden ist, für wohlschmeckend hält, so hält auch ein Mensch, der den Nektar der Worte des Jina-Fürsten noch nicht zu sehen bekommen hat, eine falsche Lehre für Lebenselixir.

23. Es bringt vielfach ganz unerträgliches Unheil; es macht das Herz voller Verlangen nach einer Menge Sünden; es erschüttert

1) Vgl. 35.

यथार्थबुद्धिं विधुनोति पावनीं
करोति मिथ्यात्वविषं न किं नृणाम् ॥ २३ ॥ [150]
अनेकधेति प्रगुणेन चेतसा
विविच्य मिथ्यात्वमलं सदूषणम् ।
विमुच्य जैनेन्द्रमतं सुखावहं
भजन्ति भव्या भवदुःखभीरवः ॥ २४ ॥ [151]
विमुक्तसङ्गादिसमस्तदूषणं
विमुक्ततत्त्वाप्रतिपत्तिमुज्ज्वलम् ।
वदन्ति सम्यक्त्वमनन्तदर्शिना
जिनेशिनो नाकिनुतांह्रिपङ्कजाः ॥ २५ ॥ [152]
परोपदेशेन शशाङ्कनिर्मलं
नरो निसर्गेण तदा तदश्नुते ।
क्षयं शमं मिश्रमुपागते मले
यथार्थतत्त्वैकरुचेर्निषेधके ॥ २६ ॥ [153]

24 b $P_1$ **विवेच्य** । $BP_1$ २५ ॥ 25 a SK **°शंका°** । $LP_1P_2$ **°संका°** । 25 b SLBK **°तत्त्वप्र°** । K **°ताङ्घ्रि°** । $BP_1$ २६ ॥ 26 b B **°श्रुता** । 26 c $LP_1$ **समं** । SBLK **°मपागते** । 26 d S **°षेधिके** । L **°षेधको** । $BP_1$ २७ ॥

einen geraden, lauteren Sinn: was bewirkt das Gift des Irrtums bei den Menschen nicht?

24. Die Trefflichen, die vor dem Unglücke des Daseins in Furcht sind, hängen der glückbringenden Lehre des Fürsten der Jaina an, nachdem sie mehrfach mit rechtem Sinn geprüft haben und den befleckenden Schmutz des Irrtums losgeworden sind.

25. Die unendlich weit blickenden Jina-Herren, deren Fußlotusse von den Göttern gepriesen werden, sprechen die Wahrheit aus, die von allen Mängeln wie Haften usw. frei ist, die glänzende, die frei ist vom Nichterfassen des Wesens.

26. Durch fremden Unterricht findet der Mensch diese ihrer Natur nach mondlautere (Wahrheit) erst dann, wenn der Schmutz, das Hindernis für den Geschmack an dem richtigen Wesen allein, zum Untergange, zur Aufhebung und zu beiden vereint gelangt ist.

1) D. h. Fürsten der Schlangendämonen.

सुरेन्द्रनागेन्द्रनरेन्द्रसंपदः
सुखेन सर्वा लभते भ्रमन्भवे ।
अशेषदुःखक्षयकारणं परं
न दर्शनं पावनमश्नुते जनः ॥ २७ ॥ [154]
जनस्य यस्यास्ति विनिर्मला रुचि-
र्जिनेन्द्रचन्द्रप्रतिपादिते मते ।
अनेकधर्मान्वितततत्त्वसूचके
किमस्ति नो तस्य समस्तविष्टपे ॥ २८ ॥ [155]
विधाय यो जैनमतस्य रोचनं
मुहूर्तमप्येकमथो विमुञ्चति ।
अनन्तकालं भवदुःखसंततिं
न सो ऽपि जीवो लभते कथंचन ॥ २९ ॥ [156]
यथार्थतत्त्वं कथितं जिनेश्वरैः
सुखावहं सर्वशरीरिणां सदा ।
निधाय कर्णे विहितार्थनिश्चयो
न भव्यजीवो वितनोति दुर्मतिम् ॥ ३० ॥ [157]

27 c B **भवे** statt **परं** । $BP_1$ २८ ॥ 28 d S **°तिष्टये** । $BP_1$ **°विष्टये** । L **°बिष्टपो** । $BP_1$ २९ ॥ 29 a L **जो** । 29 c SBK $P_1P_2$ **°संगतिं** । $BP_1$ ३० ॥ 30 c B **व्यहिता°** । $BP_1$ ३१ ॥

---

27. Das Glück von Götterfürsten, *nāga*-Fürsten[1]) und Menschenfürsten — das alles erlangt der Mensch auf seiner Irrfahrt im Dasein mit Leichtigkeit, aber nicht den lauteren, allem Unglück den Untergang bereitenden Glauben.[1])

28. Der Mensch, der lauteres Gefallen findet an der von dem Monde *Jinendra* (= Jina-Fürst) klar gemachten, eine mit vielen frommen Taten ausgerüstete Wahrheit verkündenden Lehre — was gehört dem nicht in der ganzen Welt?

29. Selbst der Mensch, der auch nur einen Augenblick sich an der Lehre ergötzt hat und sie dann aufgibt, lernt auf endlose Zeit hinaus die Leidensfolge des Daseins durchaus nicht kennen.

30. Wer die von dem Jina-Fürsten vorgetragene, allen Körperlichen stets Glück bringende, rechte Wahrheit in sein Ohr tut,

1) *darśana*, wörtlich „das Schauen".

विरागसर्वज्ञपदाम्बुजद्वये
यतौ निरस्ताखिलसङ्गसंगतौ ।
वृषे च हिंसारहिते महाफले
करोति हर्षं जिनवाक्यभावितः ॥ ३१ ॥ [158]
भवाङ्गभोगेष्वपि भङ्गुरात्मना
जयत्सु नारीजनचित्तसंततिम् ।
भवार्णवभ्रान्तिविधानहेतुषु
विरागभावं विदधाति सद्रुचिः ॥ ३२ ॥ [159]
कलत्रपुत्रादिनिमित्ततः क्वचि-
द्विनिन्द्यरूपे विहिते ऽपि कर्मणि ।
इदं कृतं कर्म विनिन्दितं सतां
मयेति भव्यश्चकितो विनिन्दति ॥ ३३ ॥ [160]
गलन्ति दोषाः कथिताः कथंचन
प्रतप्तलोहे पतितं यथा पयः ।

---

31 b S **पतौ** । $LBP_2$ **यतो** । 31 d L **°वाच्य°** ॥ $BP_1$ ३२ ॥ 32 a L **°त्मन** । 32 c L **°भ्रांत°** । 32 d $P_1$ **सद्रुवि** । B ३३ ॥ 33 c S **इहं कृतं** । $P_1$ **विनिंदितां** । $BP_1$ ३४ ॥ 34 b L **यथा परः** । $P_1$ **यथा पुन** ।

---

der treffliche Mann nimmt keine falsche Meinung an, nachdem er sich über den Sinn klar geworden ist.

31. Wer von den Worten des Jina durchdrungen ist, empfindet Freude über das Fußlotuspaar des leidenschaftslosen Allwissenden: über den Yati, der alles Haften und Hängen abgelegt hat, und über die reichgesegnete Religion (*vṛṣe*), die das Töten nicht kennt.

32. Wer das rechte Gefallen hat, der bekundet die Stimmung der Abneigung sogar gegenüber dem Dasein, dem Körper und den Genüssen, den wirkenden Ursachen des Umherirrens auf dem Meere des Daseins, die an Unbeständigkeit sogar noch über die Gedankenfolge des Weibervolkes kommen.

33. Wenn um der Gattin, der Kinder usw. willen bisweilen eine tadelnswert erscheinende Tat vollbracht worden ist, so denkt der Treffliche erschrocken: „Diese bei den Guten getadelte Tat habe ich vollbracht!“ und tadelt sie.

34. Denjenigen Frommen, bei denen Sünden, die ihnen erzählt werden, durchaus verschwinden wie Wasser, das auf erhitztes

न येषु तेषां व्रतिनां स्वदूषणं
निवेदयत्यात्महितोद्यतो जनः ॥ ३४ ॥ [161]
निमित्ततो भूतमनर्थकारणं
न यस्य कोपादिचतुष्टयं स्थितिम् ।
करोति रेखा पयसीव मानसे
स शान्तभावो ऽस्ति विशुद्धदर्शनः ॥ ३५ ॥ [162]
विशुद्धभावेन विधूतदूषणं
करोति भक्तिं गुरुपञ्चके श्रुते ।
श्रुतान्विते जैनगृहे जिनाकृतौ
जिनेशतत्त्वैकरुचिः शरीरवान् ॥ ३६ ॥ [163]
चतुर्विधे धर्मिजने जिनाश्रिते
निरस्तमिथ्यात्वमले ऽतिपावने ।
करोति वात्सल्यमनर्थनाशनं
सुदर्शनो गौरिव तर्णके नवे ॥ ३७ ॥ [164]

---

34c K **नयेषु**!! 34d $P_1$ **°द्यते जस** । $BP_1$ **३५** ॥ 35b SB **स्थितं** । $P_2$ **°चतुष्टयस्थितिं** । 35d K **सशान्त°** । $BP_1$ **३६** ॥ 36a SLK **°दूषणां** । 36c L **जना°** । $BP_1$ **३७** ॥ 37a B **धर्म्म°** । $P_1$ **द्वर्म°** । B **जना°** । L **°श्रते** । 37d B **सुदर्शना** । L **सुदर्शनां** । $P_2$ **सुदर्शनं** । $P_1$ **गोरित** । **वने** । $BP_1$ **३८** ॥

---

Eisen fällt, denen erzählt der Mensch seine eigenen Vergehen, wenn er auf sein Wohl bedacht ist.

35. In wessen Herzen die aus irgend einem Grunde entstandene, Unheil verursachende Vierzahl, Zorn usw., keine Stätte findet, so wenig wie eine im Wasser gezogene Linie, der hat eine beruhigte Stimmung und reinen Glauben.

36. Der Körperliche, der allein an der Lehre des Jina-Fürsten Gefallen findet, zeigt Verehrung für die fünf berühmten Lehrer und für das berühmte Jaina-Haus mit dem Jina-Bildnis, wobei durch die lautere Gesinnung die Mängel getilgt werden.

37. Wer den rechten Glauben hat, zeigt zu den vierfachartigen[1]), frommen, an Jina hängenden, außerordentlich lauteren Leuten, die den Schmutz des Irrtums abgelegt haben, eine das

1) Cf. Aupap. Sūtra §§ 23. 24. 25. 27 ff.

दुरन्तरोगोपहतेषु संततं
पुरार्जितैनोवशतः शरीरिषु ।
करोति सर्वेषु विशुद्धदर्शनो
दयां परामस्तसमस्तदूषणः ॥ ३८ ॥ [165]
विशुद्धमेवंगुणमस्ति दर्शनं
जनस्य यस्येह विमुक्तिकारणम् ।
व्रतं विनाप्युत्तममञ्चितं सतां
स तीर्थकृत्त्वं लभते ऽतिपावनम् ॥ ३९ ॥ [166]
दमो दया ध्यानमहिंसनं तपो
जितेन्द्रियत्वं विनयो नयस्तथा ।
ददाति नो तत्फलमङ्गधारिणां
यदत्र सम्यक्त्वमनिन्दितं धृतम् ॥ ४० ॥ [167]

---

38a $P_1$ °रागो° । 38b KS पुरार्जिते नो वशता!! । B पुरार्ज्जितेनो° । 38c $P_2$ संघेषु । 38d B °दूषणां । $LP_1P_2$ °दूषणं । $BP_1$ ३९ ॥ 39a S om. वि । L विशुद्धि° । $P_1$ °मेकं° । B दूषणं statt दर्शनं । 39b B जस्येह । 39c S विना शुभम-संचितैं सतां । K °संचितं । $P_2$ °मर्चितं । 39d K सतीर्थ° । S क्रमते पि । B पि । $BP_1$ ४० ॥ 40a S दयार्च्यनमहिंसने । BK दयाध्यानमहिंसने । 40c S ने । $P_1$K नै । L °मंगि° । $BP_1$ ४१ ॥

---

Mißgeschick tilgende, zärtliche Liebe, wie die Kuh zu einem Kälbchen.

38. Wer den rechten Glauben hat, zeigt, da er alle Mängel abgetan hat, das tiefste Mitleiden zu allen Körperlichen, die infolge der früher begangenen Sünden von unendlichen Krankheiten gepeinigt sind.

39. Der Mann, der hier den lauteren, also beschaffenen Glauben, die Ursache der Erlösung, besitzt, der bekommt, auch ohne Gelübde zu übernehmen, die beste, außerordentliche, überaus lautere Würde eines *Tīrthakṛt* (Erlösers) für die Guten.

40. Bezähmung, Mitleiden, Meditation, Nichttöten, Askese, Besiegung der Sinne, Demut und kluges Benehmen bringt den Körperträgern nicht den Segen wie der Besitz untadeliger Wahrheit.

वरं निवासो नरके ऽपि देहिनां
विशुद्धसम्यक्त्वविभूषितात्मनाम् ।
दुरन्तमिथ्यात्वविषोपभोगिनां
न देवलोके वसतिर्विराजते ॥ ४१ ॥ [168]
अधस्तनश्वभ्रभुवो न याति ष-
ण्ढ न सर्वनारीषु न सञ्जितो ऽन्यतः ।
न जायते व्यन्तरदेवजातिषु
न भावनज्योतिषिकेषु सद्रुचिः ॥ ४२ ॥ [169]
न बान्धवा नो सुहृदो न वल्लभा
न देहजा नो धनधान्यसंचयाः ।
तथा हिताः सन्ति शरीरिणां जने
यथात्र सम्यक्त्वमदूषितं हितम् ॥ ४३ ॥ [170]
तनोति धर्मं विधुनोति पातकं
ददाति सौख्यं विधुनोति बाधकम् ।
चिनोति मुक्तिं विनिहन्ति संसृतिं
जनस्य सम्यक्त्वमनिन्दितं धृतम् ॥ ४४ ॥ [171]

42a L **जाति** । 42b B **सञ्जितो** । SLP$_1$P$_2$K **संज्ञितो** । L **नतः** । P$_1$ **न्यल** । 42d P$_1$ **°घोति°** । BP$_1$ **४३** ॥ 43c SB **चिताः** । 43d L **जथात्र** । B **यथा हि** । L **जनैः** statt **हितम्** । BP$_1$ **४४** ॥ 44a L **पापकं** । 44d B **धृतां** । BP$_1$ **४५** ॥

41. Besser nimmt sich an den Körperlichen das Wohnen selbst in der Hölle aus, wenn nur ihr Herz mit der lauteren Wahrhaftigkeit geschmückt ist, als der Aufenthalt in der Götterwelt, wenn sie das Gift des unendlichen Irrtums genießen.

42. Wer Geschmack an der Wahrheit hat, kommt nicht in die sechs Höllengründe; wird nicht zum Haften an allen Frauen oder an etwas anderem gebracht, und wird nicht (wieder) geboren im Stande der Vyantara-Götter, nicht unter den Bhāvana- oder Jyotiṣika-Göttern.[1])

43. Nicht Verwandte, nicht Freunde, nicht Geliebte, nicht Söhne, nicht Haufen von Geld und Getreide sind hier den Körperlichen so heilsam als die makellose, heilsame Wahrheit hienieden.

44. Der Besitz der untadeligen Wahrheit schafft Frömmigkeit,

1) Vgl. Aupap. Sūtra §§ 35. 61; 34; 36. 74; Kalpas. § 99.

मनोहरं सौख्यकरं शरीरिणां
तदस्ति लोके सकले न किंचन ।
यदत्र सम्यक्त्वधनस्य दुर्लभ-
मिति प्रचिन्त्याच्च भवन्तु तत्पराः ॥ ४५ ॥ [172]
विहाय दैवीं गतिमर्चितां सतां
व्रजन्ति नान्यत्र विशुद्धदर्शनाः ।
ततश्च्युताश्चक्रधरादिमानवा
भवन्ति भव्या भवभीरवो भुवि ॥ ४६ ॥ [173]
प्रमाणसिद्धाः कथिता जिनेशिना
व्ययोद्भवध्रौव्ययुताविमोहिना ।
समस्तभावा वितथा न वेति यः
करोति शङ्कां स निहन्ति दर्शनम् ॥ ४७ ॥ [174]
सुरासुराणामथ चक्रधारिणां
निरीक्ष्य लक्ष्मीममलां मनोहराम् ।

45 b L किं धना । $BP_1$ ४६ ॥ 46 a $LP_1$ देवीं । 46 b L विशुद्धिदर्शनो । $P_1$ °दर्शनां । 46 d $SP_2K$ [!!] °तीरवो । $BP_1$ ४७ ॥ 47 b L व्ययोज्जव° । K °युता वि° । SK विमोहिताः । 47 c $SLP_1P_2K$ वेत्ति । $BP_1$ ४८ ॥ 48 b $P_1$ निरीक्ष । S निरिक्ष्य ।

entfernt schimpfliche Verbrechen, verleiht Glück, entfernt Qual, häuft Erlösung auf und vernichtet die Wiedergeburt des Menschen.

45. In der ganzen Welt gibt es für die Körperlichen nichts so Herzerfreuendes und Glückbringendes wie den schwer zu erlangenden Besitz des Geldes der Wahrheit. Dies mögen die Trefflichen hier bedenken und danach streben.

46. Die mit lauterem Glauben Begabten schlagen außer dem göttlichen, bei den Guten gepriesenen Wege keinen anderen ein. Von ihm abweichend bekommen (sonst) treffliche Menschen, Weltherrscher usw., auf Erden Furcht vor dem Dasein.

47. Der tötet den Glauben, der Zweifel erhebt, ob die auf Beweise gegründeten Zustände alle, die der Jina-Fürst verkündet hat, wahr sind oder nicht, der untrügliche, der eine aus der Aufopferung entstandene Sicherheit besitzt.

48. Wer beim Anblick des fleckenlosen, herzentzückenden Glückes der Götter und Götterfeinde (Dämonen) und dann der Weltherrscher Sehnsucht danach empfindet und sagt: „Möchte es

अनेन शीलेन भवेन्ममेति य-
स्तनोति काङ्क्षां स धुनोति सद्रुचिम् ॥ ४८ ॥ [175]
मलेन दिग्धानवलोक्य संयता-
न्प्रपीडितान्वा तपसा महीयसा ।
नरश्चिकित्सां विदधाति यः परां
निहन्ति सम्यक्त्वमसावचेतनः ॥ ४९ ॥ [176]
विलोक्य रौद्रव्रतिनो ऽन्यलिङ्गिनः
प्रकुर्वतः कन्दफलाशनादिकम् ।
इमे ऽपि कर्मक्षयकारणव्रता
विचिन्वतेति प्रतिहन्यते रुचिः ॥ ५० ॥ [177]
कुदर्शनज्ञानचरित्रचित्तजा-
न्निरस्ततत्त्वार्थरुचीनसंयतान् ।
निषेवमाणो मनसापि मानवो
लुनाति सम्यक्तरुं महाफलम् ॥ ५१ ॥ [178]

48c $P_1$ om. **य** । $BP_1$ **४९** ॥ 49a S **दग्धा°** । $P_1$ **दिग्धा-वव°** । $BP_1$ **५०** ॥ 50a LP **°लिंगिनो** । $P_1P_2$ **°व्रतं** । 50d K **विचिन्वते ऽतिप्रति°** । $BP_1$ **५१** ॥ 51a $SBLP_2$ **°चित्रजा** । $P_1$ **°चित्रजान्** । K **°चिद्रजा** । 51d L **समक्त°** । $BP_1$ **५२** ॥

---

mir zuteil werden", der schädigt mit solchem Gedanken das Gefallen an der Wahrheit.

49. Der gedankenlose Mann, der eifrige ärztliche Behandlung anwendet, wenn er mit Schmutz besudelte, sich beherrschende oder von schwerster Askese hart mitgenommene (Heilige) sieht, tötet die Wahrheit.

50. Wer da sieht, wie Angehörige anderer Sekten grausige Gelübde vollbringen und Mahlzeiten von Knollen und Früchten abhalten usw. und nun denkt, daß auch sie darauf bedacht sind, das *karman* unschädlich zu machen, durch den wird das Gefallen (an der Wahrheit) bekämpft.

51. Ein Mann, der auch nur in Gedanken solchen Leuten frönt, die einen schlechten Glauben, schlechtes Wissen, Benehmen und Gedanken haben, das Gefallen am Inhalt der Wahrheit nicht kennen und sich nicht zügeln, der fällt den mit großen Früchten beladenen Baum der Wahrheit.

जिनेन्द्रचन्द्रामलभक्तिभाविना
निरस्तमिथ्यात्वमलेन देहिना ।
प्रधार्यते येन विशुद्धदर्शन-
मवाप्यते तेन विमुक्तिकामिनी ॥ ५२ ॥ [179]

इति मिथ्यात्वसम्यक्त्वनिरूपणद्वापञ्चाशत् ॥ ७ ॥

अनेकपर्यायगुणैरुपेतं
विलोक्यते येन समस्ततत्त्वम् ।
तद्दिन्द्रियानिन्द्रियभेदभिन्नं
ज्ञानं जिनेन्द्रैर्गदितं हिताय ॥ १ ॥ [180]
रत्नत्रयीं रक्षति येन जीवो
विरज्यते ऽत्यन्तशरीरसौख्यात् ।
रुणद्धि पापं कुरुते विशुद्धिं
ज्ञानं तदिष्टं सकलार्थविद्भिः ॥ २ ॥ [181]

52a SBK °भाविता । $LP_1$ °कामिनीं । $BP_1$ ५३ ॥
LB om. इति । $BLP_2$ तृपंचाशत् । $P_1$ त्रि° । K इति सद्-सत्स्वरूपनिरूपणम् ॥

**VIII.** 2a $LP_1$ °त्रयं । B रक्ष्यति । $P_1$ जेन । 2b $P_1$ विराज्यते । 2d K °वद्भिः ।

52. Der Mensch, der von reiner Neigung zu dem Monde Jina-Fürst durchdrungen ist, den Schmutz des Irrtums abgetan hat und an dem rechten Glauben festhält, bekommt die Geliebte Erlösung.

## VIII. Schilderung des Wissens.

1. Das Wissen, welches mit vielen Methoden und Resultaten ausgestattet ist; durch welches man jede Wesenheit erkennt; welches in die Abteilungen des Sinnlichen und Nicht-Sinnlichen geschieden wird, dieses Wissen ist von den Jina-Fürsten zum Heile mitgeteilt worden.

2. Das Wissen, durch das der Lebende die drei Juwelen[1]) bewahrt, dem übermäßigen körperlichen Glück abgeneigt wird, das Böse unterdrückt und Lauterkeit erzielt, das wird von denen begehrt, die alle Dinge kennen.

1) Rechter Glaube, rechte Erkenntnis, rechter Wandel.

क्रोधं धुनीते विदधाति शान्तिं
तनोति मैत्रीं विहिनस्ति मोहम् ।
पुनाति चित्तं मदनं लुनीते
येनेह बोधं तमुशन्ति सन्तः ॥ ३ ॥ [182]
ज्ञानेन बोधं कुरुते परेषां
कीर्तिस्ततश्चन्द्रमरीचिगौरी
ततो ऽनुरागः सकले ऽपि लोके
ततः फलं तस्य मनोनुकूलम् ॥ ४ ॥ [183]
ज्ञानाद्धितं वेत्ति ततः प्रवृत्तौ
रत्नत्रये संचितकर्ममोक्षः ।
ततस्ततः सौख्यमबाधमुच्चै-
स्तेनात्र यत्नं विदधाति दक्षः ॥ ५ ॥ [184]
यदज्ञजीवो विधुनोति कर्म
तपोभिरुग्रैर्भवकोटिलक्षैः ।
ज्ञानी तु चैकक्षणतो हिनस्ति
तदत्र कर्मेति जिना वदन्ति ॥ ६ ॥ [185]

4a S **बोधः** । 4d K **मनो ऽनुकूलम्** । 5c L **°मुडुं**? । $BP_2$ **°मुद्यं** । $P_1$ **°मुध्व** । 6b S **°र्नवकोटि°** । 6c $P_1$ **ज्ञानी हि** ।

3. Die Erleuchtung wünschen hier die Guten, durch die man den Zorn abschüttelt, Seelenruhe erzielt, Freundschaft schließt, die Verblendung zerstört, das Herz läutert und die Geschlechtsliebe vernichtet.

4. Durch das Wissen erzielt man die Erleuchtung anderer: daraus ergibt sich Ruhm, so leuchtend wie die Strahlen des Mondes: daraus Beliebtheit in der ganzen Welt, und endlich die Frucht, die seinem Herzen entspricht.

5. Infolge des Wissens erkennt man, was frommt; daher handelt man gemäß den drei Juwelen; daher häuft man Befreiung vom *karman* an, und dadurch erlangt man leidenloses, hohes Glück: darum verwendet ein Kluger darauf seine Mühe.

6. Das *karman*, welches ein unwissender Lebender erst nach zehnmillionenmalhunderttausend Existenzen durch schreckliche Kasteiungen abschüttelt, das vernichtet der Wissende hier jedoch in einem einzigen Augenblick; so sagen die Jinas.

चौरादिदायादतनूजभूपै-
रहार्यमर्च्यं सकले ऽपि लोके ।
धनं परेषां नयनैरदृश्यं
ज्ञानं नरा धन्यतमा वहन्ति ॥ ७ ॥ [186]
विनश्वरं पापसमृद्विदत्तं
विपाकदुःखं बुधनिन्दनीयम् ।
तदन्यथाभूतगुणेन तुल्यं
ज्ञानेन राज्यं न कदाचिदस्ति ॥ ८ ॥ [187]
पूज्यं स्वदेशे भवतीह राज्यं
ज्ञानं त्रिलोके ऽपि सदर्चनीयम् ।
ज्ञानं विवेकाय मदाय राज्यं
ततो न ते तुल्यगुणे भवेताम् ॥ ९ ॥ [188]
तमो धुनीते कुरुते प्रकाशं
शमं विधत्ते विनिहन्ति कोपम् ।
तनोति धर्मं विधुनोति पापं
ज्ञानं न किं किं कुरुते नराणाम् ॥ ॥ १० [189]

---

7a S चोरादि° । 7c S धनै । 7d B धान्य° । 8b B °निंदनीयां । 8c K तदन्यथा भूतगणेन । $P_1$ तुल्यः । 9a L स्वदेहे । $P_1$ रायं । 9d B भवेतं ।

---

7. Als das Geld, welches Diebe usw., Seitenverwandte, Söhne und Fürsten nicht nehmen können, das in der ganzen Welt preisenswert und für die Augen anderer unsichtbar ist, besitzen die reichsten Männer das Wissen.

8. Die Königswürde ist vergänglich, geeignet zum Gedeihen der Sünde, zur Zeit der Reife Leiden bereitend, von den Weisen zu tadeln. Daher ist sie niemals mit dem Wissen zu vergleichen, das ganz andere Eigenschaften als sie besitzt.

9. Die Königswürde ist ehrwürdig nur im eigenen Lande, das Wissen ist sogar in allen drei Welten bei den Guten preisenswert; das Wissen erleuchtet, die Königswürde berauscht: darum sind beide nicht gleichgeartet.

10. Das Wissen verscheucht die Finsternis, bringt Erleuchtung, bewirkt Seelenruhe, vernichtet den Zorn, schafft Frömmigkeit und schüttelt die Sünde ab: was alles bringt es nicht den Menschen!

यथा यथा ज्ञानबलेन जीवो
जानाति तत्त्वं जिननाथदृष्टम् ।
तथा तथा धर्ममतिः प्रशस्ता
प्रजायते पापविनाशशक्ता ॥ ११ ॥ [190]
आस्तां महाबोधबलेन साध्यो
मोक्षो विबाधामलसौख्ययुक्तः ।
धर्मार्थकामा अपि नो भवन्ति
ज्ञानं विना तेन तदर्चनीयम् ॥ १२ ॥ [191]
सर्वे ऽपि लोके विधयो हितार्था
ज्ञानादृते नैव भवन्ति जातु ।
अनात्मनीयं परिहर्तुकामा-
स्तदर्थिनो ज्ञानमतः श्रयन्ति ॥ १३ ॥ [192]
शक्यो विजेतुं न मनःकरीन्द्रो
गन्तुं प्रवृत्तः प्रविहाय मार्गम् ।

11c SK **धर्ममति** । S **प्रशक्ता** । K **प्रसक्ताः** । L **°मतिः शमस्ता** । 11d K **°शक्ताः** । 12a $P_1$ **°वाध°** । $P_1P_2$ **साधो-मोक्षो** । 13a S **विधियो** । K **यथार्था** । 13b L **भवतु** । 14a K **मनः करीन्द्रो** ।

---

11. Je mehr durch die Kraft des Wissens der Lebende die Wahrheit erfaßt, die die Jina-Herren geschaut haben, desto mehr wird der auf die Frömmigkeit gerichtete Sinn preisenswert, der imstande ist, die Sünde zu vernichten.

12. Abgesehen davon, daß durch die Kraft großer Erleuchtung die Erlösung zu erreichen ist, die von kummerlosem, reinem Glücke begleitet ist, so sind auch *dharma* (Frömmigkeit), *artha* (Erwerb) und *kāma* (Liebe) ohne Wissen nicht möglich: darum ist dieses zu ehren.

13. Abgesehen vom Wissen sind alle Handlungen auf Erden wahrlich nichts nütze; darum flüchten sich die, welche das Ungeistige (d. h. das Körperhafte) zu zerstören wünschen, voller Verlangen danach zu dem Wissen.

14. Es ist unmöglich für die Menschen, ohne den Stachelstock Wissen den Elefantenfürsten Geist zu besiegen, der den Weg verlassen und (auf Abwegen) zu gehen begonnen hat, so wenig

ज्ञानाङ्कुशेनात्र विना मनुष्यै-
र्विनाङ्कुशं मत्तमहाकरीव ॥ १४ ॥ [193]
ज्ञानं तृतीयं पुरुषस्य नेत्रं
समस्ततत्त्वार्थविलोकदक्षम् ।
तेजोऽनपेक्षं विगतान्तरायं
प्रवृत्तिमत्सर्वजगत्त्रये ऽपि ॥ १५ ॥ [194]
निःशेषलोकव्यवहारदक्षो
ज्ञानेन मर्त्यो महनीयकीर्तिः ।
सेव्यः सतां संतमसेन हीनो
विमुक्तिकृत्यं प्रति बद्धचित्तः ॥ १६ ॥ [195]
धर्मार्थकामव्यवहारशून्यो
विनष्टनिःशेषविचारबुद्धिः ।
रात्रिंदिवं भक्षणसक्तचित्तो
ज्ञानेन हीनः पशुरेव शुद्धः ॥ १७ ॥ [196]
तपोदयादानयमक्षमाद्याः
सर्वे ऽपि पुंसां महिमा गुणा ये

15b SB °दक्ष्यं । $P_1$ विलोकक्षं । 15c K °पेक्ष्यं । 16d $P_1$ विमुक्त° । K प्रतिबद्ध° । 17b B विनिष्ट° । 17c S °शक्त° । 18a SK अम statt यम ।

---

wie man einen brünstigen gewaltigen Elefanten ohne Stachelstock lenken kann.

15. Das Wissen ist des Menschen drittes Auge, fähig, den Sinn aller Wesenheit zu schauen; es bedarf keines Lichtes, kennt keine Unterbrechung und wirkt sogar in allen drei Welten.

16. Durch das Wissen wird der Sterbliche geschickt in allen weltlichen Geschäften, preisenswerten Ruhmes, von den Guten zu bedienen, von der Finsternis frei, die Gedanken gerichtet auf das Werk der Erlösung.

17. Wer frei ist von den Taten des *dharma*, *artha* und *kāma*; wem der Gedanke an alles Überlegen geschwunden ist; wer Tag und Nacht seinen Sinn auf das Essen richtet und des Wissens entbehrt, ist ein reines Vieh.

18. Kasteiung, Mitleid, Freigebigkeit, Bezähmung, Geduld und alle die anderen Tugenden, die der Ruhm der Männer sind, bringen

भवन्ति सौख्याय न ते जनस्य
ज्ञानं विना तेन तदेषु पूज्यम् ॥ १८ ॥ [197]
ज्ञानं विना नास्त्यहितान्निवृत्ति-
स्ततः प्रवृत्तिर्न हिते जनानाम् ।
ततो न पूर्वार्जितकर्मनाश-
स्ततो न सौख्यं लभते ऽप्यभीष्टम् ॥ १९ ॥ [198]
क्षेत्रे प्रकाशं नियतं करोति
रविर्दिने ऽस्तं पुनरेव रात्रौ ।
ज्ञानं त्रिलोके सकले प्रकाशं
करोति नाच्छादनमस्ति किंचित् ॥ २० ॥ [199]
भवार्णवोत्तारणपूतनावं
निःशेषदुःखेन्धनदाववह्निम् ।
दशाङ्गधर्मं न करोति येन
ज्ञानं तदिष्टं न जिनेन्द्रचन्द्रैः ॥ २१ ॥ [200]
गन्तुं समुल्लङ्घ्य भवाटवीं यो
ज्ञानं विना मुक्तिपुरीं समिच्छेत् ।

19a L °न्नवृद्धिः । 20a $P_1$ नियतिं । 20c $P_1$ सकल ।

---

dem Menschen kein Glück, wenn das Wissen fehlt. Darum ist dieses unter ihnen zu ehren.

19. Ohne das Wissen gibt es für die Menschen kein Abwenden vom Unheil; daher kein Hinwenden zum Heile; daher keine Vernichtung des früher erworbenen *karman*; und daher erlangt man das ersehnte Glück nicht.

20. Am Tage bringt die Sonne beständig Erleuchtung auf dem Felde, bei Nacht dagegen geht sie unter; das Wissen bringt Erleuchtung in der ganzen Dreiwelt, und bei ihm gibt es kein Verschwinden.

21. Ein Wissen, welches kein reines Schiff zur Überfahrt über das Meer der Existenzen ist, kein Waldbrandfeuer für den Brennstoff alles Leidens, und kraft dessen man nicht die zehngliedrige Frömmigkeit[1]) übt, das wird von den Jina-Fürsten-Monden nicht gebilligt.

22. Wer ohne Wissen den Wald der Existenzen zu durch-

1) S. XXVIII, 8ff.

सो ऽन्धो ऽन्धकारेषु विलङ्घ्य दुर्गं
वनं पुरं प्राप्तुमना विचक्षुः ॥ २२ ॥ [201]
ज्ञानेन पुंसां सकलार्थसिद्धि-
र्ज्ञानादृते काचन नार्थसिद्धिः ।
ज्ञानस्य मत्वेति गुणान्कदाचि-
ज्ज्ञानं न मुञ्चन्ति महानुभावाः ॥ २३ ॥ [202]
वरं विषं भक्षितमुग्रदोषं
वरं प्रविष्टं ज्वलने ऽतिरौद्रे ।
वरं कृतान्ताय निवेदितं स्वं
न जीवितं तत्त्वविवेकमुक्तम् ॥ २४ ॥ [203]
शौचक्षमासत्यतपोदमाद्या
गुणाः समस्ताः क्षणतश्चलन्ति
ज्ञानेन हीनस्य नरस्य लोके
वात्याहता वा तरवो ऽपि मूलात् ॥ २५ ॥ [204]
माता पिता बन्धुजनः कलत्रं
पुत्रः सुहृद्भूमिपतिश्च तुष्टः ।

22d S **विचाषुः** । 25a $BP_2$ **सौचं** । L **सौच्यं** । $P_1$ **शौचं** । 26b $P_1$ **दुष्टं** ।

---

schreiten und in die Stadt der Erlösung zu gehen wünscht, der will blind in der Finsternis und augenlos einen unwegsamen Wald durchqueren und in die Stadt gelangen.

23. Durch das Wissen wird den Männern Vollbringung jeglicher Angelegenheit, ohne das Wissen gibt es keinerlei Vollbringung einer Angelegenheit. Die Hochgesinnten, die so die Vorzüge des Wissens erkannt haben, geben niemals das Wissen auf.

24. Besser, schrecklichen Schaden stiftendes Gift verzehrt, besser, in das äußerst furchtbare Feuer gegangen, besser, sich selbst dem Tode überantwortet, als ohne Erkenntnis der Wahrheit gelebt.

25. Lauterkeit, Geduld, Wahrhaftigkeit, Kasteiung, Selbstbeherrschung und alle übrigen Tugenden wanken im Nu bei einem Menschen, der des Wissens entbehrt, geradeso wie Bäume, die vom Sturme getroffen werden, an der Wurzel abbrechen.

26. Mutter, Vater, Verwandte, Weib, Sohn, Freund und ein

न तत्सुखं कर्तुमलं नराणां
ज्ञानं यदेव स्थितमस्तदोषम् ॥ २६ ॥ [205]
शक्यो वशीकर्तुमिभो ऽतिमत्तः
सिंहः फणीन्द्रः कुपितो नरेन्द्रः ।
ज्ञानेन हीनो न पुनः कथंचि-
दित्यस्य दूरेण भवन्ति सन्तः ॥ २७ ॥ [206]
करोति संसारशरीरभोग-
विरागभावं विदधाति रागम् ।
शीलव्रतध्यानतपःक्षमासु
ज्ञानी विमोक्षाय कृतप्रयासः ॥ २८ ॥ [207]
परोपदेशं स्वहितोपकारं
ज्ञानेन देही वितनोति लोके ।
जहाति दोषं श्रयते गुणं च
ज्ञानं जनैस्तेन समर्चनीयम् ॥ २९ ॥ [208]
एवं विलोक्यास्य गुणाननेका-
न्समस्तपापारिनिरासदक्षान् ।

---

26 d SK यदेवं । 27 d alle Mss. दूरेन । K दूरे न!! 28 c $P_2$ °तपःदयासु । 28 d SK कृतः प्रयासः । 29 a $P_1$ °देश ॥

---

gnädiger König vermögen den Männern nicht das Glück zu bringen, welches der Besitz eines makellosen Wissens bringt.

27. Gewonnen werden kann ein überaus brünstiger Elefant, ein Löwe, ein Schlangenfürst, ein erzürnter Männerfürst, niemals aber ein Unwissender. Darum halten sich die Guten von ihm fern.

28. Der Wissende, der seine Sorgfalt auf die Erlösung verwendet, zeigt das Gefühl der Abneigung gegenüber den Genüssen des *saṃsāra*-Leibes und Neigung zu Charakterfestigkeit, Gelübden, Meditation, Bußübungen und Mitleid.

29. Unterweisung anderer und Förderung des eigenen Nutzens bringt der Mensch hienieden durch das Wissen hervor; das Laster verläßt er und wendet sich zur Tugend: darum ist das Wissen von den Leuten zu ehren.

30. Indem so die mit lauterem Verständnis Begabten seine vielen Vorzüge betrachten, die geeignet sind, alle Sünden-Feinde

विशुद्धबोधा न कदाचनापि
ज्ञानस्य पूजां महतीं त्यजन्ति ॥ ३० ॥ [209]

इति ज्ञाननिरूपणाविंशत् ॥ ८ ॥

सद्दर्शनज्ञानबलेन भूता
पापक्रियाया विरतिस्त्रिधा या ।
जिनेश्वरैस्तन्नदितं चरित्रं
समस्तकर्मक्षयहेतुभूतम् ॥ १ ॥ [210]
शमं क्षयं मिश्रमुपागतायां
तन्नाशि कर्म प्रकृतौ त्रिधातः ।
द्विधा सरागेतरभेदतश्च
प्रजायते ऽसाधनसाध्यरूपम् ॥ २ ॥ [211]
हिंसानृतस्तेयजयान्यसङ्ग-
निवृत्तिरूक्तं व्रतमङ्गभाजाम् ।

LBP$_1$ om. इति । P$_2$ °निरूपण° । K इति ज्ञाननिरूपणम् ।
**IX.** 1b B विरत° । P$_1$ °स्त्रिया । 1d L सम्यक्तकर्मक्षय° । 2b K तन्नाशिकर्म । 2d alle Texte om. ऽ । 3a P$_1$ हिंसावृत° । LBP$_1$P$_2$ °स्तेयजनीति° । K °जनाति° । 3b K निवृत्तिरूपं ।

zu vertreiben, unterlassen sie nimmermehr die große Verehrung des Wissens.

## IX. Schilderung des rechten Wandels.

1. Die dreifache,[1]) aus der Kraft des rechten Glaubens und des rechten Wissens entstandene Abneigung gegen sündiges Handeln wird von den Jina-Herren Wandel genannt, die Ursache des Unterganges alles *karman*.

2. Indem die Natur in die Seelenruhe, das Aufhören, oder in die Mischung beider eintritt, geht dadurch das *karman* auf dreierlei Weise zugrunde; und nach der zweifachen Teilung in Leidenschaftbehaftete und Leidenschaftslose ergibt sich die Gestalt des Nichtauszuführenden und des Auszuführenden.

3. Als fünffach ist von den Jina-Fürsten, die alle Wahrheit erkannt haben, das Gelübde (*vrata*) der Körperbegabten, die Ent-

1) Vgl. Anm. zu XXII, 20.

पञ्चप्रकारं शुभभूतिहेतु-
र्जिनेश्वरैर्ज्ञातसमस्ततत्त्वैः ॥ ३ ॥ [212]
जीवास्त्रसस्थावरभेदभिन्ना-
स्त्रसाश्चतुर्धा च भवेयुरन्ये ।
पञ्चप्रकारास्त्विविधेन तेषां
रक्षा त्वहिंसाव्रतमस्ति पूतम् ॥ ४ ॥ [213]
[स्पर्शेन वर्णेन रसेन गन्धा-
द्यदन्यथा वारि गतस्वभावम् ।
तत्प्रासुकं साधुजनस्य योग्यं
पातुं मुनीन्द्रा निगदन्ति जैनाः ॥ ५ ॥ [214]
*उष्णोदकं साधुजनाः पिबन्ति
मनोवचःकायविशुद्धिलब्धम् ।
एकान्ततस्तत्पिबतां मुनीनां
षड्जीवघातं कथयन्ति सन्तः ॥ ६ ॥ [215]

3c $P_1$ °प्रकारांशु° । B °हेतुभूति° । 4a L जीवाश्व° । $P_1$ जीवाच° । 4c $LBP_1$ पंचप्रकाराच्चि° । K °प्रकारं । 4d SBK राक्षमहिं° । 5b $SBP_1P_2K$ गतं° । 5c $SBP_1P_2$ प्राशुकं । K प्रांशुकं । $BP_1$ योगं । S om. Strophe 6.

---

stehungsursache des Heils, bezeichnet worden: Abkehr vom Verletzen (*ahiṃsā*), von der Unwahrheit (*anṛta*), vom Stehlen (*steya*), vom Haften am Weibe und an anderem (*jayānyasaṅga*).[1])

4. Die lebenden Wesen sind in die Arten der beweglichen und der unbeweglichen geschieden; die beweglichen zerfallen in vier, die anderen in fünf Arten. Dreifach[2]) sind sie zu schützen: das ist das lautere Gebot des Nichtverletzens.

[5. Wasser, welches an Temperatur, Farbe, Geschmack und Geruch seinen natürlichen Charakter verändert hat, das nennen die Jaina-Heiligen-Fürsten „rein" und für die Schar der Mönche zum Trinken geeignet.[3])

6. Heißes Wasser trinken treffliche Menschen, welches sie lauter an Worten, Werken und Gedanken zu sich nehmen. Wenn

1) Vgl. Anm. zu XXII, 20.
2) d. h. in Worten, Gedanken und Taten.
3) Über die Interpolation s. WZKM. XVII, 123, Anm. 2 und 3.

*हतं घटीयन्त्रचतुष्पदादि-
सूर्येन्दुवाताग्निकरैर्मुनीन्द्राः ।
अत्यन्तवातेन हतं वहच्च
यत्प्रासुकं तन्निगदन्ति वारि ॥ ७ ॥ [216]
*भवत्यवश्यायहिमांशुधूमरी-
घनाम्बुशुद्धोदकबिन्दुशीकरान् ।
विहाय शेषं व्यवहारकारणं
मुनीशिनां वारिविशुद्धिमिच्छताम् ॥ ८ ॥ [217]
*उष्णोदकं प्रतिगृहं यदकारि लोकै-
स्तच्छ्रावकः पिबति नान्यजनः कदाचित् ।
तत्केवलं मुनिजनाय विधीयमानं
षड्जीवसंततिविराधनसाधनाय ॥ ९ ॥] [218]

---

7c B **प्रत्यंतवाते** । $LP_2$ **अत्यंतवाते** । $P_1$ **अत्यंतवाये** । BL $P_1P_2$ **निहितं** [in $P_2$ zu **नेहतं** korr.] । K **प्रत्यन्त°** । 7d $BLP_1P_2$ **प्रासुकं** । K **प्रांशुकं** । S om. Strophe 7. । 8a L **°हिमासु°** । $P_1$ **°हिमांसु°** । LK **°धूसरी°** । 8d K **मनीषिणां** । S om. Strophe 8. । 9a L **यदकार** । 9b $BP_2$ **तच्छ्रवकै** । L **तच्छ्रवकैः** । $P_1$ **तच्छ्रावकैः** । $LBP_1P_2$ **नान्यजनैः** । S om. Strophe 9. ।

---

die Heiligen es ohne weiteres trinken, töten sie sechs lebende Wesen, wie die Guten sagen.

7. Das Wasser, welches vom Schöpfrade, Vierfüßlern usw., von Sonne, Mond, Wind und Feuerstrahlen und von sehr starkem Winde getroffen wird, fließt und „rein" ist, das nennen die Fürsten unter den Heiligen Wasser.

8. Für die Fürsten unter den Heiligen, die Reinheit des Wassers begehren, ist alles zu benutzen, ausgenommen das von Reif, Mond (?), Nebel, Wolkenwasser und dem abtröpfelnden Teile von (sonst) reinem Wasser.

9. Das heiße Wasser, welches von den Leuten Haus für Haus hergerichtet worden ist, das trinkt ein Laienbruder und sonst kein anderer Mensch. Allein für die *Muni*-Schar hergestellt, dient es dazu, dem Geschlechte von sechs Lebewesen Schädigung zu verursachen.]

यथार्थवाक्यं रहितं कषायै-
रपीडनं प्राणिगणस्य पूतम् ।
गृहस्थभाषाविकलं हितार्थं
सत्यव्रतं स्याद्वदतां यतीनाम् ॥ १० ॥ [219]
ग्रामादिनष्टादि धनं परेषा-
मगृह्णतो ऽल्पादि मुनेस्त्रिधापि ।
भवत्यदत्तग्रहवर्जनाख्यं
व्रतं मुनीनां गदितं हि लोके ॥ ११ ॥ [220]
विलोक्य मातृस्वसृदेहजाव-
त्स्त्रीणां चिकं रागवशे न यासाम् ।
विलोकनस्पर्शनसंकथाभ्यो
निवृत्तिरुक्तं तदमैथुनत्वम् ॥ १२ ॥ [221]

---

10a L °वाच्यं । 10b $BP_1P_2$ °पीडितं । $LP_1$ °गतस्य । $P_1$ पूतं । 10c L °विरलं । K यथार्थं । 10d K सत्यं व्रतं । 11a $P_1$ परेषां न गृह्णतो । 11b K ऽल्पादिमुने° । 12a B °देहयाव° । 12b S तृकं । L स्त्रिकं । B विकं । K °वशेन । 12d L om. रुक्तं bis यच excl. 13c. ।

---

10. Eine dem Sachverhalt entsprechende Rede, frei von Leidenschaft, ohne Schädigung der Schar der Lebewesen, geläutert, verschieden von der Sprache des *gṛhastha*,[1]) auf Nutzen angelegt, der Wahrheit geweiht, sei den *yati*'s (Mönchen) eigen. wenn sie sprechen.

11. Ein Mönch, welcher fremdes Gut, das im Dorfe oder sonst wo verloren worden ist, auf keine der drei Arten[2]) wegnimmt, auch wenn es gering usw. ist, hält das in der Welt mit dem Namen *adattagrahavarjana* (Vermeidung des Annehmens von nicht Gegebenem) bezeichnete Gelübde der *Muni*'s (Mönche).

12. Das Vermeiden des Anblickens, Berührens und Ansprechens der Frauen, deren Hüften man wie die seiner Mutter, Schwester oder Tochter ansieht, ohne im Banne der Leidenschaft zu stehen, nennt man Keuschheit.

---

1) Des Familienvaters, also des Laien. Vgl. XXVII, 11.
2) d. h. mit Gedanken, Worten oder Taten.

सचेतनाचेतनभेदनोत्थाः
परिग्रहाः सन्ति विचित्ररूपाः ।
तेभ्यो निवृत्तिस्त्रिविधेन यत्र
नैःसङ्ग्यमुक्तं तदपास्तसङ्गैः ॥ १३ ॥ [222]
युगान्तरप्रेक्षणतः स्वकार्या-
द्दिवा पथा जन्तुविवर्जितेन ।
यतो मुनेर्जीवविबाधहान्या
गतिर्वरेर्यासमितिः समुक्ता ॥ १४ ॥ [223]
आत्मप्रशंसापरदोषहास-
पैशुन्यकार्कश्यविरुद्धवाक्यम् ।
विवर्ज्य भाषां वदतां मुनीनां
वदन्ति भाषासमितिं जिनेन्द्राः ॥ १५ ॥ [224]
अनुद्गमोत्पादनवल्भदोषा
मनोवचःकायविकल्पशुद्धा ।
सकारणा या मुनिपस्य भुक्ति-
स्तामेषणाख्यां समितिं वदन्ति ॥ १६ ॥ [225]

---

13a B °तोर्थाः । $P_2$ °तोक्ता । 13c $P_1$ या च, L यात्रा statt यत्र । 14b K यथा । 14c $P_1$ यत्नो मुने । $P_2$ यत्र मु° । L यत्नान्मुने° । 14d K वरेर्या स° । 15d BLK भाषां स° । 16a B °वला° । L °वल्म° । 16b SLB$P_2$K °शुद्धाः । 16c SK स्वकारणा ।

---

13. Entstehend aus der Einteilung in Belebtes und Unbelebtes, sind die „Besitzarten" von mancherlei Art: wo eine dreifache Enthaltsamkeit von ihnen stattfindet, nennen das diejenigen, die das Haften abgelegt haben, das Nichthaften.

14. Wenn der *Muni* am Tage auf einem von Lebewesen freien Wege in seinen Geschäften dahinschreitet, wobei er vier *yuga* weit voraussieht und die Schädigung lebender Wesen unterbleibt, ist das als die treffliche *īryā-samiti* verkündet worden.

15. Die Jina-Fürsten nennen die Redeweise der *Muni*'s *bhāṣā-samiti*, wenn sie beim Sprechen Eigenlob, Spott über anderer Fehler, Verleumdung, Härte und verbotene Reden meiden.

16. Das Essen eines *Muni*-Fürsten, welches von den Speisefehlern, die im Geber und Nehmer liegen, frei ist, rein vom Zögern

आदाननिक्षेपविधेर्विधाने
द्रव्यस्य योग्यस्य मुनेः प्रयत्नः ।
आदाननिक्षेपणनामधेयां
वदन्ति सन्तः समितिं पवित्राम् ॥ १७ ॥ [226]
दूरे विशाले जनजन्तुमुक्ते
गूढे ऽविरुद्धे त्यजतो मलानि ।
पूतां प्रतिष्ठापननामधेयां
वदन्ति साधोः समितिं जिनेन्द्राः ॥ १८ ॥ [227]
समस्तजन्तुप्रतिपालनार्थाः
कर्मास्रवद्वारनिरोधदक्षाः ।
इमा मुनीनां निगदन्ति पञ्च
पञ्चत्वमुक्ताः समितीर्जिनेन्द्राः ॥ १९ ॥

17a B °विधि° । 17b SL योगस्य । $P_1$ योग्यंस । $SKP_1$ सयत्नः । 17c $LP_2$ °धेयं । $P_1$ °येयं । 17d $BP_2$ पवित्रं । 18a [$P_2$ Glosse: जीवजंतु ।] 18b K विरुद्धे । 18c B °ष्टापण° । 19b alle Texte °स्रव° ।

mit Herzen, Mund und Händen ist und das zur Zeit geschieht, die die heiligen Bücher bestimmen,[1]) nennt man die *samiti* namens *eṣaṇā.*

17. Der *Muni* richtet seine Bemühung auf die Ausführung der Regeln für die Annahme und Hinterlegung von geeignetem Gelde. Die Trefflichen nennen diese lautere *samiti* mit dem Namen *ādānanikṣepaṇa.*

18. Wenn ein Mönch (*sādhu*) abseits, an einer geräumigen, von Menschen und (anderen) lebenden Wesen freien, versteckten und nicht unpassenden[2]) (Stelle) seine Bedürfnisse verrichtet, so nennen das die Jina-Fürsten die lautere *samiti* namens *pratiṣṭhāpana.*

19. Die Jina-Fürsten, die auf den Schutz aller Wesen bedacht sind und sich auf das Sperren der Tür gegen das Hereinströmen des *karman* verstehen, nennen für die *Muni*'s diese fünf vom Tode freien *samiti*'s.

1) Nach dem Komm. vielmehr: „die nur der eigenen Erhaltung dient".
2) S. XXVII, 14.

प्रवृत्तयः स्वान्तवचस्तनूनां
सूत्रानुसारेण निवृत्तयो वा ।
यास्ता जिनेशाः कथयन्ति तिस्रो
गुप्तीर्विधूताखिलकर्मबन्धाः ॥ २० ॥ [229]
एवं चरित्रस्य चरित्रयुक्ते-
स्त्रयोदशाङ्गस्य निवेदितस्य ।
व्रतादिभेदेन भवन्ति भेदाः
सामायिकाद्याः पुनरेव पञ्च ॥ २१ ॥ [230]
पञ्चाधिका विंशतिरस्तदोषै-
रुक्ताः कषायाः क्षयतः शमाद्वा ।
तेषां यथाख्यातचरित्रमुक्तं
तन्मिश्रतायामितरं चतुष्कम् ॥ २२ ॥ [231]
सद्दर्शनज्ञानफलं चरित्रं
ते तेन हीने भवतो वृथैव ।

---

20b B **निवृत्तयो गा** । 22b S **°रुक्त** । 22d L **तान्मि-श्रि°** । $P_1$ **जन्मि°** ।

---

20. Die Handlungen des Innern (d. h. mit Gedanken), mit Worten und mit dem Leibe, oder vielmehr die Enthaltungen gemäß den Lehrsätzen — diese nennen die Herren der *Jina*'s, die die Bande des *karman* alle abgeschüttelt haben, die drei *gupti*'s (Inachtnehmungen).

21. Der also von den gerecht Wandelnden beschriebene, nach der Einteilung in *vrata* usw. dreizehnteilige Wandel hat weitere fünf Teile, *sāmāyika*[1]) usw.

22. Von den Sündlosen werden zwanzig Leidenschaften (*kaṣāya*) genannt, vermehrt um fünf. Wenn diese schwinden oder sich legen, spricht man von dem Wandel *yathākhyāta* („wie angegeben"); bei einer Mischung dieser ergeben sich weitere vier Arten.

23. Der gerechte Wandel ist die Frucht des rechten Glaubens („Schauens") und des rechten Wissens; umsonst sind diese beiden, wenn sie jenen entbehren, geradeso wie die beiden Augen, die am

---

1) Sittliche und geistige Reinheit der Seele.

सूर्यादिसंगेन दिवेव नेत्रे
नैतत्फलं येन वदन्ति सन्तः ॥ २३ ॥ [232]
कषायमुक्तं कथितं चरित्रं
कषायवृद्धावुपघातमेति ।
यदा कषायः शममेति पुंस-
स्तदा चरित्रं पुनरेति पूतम् ॥ २४ ॥ [233]
कषायसङ्गौ सहते न वृत्तं
समार्द्रचक्षुर्न दिनं च रेणुम् ।
कषायसङ्गौ विधुनन्ति तेन
चारित्रवन्तो मुनयः सदापि ॥ २५ ॥ [234]
निःशेषकल्याणविधौ समर्थं
यस्यास्ति वृत्तं शशिकान्तिकान्तम् ।
मर्त्यस्य तस्य द्वितये ऽपि लोके
न विद्यते काचन जातु भीतिः ॥ २६ ॥ [235]

23c B सर्प्यादि° । L सर्पादि° । $P_1$ सर्प्यादिसमेन दिव्ये वि । $P_2$ सर्प्याद्य° दिवे वि । 24b S °वृद्धाचयघा° । LBK$P_1$ °वपघा° । 24d $P_1$ पूंस statt पूतं । 25a BK °संगो । $P_1$ °संगैः । K सह तेन! । 25c B °शंगौ । K °सङ्गो । $P_1$ °संगं । L$P_1P_2$ विधुनोति । 26c L मर्त्तस्य । B मूर्त्तस्य । $P_1$ द्वितयो ।

Tage an der Sonne usw. haften.[1]) Darum nennen die Guten das keine Frucht.

24. Ein gerechter Wandel heißt so, wenn er von Leidenschaft frei ist; bei dem Wachsen der Leidenschaft nimmt er Schaden; und wenn bei dem Menschen die Leidenschaft zur Ruhe kommt, dann stellt sich der lautere Wandel wieder ein.

25. Richtiger Wandel duldet nicht Leidenschaft noch Haften, so wenig wie ein feuchtes Auge Tag (Sonne?) und Staub.[2]) Daher bekämpfen die im rechten Wandel stehenden *Muni*'s immerdar Leidenschaft und Haften.

26. Der Sterbliche, der den wie der Mondglanz lieblichen, zur Ausführung alles Schönen hinreichenden gerechten Wandel besitzt, der empfindet selbst in einer doppelten Welt durchaus keine Furcht.

1) Wenn man in die Sonne sieht, sind die Augen geblendet.
2) Die Stelle ist kaum intakt.

न चक्रनाथस्य न नाकिराजो
न भोगभूपस्य न नागराजः ।
आत्मस्थितं शाश्वतमस्तदोषं
यत्संयतस्यास्ति सुखं विबाधम् ॥ २७ ॥ [236]
निवृत्तलोकव्यवहारवृत्तिः
संतोषवानस्तसमस्तदोषः ।
यत्सौख्यमाप्नोति गतान्तरायं
किं तस्य लेशो ऽपि सरागचित्ते ॥ २८ ॥ [237]
ससंशयं नश्वरमन्तदुःखं
सरागचित्तस्य जनस्य सौख्यम् ।
तदन्यथा रागविवर्जितस्य
तेनेह सन्तो न भजन्ति रागम् ॥ २९ ॥ [238]
विनिर्मलं पार्वणचन्द्रकान्तं
यस्यास्ति चारित्रमसौ गुणज्ञः ।
मानी कुलीनो जगतो ऽभिगम्यः
कृतार्थजन्मा महनीयबुद्धिः ॥ ३० ॥ [239]

28 d $P_1$ **लेश्यो** । SBL$P_1$K **°चित्तः** । 30 a B **पार्व्वणि°** । L **पार्बणि°** । 30 c L **माणी** ।

---

27. Nicht der Weltenherrscher, nicht der König der Himmlischen, nicht der Fürst der Genüsse,[1]) nicht der König der *Nāga*'s besitzt das in der Seele wohnende, unvergängliche, fehlerlose, kummerfreie Glück dessen, der sich selbst bezähmt.

28. Das ununterbrochene Glück, welches der Zufriedene findet, der sich von der Ausführung weltlicher Geschäfte abgewendet und alle Mängel abgelegt hat, — ist davon in einem leidenschaftlichen Herzen auch nur ein Spänchen?

29. Zweifelhaft, vergänglich und am Ende elend ist das Glück eines Menschen, dessen Herz voll Leidenschaft ist; anders das Glück desjenigen, der von Leidenschaften frei ist. Darum lieben die Guten hier die Leidenschaft nicht.

30. Wessen Wandel fleckenlos ist und lieblich wie der Vollmond, der ist ein Tugendkenner, stolz, adlig, für die Welt be-

1) *bhogabhūpa*, d. h. jemand, dem alle Genüsse zu Gebote stehen. Vgl. XII, 4 *dravyādhipa* „Fürst des Geldes".

गर्भे विलीनं वरमत्र मातुः
प्रसूतिकाले ऽपि वरं विनाशः ।
असंभवो वा वरमङ्गभाजो
न जीवितं चारुचरित्रमुक्तम् ॥ ३१ ॥ [240]
निरस्तभूषो ऽपि यथा विभाति
पवित्रचारित्रविभूषितात्मा ।
अनेकभूषाभिरलंकृतो ऽपि
विमुक्तवृत्तो न तथा मनुष्यः ॥ ३२ ॥ [241]
सद्दर्शनज्ञानतपोदमाढ्या-
श्चारित्रभाजः सफलाः समस्ताः ।
व्यर्थाश्चरित्रेण विना भवन्ति
ज्ञात्वेह सन्तश्चरिते यतन्ते ॥ ३३ ॥ [242]

इति चारित्रनिरूपणत्रयस्त्रिंशत् ॥ ९ ॥

---

31 b S प्रसोति° । 32 d L नि । $P_1$ विमुक्तवृं न । 33 a $LP_2$ °दयाः । $BP_1$ °द्याः ॥

$LBP_1$ om. इति । K इति चारित्रनिरूपणम् ॥

---

suchenswert; sein Dasein ist zweckentsprechend, seine Gedanken sind preiswürdig.

31. Besser für den Leibbegabten, im Mutterschoße stecken geblieben, besser der Tod zur Zeit der Geburt, besser auch, gar nicht geboren zu werden, als ohne schönen Wandel gelebt.

32. Wie ein Mensch, wenn seine Seele mit einem lauteren Wandel geschmückt ist, glänzt, auch wenn er die Schmucksachen abgelegt hat, so glänzt einer, der den lauteren Wandel aufgegeben hat, nicht, wenn er sich auch mit vielen Schmucksachen schmückt.

33. Alle die reich sind an rechtem Glauben, rechtem Wissen, Askese und Bezähmung und den rechten Wandel führen, sind erfolgreich; ohne rechten Wandel sind sie erfolglos. In dieser Erkenntnis bemühen sich die Guten hier um den rechten Wandel.

(Fortsetzung folgt.)

# Über „Jesus“ und ähnliche hebräische Eigennamen.

Von

**Fr. Praetorius.**

Nachdem in dieser Zeitschrift Bd. 57, S. 777 ff. erkannt worden, daß es im Hebräischen zweistämmige karitative Namen gibt, in denen der Gottesnamen unversehrt an das Ende, das Partizip Pass. Qal aber verkürzt an den Anfang gesetzt worden ist (z. B. שְׁמוּאֵל aus שמועאל, פְּתוּאֵל aus פתואל), — nachdem dies erkannt worden, wird es nicht von vornherein als unwahrscheinlich angesehen werden, wenn ich auch solche zweistämmige karitative Namen ansetzen zu müssen glaube, in denen umgekehrt der Gottesnamen (oder das bei der Namenmischung und Namenbildung an seine Stelle gestellte substantivische Glied) unversehrt an den Anfang, das Partizip Pass. Qal dagegen verkürzt an das Ende gesetzt wurde.

Bei der a. a. O. erörterten Gattung ist das Partizip Pass. Qal *fa'ūl* zu *fa'ū* verkürzt, und dieses Schema hat sich auch beim schwachen Verbum durchgesetzt (z. B. קָמוּ von קום). Bei der jetzt zu erörternden Gattung tritt auch beim starken Verbum *fūl* oder *'ūl* ein für *fa'ūl*, so daß alle diese Namen zunächst aussehen, als sei ihr zweites Glied med. *w*; und auch anderweitige an zweiter Stelle stehende Elemente sind dann wohl in die Form *xūx* umgegossen worden. Infolge dieser starken Kürzung und Umgestaltung lagert auf Herkunft und Bedeutung dieser Gattung von Namen dieselbe Dunkelheit, die bei jener Gattung festgestellt werden mußte (a. a. O. S. 778). Ich wähle hier einige derartige Namen aus.

Alle Namen auf יֵשׁוּעַ: אֲבִישׁוּעַ, אֱלִישׁוּעַ, יְהוֹשׁוּעַ, מַלְכִּישׁוּעַ. Es sind Karitativa zu *אַבְדָּשָׁע, *אֶלְדָּשָׁע, *יְהוֹדָשָׁע, *מַלְכְּדָשָׁע. Von diesen erschlossenen Grundformen liegt allein אלישָׁע im A. T. vor, aber schon in der alterierten Form אֱלִישָׁע (wie אֲבִידָע statt אַבְדָּע); wir würden daher auch wohl אֲבִישָׁע, מַלְכִּישָׁע (aber unverändert יְהוֹדָשָׁע) finden, wenn diese Namen im A. T. vorkämen. Die ursprüngliche Gestalt der angeführten Karitativa war אַבְדָּשׁוּעַ oder אֲבִידָשׁוּעַ, יְהוֹדָשׁוּעַ u. s. f. (In dieser ursprünglichen Gestalt scheint sich der erste dieser Namen auch im Assyrischen zu finden: *Abiya-šuḫa* und *Abiešu'*; s. Zimmern und Winckler, KAT[3] S. 481, Anm. 4.)

Im Hebräischen hat die ursprüngliche Gestalt dieser Karitativa eine erkennbare Spur hinterlassen in dem vielgedeuteten, wichtigen Namen יֵשׁוּעַ. Indem sich jene alten Karitativformen des ersten Gliedes entledigten, blieb יֵשׁוּעַ übrig; grade so wie שׁוּעַ übrig blieb, als sich die neuen Karitativformen ihres ersten Gliedes entledigten. Aus dem Vokal *e*, statt *a*, der ersten Silbe erkennt man, daß die Abtrennung zu einer Zeit stattfand, da die ursprüngliche Form *abīyašū*$^{a}$ schon im Begriff stand, sich über *abīyešū*$^{a}$ dem vorliegenden אֲבִישׁוּעַ zu nähern.

Durch die bekannte Erzählung von Josua-Hosea ist eine Beziehung des Namens יְהוֹשׁוּעַ zur Wurzel ישׁע wenigstens von fern angedeutet. Wenn aber das für gewöhnlich בַּת־שֶׁבַע genannte Weib einmal auch בַּת־שׁוּעַ genannt wird, so ist das entweder ein bloßer Fehler, oder שׁוּעַ ist auch zur Wurzel שבע in Beziehung gesetzt worden. —

So wenig wie der Name יֵשׁוּעַ ist m. E. der Name יְהוּא bisher richtig erklärt worden. Daß beide eine gleichartige Erklärung erheischen, hat man gleichwohl geahnt. Die Form geht aus von Vollformen wie אֶלְיָהוּ, אֲבִיָהוּ, מַלְכִּיָהוּ, אֲחִיָהוּ (verkürzt אֶלְיָה u. s. w.). Zu diesen, auf der Paenultima betonten zweistämmigen Namen gehören die oxytonierten zweistämmigen Karitativa אֶלְיְהוּא, אֲבִיְהוּא, *מַלְכִּיְהוּא, *אֲחִיְהוּא. Aber diese Formen sind aus jenen Namen nicht unmittelbar hervorgegangen, sondern durch Vermittelung von *eliyahū'*, *eliyehū'*, *eliyihū'*. Auf dieser Zwischenstufe riß sich die Kurzform los, welche uns die Keilschriften als *Yaua*, das A. T. als יְהוּא aufbewahrt haben. —

Die bei Aramäern und Arabern beliebten, mit נצר, نَصْر zusammengesetzten theophoren Namen fehlen im Hebräischen ganz. Und doch, glaube ich, sind sie auch hier einst vorhanden gewesen. Sie haben im Hebräischen selbst eine Spur hinterlassen in dem merkwürdigen, viel besprochenen und von den Hebräern, wie es scheint, selbst falsch gedeuteten Namen אֶלְיְצוּר, dessen zweites Glied ich als נָצוּר auffassen möchte, den ganzen Namen also als zweistämmiges Karitativ zu einem nicht mehr vorhandenen אֶלְנָצַר auffassend. Die Hebräer selbst scheinen, wie gesagt, den Namen falsch gedeutet zu haben, indem sie ihn in צוּרִיאֵל variierten, und צוּרִישַׁדַּי und פְּדָהצוּר danach bildeten — als ob צוּר Fels vorläge.

# Die semitischen Glossen der Alten.

Von

**Eb. Nestle.**

Paul de Lagarde hat als Nr. IV seiner Gesammelten Abhandlungen (1866 S. 148—242) „die persischen glossen der alten" gesammelt und bearbeitet. Mich wundert, daß dies nicht schon längst auch für die semitischen Glossen der Alten geschehen ist. Gelegentlich werden sie ja wohl angeführt. Aus meiner Schülerzeit erinnere ich mich im ersten Artikel des hebräischen Wörterbuchs beim Buchstaben Aleph gelernt zu haben, Plutarch sage, das Alpha stehe voran, *διὰ τὸ Φοίνικας οὕτω καλεῖν τὸν βοῦν*. Heutzutage ist nach der jetzt so beliebten ars nesciendi diese Belehrung aus den hebräischen Wörterbüchern getilgt (s. Gesenius-Buhl, 13. Aufl., in der 10. stand es noch; Brown-Driver-Briggs; Siegfried-Stade). In den Wörterbüchern wäre der natürlichste Platz für diese Glossen. Da sie ihn ihnen verwehren, ja solche vermeintliche Eindringlinge hinauswerfen, wo sie in früheren besseren Zeiten Aufnahme gefunden hatten, sollte ein besonderes Hospital für sie errichtet werden; d. h. eine oder mehrere Doktorarbeiten sollte man ihnen widmen. Lagarde hat gelegentlich gezeigt, welch wichtigen Aufschluß griechische Kirchenväter wie Chrysostomus und Theodoret für das Syrische gewähren. Durch ein paar andere Beispiele sei sein Wink unterstützt.

Der „Philologus" bringt in seinem neuesten Heft (63, 4, S. 614—630) „Studien zu Stephanos von Byzanz" von E. Stemplinger in München, dabei an letzter Stelle einen Abschnitt, der „Uranios" überschrieben ist. Dabei heißt es:

„Für die arabischen Orte und Völker bedient sich Stephanos besonders zweier Autoren, des Glaukos und Uranios, deren Existenz uns nicht einmal anderweitig überliefert ist. . . . Uranios bietet eine Geographie von Arabien (*Ἀραβικά*), deren Fragmente bei Müller (FHG. IV, p. 523 sqq.) gesammelt sind."

Daß sich diese Sammlung vermehren läßt, zeigt Stemplinger, indem er des Uranios Neigung, seine historischen Kenntnisse zu Namenerklärungen zu verwerten und etymologisierende Spielereien anzubringen, als Fingerzeig benutzt. So heißt es also: *Μωθώ*,

κώμη Ἀραβίας, ἐν ᾗ ἔθανεν Ἀντίγονος ὁ Μακεδὼν ὑπὸ Ζαβήλου (v. Ῥαβίλου) τοῦ βασιλέως τῶν Ἀραβίων, ὡς Οὐράνιος ἐν πέμπτῳ· ὅ ἐστιν τῇ Ἀράβων φωνῇ τόπος θανάτου.

Weiter:

Αὔαρα[1]) πόλις Ἀραβίας, ἀπὸ χρησμοῦ δοθέντος Ὀβόδᾳ κληθεῖσα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἀρέτα· ἐξώρμησε γὰρ Ἀρέτας εἰς ἀναζήτησιν τοῦ χρησμοῦ· ὁ δὲ χρησμὸς ἦν αὔαρα[1]) τόπον ζητεῖν, ὅ ἐστι κατὰ Ἄραβας καὶ Σύρους λευκήν. Er sieht dann einen λευκοείμων ἀνὴρ ἐπὶ λευκῆς δρομάδος und, wie die Vision verschwunden ist, plötzlich eine Felszacke, bei der er die Stadt gründet.

Unter *Νίσιβις* sagt Stephanos:

ὁ δὲ Οὐράνιος· νέσιβις, φησί, σημαίνει τῇ Φοινίκων φωνῇ λίθοι συγκείμενοι, συμφορητοί.

Hier ist erstens die Schreibung mit ε statt ι lehrreich, weiter die Deutung wahrscheinlich durchaus richtig, und ein Beleg, daß man in Gen. 31, 49 nach dem Samaritaner das מצפה des masoretischen Textes mit Recht in מצבה verwandelte. Endlich werden die Griechen, welche die semitische Bedeutung des Namens kannten, auch noch seine Aussprache gekannt und deswegen *Nisíbis* mit langem *i* und nicht *Nísibis* gesagt haben.

Von den vielen dort angeführten Etymologien nenne ich nur noch zwei. Die palästinische Stadt *Ἄζωτος* habe einer der Flüchtlinge vom roten Meer gegründet καὶ ἀπὸ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ἄζας ὠνόμασεν, ὅ ἐστι χίμαιραν. Das ist natürlich falsch: Verwechslung von Asdod mit Gaza; auch wird עזה ja doch „die feste" heißen und nicht „Ziegen"hain oder ähnlich; lehrreich ist es aber doch. Und ebenso

Ναβαταῖοι, ἔθνος τῶν εὐδαιμόνων Ἀράβων, ἀπὸ Ναβάτου τινος. Ναβάτης δέ ἐστιν ἀραβιστὶ ὁ ἐκ μοιχείας γενόμενος.

Man redet jetzt so viel von den Nabatäern; aber auch Schürer (G. d. j. V.), der I, 726—744 eine eigene Beilage über die Geschichte der nabatäischen Könige hat, die Frage nach der Etymologie des Namens streift und S. 732. 736. 740 Stephanus von Byzanz bzw. Uranius anführt, läßt diese Etymologie unerwähnt. Ist nichts aus ihr zu lernen?

Mit diesem Fingerzeig begnüge ich mich.

---

1) Natürlich sollte man das Ἄναρα oder Ἀναρᾶ schreiben (*v* konsonantisch) wie Ἔνα oder Ἐνᾶ, nicht Εὔα oder Εὖα als Namen der חַוָּה, Eva.

# Saifuddīn Bākharzī.

By

**S. Khuda Bakhsh,** M. A., B. C. L.

Europe is familiar enough with the mystical muse of Jalaluddin Rumi, the ripe and mellowed wisdom of Sadi, the passionate lyrics of Hafiz, the cynical and sceptical utterances of Omar Khayyam and other Persian poets of lesser note, but still there are many poets—singers of sweetest songs—whose works have not yet seen the light of day. The Khuda Bakhsh Oriental Public Library at Bankipur is perhaps the richest and finest in India in Divans. The Mss. are not merely exquisitely written and magnificently illuminated, but the Library can claim possession of some Divans which are all but unknown. This observation does not apply merely to the poetical collection but equally well to the historical and theological collections. We have already published an extract from the scarce and invaluable work of Ibn Ḥazm, entitled Jamharatu-n-Nasab and we now publish the Rubāiyat of Saifuddīn Bākharzī. We shall shortly be in possession of a complete Catalogue which is being done with great care and industry by Maulavi Muqtadir of Calcutta and the assistant Librarian Maulavi Shihābuddīn.

Before I pass on to the life of Saifuddīn, I might mention here some of the Divans and poetical works which, so far as we have been able to ascertain, are exceedingly rare.

1. Ghazaliyat of Salman of Sawa (d. 778 A. H.).
   our copy is dated 811 A. H.
2. Divan of Ruknuddin Ṣāin of Herat (d. 785). رکن الدین صائن
   our Ms. is dated 883 A. H.
3. Divan of Faṣīḥi (d. 1046) دیوان فصیحی هروی.
   This Ms. was written two years before the death of the author.
4. Divan of Mirza Kamrān (d. 964 A. H.) (Son of the Emperor Babar).
   This Ms. bears the autograph of some of the Mughal Emperors.
5. Kulliyat of Munir Lahauri (d. 1054 A. H.).

Our Ms. of Saifuddīn's Rubāiyat is written in fine, clear nastaliq, within gold ruled columns, with an artistic heading at the beginning. It is not dated but it apparently belongs to the fifteenth century. Of the life of the author we possess the barest and vaguest outline. The notices in the biographies are provokingly short and unsatisfactory. It is all the more to be regretted as we should have liked to know the gradual growth of his intellectual power, the successive stages through which he passed bringing him ultimately into prominence, the political influence, if any, that he possessed or wielded. For the solution, however, of these questions we seek in vain in the meagre biography of our author which has floated down to us through the stream of ages. The biographers have contented themselves with recording that he was a celebrated personage of his time, that after the completion of his studies he became a disciple of Najmuddin Kubra who sent him as his *Khalifa* to Bukhara. So far we are upon solid ground in as much as the biographers are absolutely agreed upon these points but further and beyond we are in entire darkness. Even the very date of his death is differently given by different-authors. According to some he died at Bukhara in 648 A. H. but according to others in 658 A. H. Suhaf (صُحف Bankipur Ms. Folio 381 B) rejects both these dates and fixes 659 A. H. as the year of Saifuddīn's death. We are, however, inclined to accept 658 A. H. as the correct date and the story related in Haft Iqlim (Folio 202 A, Bankipur Library) lends colour and support to this theory.[1]) It is there stated that Saifuddīn was entrusted with the charge of the madrasah which the mother of Mangu Khan had founded and endowed at Bukhara.[2]) This fact, if correct, clearly indicates that our author was not altogether unknown to fame or fortune and that he must have possessed a personality strong and powerful enough to allure and attract and rivet the attention of a court neither very spiritual nor intellectual either.

Thus much we know of our author. The Rubāiyat numbering only fifty-one consist of either splendid invocations to the Almighty or solemn elegies upon the waning glory of Islam or dignified satires upon the pharisaic artificiality of the Muslims. They are too few indeed to give us a glimpse of the life of the author or warrant us to construct a biography out of them. Possibly Saifuddīn wrote many more which have perished. Some of the Tazkiras, indeed, quote Rubāiyat of Saifuddīn omitted in our Ms.

Whatever else Saifuddīn may have been there is one thing which his Rubāiyat amply demonstrate and it is his deep-seated

1) For further authorities see Jami's Nafhāt (نفحات الانس جامی) p. 495 Cal. Ed.; Makhzan ul-Ghara'ib (مخزن الغرایب) Ms. p. 340.

2) Howorth, History of the Mongols Part I p. 188.

and whole-souled religious belief. Throughout the Rubāiyat there runs a deep religious undercurrent which is alike refreshing and invigorating. He was permeated through and through with the divine fire which glowed clear and bright in line and which has found a noble expression in the opening Rubāiyat.

Whether he rises to the lofty conceptions of Omar Khayyam or not is a question which need not be discussed or debated here but there will hardly be two opinions upon the intrinsic worth and value of his Rubāiyat.

He does not scoff at things divine nor regard life purely from the point of view of physical pleasure or sensual gratification. But, to our mind, that which ensures his immortality is that he, like a true prophet, saw with clearness and expressed with force, that religion consists not in the repetition of set formulae or in the exercise of ordained practises, but in single-hearted love and devotion to the Almighty and in honest and straightforward dealings with one's fellow-creatures. The poet, living in a century of storm and stress and finding himself surrounded by a flood of ungodliness arrives at the unwelcome conviction of the unreality and hollowness of life and takes upon himself to preach by precept and example that true nobility of soul is attained by self-abasement and true religious life reached by sincere and genuine beliefs and not by their counterfeits.

It is possible, though we have no clear proof of it, that he spent the later portion of his life in silence and solitude brooding over things divine or mourning over things temporal, watching the gathering storm slowly rising over the Muslim horizon and adorning the title of the Shaikh-ul-Alam which his contemporaries conferred upon him in recognition of his intellectual attainments and saintly virtues.

Might we not say with Swinburne:

> Shall he not win from latter days
> More than his own could yield of praise?

بسم الله الرحمن الرحيم

رباعيات حضرت شيخ العالم شيخ سيف الدين باخرزى قدس الله تعالى سره العزيز وروح روحه

1.

ای سر تو در سینه هر صاحب راز پیوسته در رحمت تو بر همه باز
هرکس که بدرگاه تو آید به نیاز محروم ز درگاه تو کی گردد باز

2.

ای لطف عمیم تو خطاپوش همه — وی حلقه بندگیت در گوش همه
بر دار خدایا ز کرم بار گناه — در روز فرومانندگی از دوش همه

3.

ای لطف تو امسال همان بار همان — در باغ تو گل همان بود خار همان
زان بر همه کس کشاده بادا در تو — تا مست همان آید و هشیار همان

4.

هر نقطه که در دایرهٔ قسمت اوست — بر حاشیه مایده نعمت اوست
در سینه هر ذره اگر بشگافند — دریا دریا جهان جهان رحمت اوست

5.

خستم بحضرت تو مشتی درویش — غرق گنه و امید رحمت در پیش
با ما سخنی گوی که چون گفته شود — آنرا سازی بهانهٔ رحمت خویش

6.

دارم گنهان ز قطرهٔ باران بیش — دل خست مرا ازین تپش خسته و ریش
با ما کرمش گفت علا ای درویش — تو درخور خود کنی و ما درخور خویش

7.

بر تخت وجود هر که صاحب جاهست — اورا سوی عالم حقیقت راهست
هر نور یقین که در دل آگاهست — از گفتن لا اله الا الله است

8.

سبحان الله شگرف کاری غم تو — بر خسته دلم عظیم باری غم تو
گفتی که غم منت چنین مجنون کرد — آری غم تو غم تو آری غم تو

9.

از دیدهٔ سنگ خون چکاند غم تو — بیگانه و آشنا چه داند غم تو
دم در کشم و همه غمت نوش کنم — تا از پس من بکس نماند غم تو

10.

هر شب بمثال پاسبان کویت  میکردم گرد آستان کویت
باشد که برایند ای صنم روز حساب  نامم ز جریده سگان کویت

11.

ای دل چه بود که ترک بیداد کنی  از منزل آخرت یکی یاد کنی
گر نامهٔ اعمال ترا بنمایند  بینی و هزار آه و فریاد کنی

12.

ای دل تو دمی مطیع سبحان نشدی  از خوی بدت هیچ پشیمان نشدی
درویش شدی و زاهد و دانشمند  این جمله شدی ولی مسلمان نشدی

13.

فسق است و فساد ورد هر روزهٔ ما  پر شد ز حرام کاسه وکوزه ما
می خندد روزگار و میگرید عمر  بر طاعت و بر نماز و بر روزهٔ ما

14.

عمرم بسر آمد و گنه می بینم  سر تا سر نامه‌را سیه می بینم
در مزرعه خود نکشته ام تخم نکو  کشتم بدرو رسید و که می بینم

15.

بگرفت بدست زلف چون شستش را  بشکست بمشت نرگس مستش را
امید من آنست بزودی نه بدیر  چشم تر او خشک کند دستش را

16.

دلهای خراب ما عمارت که کند  وین کرده گناه ما کفارت که کند
ما بر سر خاکها زیارت کردیم  تا بر سر خاک ما زیارت که کند

17.

گردی که بزیر پای هر حیوانیست  زلف صنمی و عارض جانانیست
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست  انگشت وزیر یا سر سلطانیست

18.

دستار من و کفش من و جبهه بهم قیمت کردند یک درم چیزی کم
آوازهٔ من شنیده اند در عالم من خاکرهم زخاک ره چیزی کم

19.

هرگز شبهٔ سیاه ما دُر نشود تا معصیت از وجود ما در نشود
پر می نَشود کاسهٔ سر ما ز هوس کاسه که سر نگون بود پر نشود

20.

در عالم خاک و باد چاشیدم و رفت صد دشمن و دوست بر تراشیدم و رفت
با نیک و بد زمانه ام کاری نیست دارنده چنانکه داشت باشیدم و رفت

21.

در گفتن ذکر حق زبان از همه به طاعت که بشب کنی نهان از همه به
خواهی که ز پل صراط آسان گذری نان ده بجهانیان که نان از همه به

22.

ردکردهٔ ما قبول کس کم یابد پذیرفته ما حیات سرمد یابد
هر کس که بما کند تولا روزی عیش و طرب و نشاط هردم یابد

23.

ای نه دله و دو دله هژده یله کن صراف وجود شو و خود سره کن
هر صبح باخلاص بیا بر در ما مقصود تو بر نیاید وانگه گله کن

24.

زنجیر در سرای شاهی مائیم صراف جواهر الهی مائیم
از ماه نشسته تا بماهی مائیم با این همه نور در سیاهی مائیم

25.

ای دل اگر بعلی موافق باشی اندر ره دین مومن صادق باشی
یامومن پاک باش یا کافر صدق کافر باشی به که منافق باشی

26.

بی علم و عمل بهشت یزدان مطلب  بی خاتم دین ملک سلیمان مطلب
چون عاقبت کار فنا خواهد بود  آزار دل هیچ مسلمان مطلب

27.

گر رهبر تو طبع بدآموز بود  بدبختم اگر بخت تو فیروز بود
تو خفته لهو و شب عمرت کوتاه  ترسم که چو بیدار شوی روز بود

28.

افعال بدم ز خلق پنهان میکن  دشوار جهان بر دلم آسان میکن
امروز خوشم بدار فردا با من  آنچه از کرم تو می سزد آن میکن

29.

یکبجوز ز ایام نداریم خوشیم  گر چاشت بود شام نداریم خوشیم
چون پخته بما میرسد ازمطبخ عشق  ازکس طمع خام نداریم خوشیم

30.

جان در تن مرد بی‌ادب ارزانست  گر زر بدهی ادب خری ارزانست
از بی ادبی کسی بجائی نرسید  حقاکه ادب تاج سر مردانست

31.

با عشق تو عهد جان ما مشتاقیست  مائیم و غم عشق تو تا جان باقیست
غم نقل و ندیم درد و مطرب ناله  می خون جگر مردم چشمم ساقیست

32.

دانی چه بود شرط خرابات نخست  اسپ وکمر وکلاه در بازی چست
چون مست شوی پایتو میگردد سست  گویند نشین هنوز باقی بر تست

33.

گه همدم یار نازنینم کردی  گه با غم و درد همنشینم کردی
تا یافتم از گم شدهٔ خویش نشان  مشهور همه روی زمینم کردی

34.

دنیا گذرانست بهر بیش وکمی خواهیش بشادی گذران خواه غمی
زین منزلت البته همی باید رفت خواهی بهزار سال و خواهی بدمی

35.

درقدرت حق نظاره کردن چه خوشست وز مردم بد کناره کردن چه خوشست
آن دل که درو مهر انهی نبود آن دل بهزار پاره کردن چه خوشست

36.

ناکس چو بعیوق رسد پستش گیر آزاده اگر فرو فتد دستش گیر
مست ار ادبی نمود هشیارش دان هشیار که بی ادب بود مستش گیر

37.

با قوت پیل مور می باید بود با ملک دوکون عور می باید بود
گیرم که تو سرفراز عالم شدهٔ آخر نه بزیر گور می باید بود

38.

غافل منشین که خوش زمانیست عزیز غردم که براید از تو جانیست عزیز
عمریست که آمد است وخواهد رفتن ضایع مکنش که میهمانیست عزیز

39.

گرچه زگناه جست و جو خواهد بود آن یار عزیز تندخو خواهد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود

40.

جانا اگرم هزار جان خواهد بود فرمان تو بر جمله روان خواهد بود
نامردم اگر بهیچ شادی کردم تا بوی تو در جهان خواهد بود

41.

مستوفی عشقت صنما روز نخست تحصیل غمت بنام من کرد درست
آنگاه برات اشک بر وجهم راند غم باقی کرد وگفت در عهدهٔ تست

42.

افسوس که مرغ عشقرا دانه نماند  امید بهیچ خویش و بیگانه نماند
دردا و دریغا که درین مدت عمر  از هر چه بگفتیم جز افسانه نماند

43.

آنست به تحقیق مثال دل دوست  میدار بخاطر که مثال نیکوست
گر صاف بود نهان ندارد ز تو هیچ  ور تیره بود نهان بود هر چه دروست

44.

گر طاعت خود نقش کنم بر نانی  وان نان بنهم پیش سگی بر خوانی
آن سگ سانی گرسنه در کیدانی  از تنگ بران نان نزند دندانی

45.

گفتم که ما از فقرائیم و نه ایم  از راه روان پارسائیم نه ایم
آراسته ظاهریم و باطن نچنان  افسوس چنانکه می نمائیم نه ایم

46.

این اسپ قلندری همه تاخته نیست  وین مهرهٔ انجمن همه باخته نیست
گر کفر و مومنت بره پیش آید  از روی نیاز با همه ساخته نیست

47.

پیدا شده ای رفیق دوری که مپرس  وز دس و کس رسید جوری که مپرس
یاری که ازو توقع پرسش بود  پرسید مرا وئی بطوری که مپرس

48.

عشق است که شیر نر زبون آید ازو  کاریست که هر کار برون آید ازو
گه دوستی کند گه جان افزاید  گه دشمنی که بوی خون آید ازو

49.

آن خال بران روی دلافروز نگر  بر هر چه مراد اوست فیروز نگر
مانند شب سیاه دل سوختگان  سر بر زده از میانهٔ روز نگر

50.

با محنت و اندوه قرینم کردی — محتاج بیک نان جوینم کردی
این مرتبه مقربان در تست — آیا بچه خدمت اینچنینم کردی

51.

سیفا ز جفای دهر بسیار منال — هرگز مکن از زمانه اظهار ملال
کین دولت دیگران وین محنت تو — چون نیک نگه کنی خیال است خیال

# Vedische Untersuchungen.[1])

Von

**H. Oldenberg.**

## 14. Vedisch *huve*, *stuṣe* und Verwandtes.

Auf seine Bezz. Beiträge 20, 54 ff. vorgetragene Theorie der vedischen *e*-Imperative oder imperativisch gebrauchten „Infinita" wie *huve*, *stuṣe* ist Neißer nach Delbrück's Bemerkungen, Vergl. Syntax II, 432. 447, und nach den meinigen, ZDMG. 55, 306 ff., in einer neuen Untersuchung, Bezz. Beit. 27, 262 ff., zurückgekommen. Seine eingehenden und scharfsinnigen, doch mich nicht überzeugenden Ausführungen machen es mir wünschenswert, auch meinerseits über die Frage einige weitere Bemerkungen vorzulegen. Der Natur der Sache nach muß ich dabei vielfach auch auf N.'s älteren Aufsatz zurückgreifen.

Ich resümiere kurz die Auffassungen N.'s.

Infinitive auf *-e* und *-se* wie **huvé*, *stuṣé*, *ṛñjáse* wurden, indem sie von nominalem zu verbalem Wesen übergingen, sich der Verbalenklise unterwarfen, als „Infinita" Träger medialer Funktion. Der Natur des Infinitivs entsprechend stehen sie nicht gleichwertig mit beliebigen Medialformen, sondern nur mit präteritalen und besonders mit imperativischen. Sie reihen sich finiten Medialformen an, welchen kollektive Bedeutung beizulegen ist. Wie das Finitum *stuvate* heißt „sie lobpreisen alle zusammen", so heißt das Infinitum *stuṣe* „preiset alle miteinander", bisweilen auch 1. Pers.: „wir wollen alle miteinander preisen". Das bei solchen Infinitis gern erscheinende *vaḥ* zeigt, daß sie als 2. Plur. fungieren. Einige *e*-Formen erscheinen auch als 2. Sg. Imptv. Med. (neben *huve* „ruft" oder „wir wollen rufen", auch *huve* „rufe"); auch für die 3. Sg. Imptv. sind Belege da.

Ich richte meine Prüfung nicht auf jedes Detail der N.'schen Aufstellungen, sondern allein auf gewisse wesentliche, meines Erachtens für das Ganze entscheidende Punkte. Zuvörderst handelt es sich darum, ob wir — was schon Delbrück a. a. O. 449 in Zweifel gezogen hat — ausreichenden Anhalt haben, Formen wie

1) Fortsetzung zu Bd. 54 S. 599 ff.

*huve* eine andere Geltung als die altgeläufige der 1. Sg. med. — man muß, genau genommen, hinzufügen: und daneben selten der 3. Sg. med. — zuzuschreiben.[1]) Eben für *huve* liegen die Materialien so reichlich vor, daß es sich wohl empfiehlt, unsere Erwägungen an dieser Form zu exemplifizieren.

Ein Infinitiv **huvé* ist, wie N. selbst konstatiert, nicht belegt. Natürlich wäre er denkbar. Aber man wird zugeben, daß wir ihn mit größerem Vertrauen in unsere Rechnung einstellen würden, wäre er tatsächlich erhalten. Vollends ein Infinitiv **sīñcé* ist nicht nur unbelegt, sondern weicht von der zu erwartenden Gestalt **sicé* ab. Hypothesen sind ja leicht genug denkbar, die einen solchen Infinitiv oder wohl besser, im Sinne N.'s, ein „Infinitum" *sīñce* statt **sice* erklären würden. An Wahrscheinlichkeit gewinnt die in Frage stehende Auffassung durch die Notwendigkeit solcher Hilfshypothese doch wohl nicht.

Die Form *huve* nun kennen wir aus der nachṛgvedischen Sprache als sehr geläufige 1. Sing. des Mediums. Im Atharvaveda zähle ich (nach Whitney's Index) 22 Belegstellen. Nirgends kann ich etwas entdecken, was an der Auffassung als 1. Sg. Med. den leisesten Zweifel erweckt. Vielmehr liegen an der Mehrzahl der Stellen teils zwingende Beweise, teils Wahrscheinlichkeitsmomente vor, die — sofern es dessen bedürfte — für jene Auffassung eintreten. An 8 von den 22 Stellen steht das Subjekt *ahám* ausdrücklich da. Unter den übrigen 14 Stellen sind 7, an denen benachbarte Worte das *huve* als 1. Sg. mit hinreichender Bestimmtheit festlegen. So ergibt sich die betreffende Auffassung für das *huve* von III, 8, 2 aus dem benachbarten *me vácaḥ*, für V, 25, 2 aus *dadhāmi te gárbham*, für VI, 77, 2 aus *atiṣṭhipam*, für VI, 99, 1 aus *hváyāmi*, für VIII, 7, 23. 24 aus *kṛṇomi*, für XIX, 42, 4 aus *me*. Bei dieser Sachlage wird man nicht — und ich glaube am wenigsten wird Neißer — daran denken, für die übrigen Stellen, deren Aussehen von dem der andern keinen bemerkbaren Unterschied zeigt, an denen allen die 1. Sg. auf das ungezwungenste paßt, die Annahme eines fundamental verschiedenen *huve* ich darf sagen aus der Luft zu greifen.

---

1) N. (20, 75) freilich hält sich von der Anerkennung dieser Formen, die wohl ungefähr allen sonst als etwas Festes, Gegebenes erscheinen, mit starker Skepsis zurück. „Angenommen auch, diese Formen wären echte Fortsetzer indogermanischer Bildungen, so würden sie doch nur für die Beurteilung der Grundsprache in Betracht kommen" — für den Ṛv. vorläufig nicht. Sehen wir aber den idg. Bestand — sofern sich über diesen hier urteilen läßt — mit dem des spätern Veda und des klassischen Sanskrit übereinstimmen, wäre es in der Tat seltsam, sollte der Ṛv., zwischen beiden Perioden liegend, anders zu beurteilen sein. Man beachte vor allem auch die Übereinstimmung des avestischen Bestandes mit dem nachṛgvedisch-indischen. Dem letzten Ursprung der Formen freilich glaube ich kaum mit der Zuversicht, die N. hier vielfach beweist, nahe kommen zu können. Aber ich meine, daß die Regionen der grammatischen Entwicklung, in denen ich mich halte, die sind, welche für die Exegese des Ṛktextes die Basis abgeben müssen.

Nun vom Atharvaveda zum Ṛgveda. Man wird mir nicht den Glauben zuschreiben, als könne dessen Sprache ohne alle Einschränkung nach jener jüngeren Sammlung beurteilt werden. Aber so lange hier und dort dieselbe Form in langen Reihen ganz überwiegend ähnlich aussehender Stellen vorliegt — die Unähnlichkeiten betreffen vielmehr die allgemein durchgehenden Stilverschiedenheiten der beiden Veden als das Problem jener Form —, werden wir doch eine starke Präsumtion dafür anerkennen, daß die Form im Ṛv. dasselbe ist wie im Av.

Prüfen wir nun die Belege. Wir sondern ab I, 30, 9 *yáṃ te pū́rvaṃ pitā́ huvé*: mag hier nun 3. Sg. Med. Praes. oder reduplikationsloses Perfekt vorliegen, für unsere Frage fällt die Stelle selbstverständlich weg. Im Übrigen aber treffen wir zunächst auf folgende Stellen:

I, 17, 7 *índrāvaruṇa vām ahám | huvé citráya rā́dhase.*
II, 32, 4 *rākā́m ahám suhávāṃ suṣṭutī́ huve.*
VIII, 10, 2 *bṛ́haspátiṃ víśvān devā́ṁ̃ ahám huve.*
VIII, 35, 22 *avasyúr vām ahám huve.*
X, 150, 4 *agníṃ mahó dhánasātāv ahám huve.*[1])

Weiter, mit singularisch charakterisiertem Subjekt und sich dadurch der Übersetzung „rufet" oder „wir wollen rufen" wenigstens der Wahrscheinlichkeit nach entziehend:

V, 40, 3 *vṛ́ṣā tvā vṛ́ṣaṇaṃ huve.*
VI, 62, 1 *aśvínā huve járamāṇo arkaíḥ.*
VII, 32, 3 *rāyáskāmaḥ . . . putró na pitáraṃ huve.*
VII, 67, 4 *huvé yád vām . . . vasūyúḥ.*

Sodann, mit dem Auftreten benachbarter Ausdrücke, die mit Bestimmtheit oder erheblicher Wahrscheinlichkeit das *huve* als 1. Sg. sichern: natürlich sind über die Beweiskraft einzelner Stellen Meinungsverschiedenheiten möglich; ich meinerseits möchte etwa die folgenden für vorzugsweise in Betracht kommend halten: I, 119, 1 (im nächsten Vers *svádāmi gharmám*); 138, 2 (vorher geht *árcāmi, stómebhiḥ kṛṇvé*; das *huvé* selbst ist abhängig von *yát*, wodurch imperativische Funktion ausgeschlossen ist; dies gilt auch von I, 181, 9; VII, 67, 4; VIII, 5, 24); 185, 6 (es folgt *úpa bruve* — oder soll dies auch ein Infinitum sein? —, später *mā́m, avocam*); II, 29, 1 (dem *ávase huve vaḥ* geht voran *āré mát karta*); 37, 2 (*yám u pū́rvam áhuve tám idáṃ huve*; sehr deutliche Charakte-

1) Beiläufig sei auf den Unterschied zwischen der Ausdrucksweise der beiden Veden hingewiesen, daß das im Av. sehr häufige *huve 'hám* dem Ṛv. fremd ist. Die Ursache liegt vielleicht — neben der größeren Neigung des Atharvanstils zum Setzen des *ahám* — in dem erst allmählich fortschreitenden Sicheinbürgern des Abhinihita Sandhi im Ṛgveda. Vermutlich würde die Zahl der *ahám*-Belege im Ṛv. größer sein, wäre diese metrisch bequeme Verbindung gebräuchlich gewesen.

ristik als 1. Sg.); V, 46, 3 (dem *huvé* folgt in v. 6 *śrotu me hávam*); 73, 2 (dicht daneben *yāmi*); VII, 61, 6 (vorher *mahayam*); 67, 4 (es folgt *dhíyam me*); VIII, 10, 5 (an *huvé vām* schließt sich an *átha mā gatam*); 23, 7 (*huve* neben *gṛṇe*, das freilich nach N. auch Infinitum ist); X, 61, 4 (auf das *huve vām* folgt unmittelbar *vītám me yajñám ā gataṃ me ánnam*).

An zahlreichen Stellen erscheint neben dem *huve* ein an den angeredeten Gott oder die Götter gerichtetes *tvā*, *vām*, *vaḥ*: hier wäre wenigstens die Übersetzung „preiset" unmöglich, wenn allerdings auch für ein „man preise" oder dgl. Raum bliebe. So I, 119, 1; II, 29, 1; V, 40, 3; VI, 60, 13; VII, 67, 4; VIII, 58, 3 und öfter.

Andre Stellen werden indirekt charakterisiert durch ihre Nachbarschaft oder Ähnlichkeit mit direkt charakterisierten. So wird nach I, 17, 7 *ahám huvé* auch v. 9 desselben Liedes *suṣṭutíḥ . . . yā́ṃ huvé* beurteilt werden; VIII, 10, 3 nach v. 2. 5 desselben Liedes; nach VIII, 10, 3 wiederum die ähnlichen Verseingänge VIII, 94, 10. 11. 12 u. s. w. Über das alles tritt dann schließlich die allgemeine Gleichartigkeit des Aussehens der Stellen ein, die ein Abweichen von der so oft ausdrücklich gesicherten Auffassung als nicht ratsam erscheinen läßt.

Doch einzelne Stellen oder Stellengruppen, die für ein solches Abweichen geltend gemacht worden sind, verlangen Betrachtung.

Zunächst I, 76, 4 (an Agni) *prajā́vatā vácasā váhnir āsā́ ā́ ca huvé ní ca satsīhá devaíḥ*. Neißer (20, 69; 27, 266) findet es wegen des *ca-ca* unzweifelhaft, daß beide Verba sich auf die nämliche Person beziehen; er übersetzt „rufe, Agni, die Götter herbei und sitze[1]) mit ihnen hier nieder". Er beruft sich auf Delbrück, Ai. Syntax 473, der doch in recht vorsichtiger Ausdrucksweise sagt, daß die Verbindung von Sätzen mit nicht parallelen Verben durch (mehrfaches) *ca* „kaum vorkommen dürfte", und dann findet, daß als Ausnahme eben der in Rede stehende Vers „wohl anzuführen ist". Selbstverständlich ist in der Tat bei Satzverbindung durch *ca-ca* Parallelität der Verben das Natürliche. Aber die ṛgvedische Diktion, meine ich, geht im Gehorsam gegen Grammatikparagraphen nicht so weit, daß das lebendige Leben nicht fortwährend, wie die Motive und Einfälle des einzelnen Augenblickes das mit sich bringen, ein Schwanken in der Innehaltung der gewohnten Grenzen sich gestattete. Bei den wenigen überhaupt vorhandenen Fällen von satzverbindendem *ca-ca* im Ṛv. kann es nicht befremden, wenn ein zweites Beispiel derselben Unebenheit — oder desselben Mangels an absoluter Ebenheit — nicht vorliegt. In unserm Vers aber ist die Abweichung von der strengen Symmetrie doch recht verständlich. Der Ausdruck „ich rufe dich und du setzest dich her" verschob sich, indem das Sichsetzen dem Redenden

1) Also hier der oben (S. 355) erwähnte singularisch verwandte Imperativ.

in geläufiger Weise als Inhalt einer an den Gott gerichteten Bitte vorschwebte, zu der Gestalt „ich rufe dich, und du setze dich her“ [1]). Die vermeintliche Unmöglichkeit eines solchen Ausdrucks zum Beweis für eine im übrigen sich wenig empfehlende Theorie auf dem Gebiet der Formenlehre zu stempeln heißt, meine ich, das Verhältnis zwischen Träger und zu tragender Last falsch berechnen. Übrigens liegen Momente vor, welche über die allgemeine Wahrscheinlichkeit hinaus für die Auffassung des *ā́ . . huvé* an unsrer Stelle als „ich rufe her“ geltend zu machen sind. Sollen wir dies an Agni sich richtende *ā́ . . huvé* von folgenden Stellen trennen, um hier ein ganz andres Rufen als dort zu erkennen? VII, 16, 1 *agním . . . ūrjó nápātam ā́ huve*; VIII, 23, 7 *agníṃ vaḥ . . . huve*; VIII, 102, 4 *ā́ huve | agním*; das. v. 5 *huvé . . . agním*; das. v. 6 *ā́ . . . huve | agním*; X, 150, 4 *agním . . . ahám huve*; dazu zahlreiche Stellen mit andern Formen desselben Verbs und dem immer wiederkehrenden Inhalt „ich rufe Agni; wir rufen ihn; sie rufen ihn“. Es ist dem gegenüber bemerkenswert, daß im Ṛv. das Verb *hū* mit Agni recht selten derart in Verbindung gesetzt ist, daß es sich um A. als die Götter zum Opfer rufend handelt. Übrigens habe ich die am genauesten zu unserm Vers stimmende Parallele noch nicht angeführt: VIII, 44, 13—14: *ā́ huve | agním . . . sá naḥ . . . devaír ā́ satsi barhíṣi* — die Identität des Vorstellungslaufs mit unserm *ā́ ca huvé ní ca satsīhá devaíḥ* springt in die Augen.[2]) So müssen wir, denke ich, die in Rede stehende Stelle als Beleg für ein imperativisches *huve* fallen lassen.[3])

Weiter läßt sich für ein *huve*, das nicht 1. Sg. ist, geltend machen VIII, 66, 1 *gā́yantaḥ . . . huvé*. Ein solches gelegentliches Schwanken der Vorstellung des Redenden zwischen verschiedenen

---

1) Ist die kleine Unebenheit, die hier um das *ca-ca* herum zur Erscheinung kommt, ganz unähnlich der von IV, 2, 3: du gehst, o Agni, zwischen *yuṣmā́ṃś ca devā́n víśa ā́ ca mártān?* Das zu erwartende „du gehst zwischen Göttern und Sterblichen“ hat sich verschoben zu „du gehst zwischen euch Göttern und den Sterblichen“ (vgl. zu der Stelle Neißer 27, 272 A. 2).

2) Ich verweise auch auf VIII, 11, 8—10: *samátsu tvā* (Agni) *havāmahe . . agním . . . havāmahe . . . sanā́c ca hótā návyaś ca sátsi.* Siehe auch I, 14, 2 *ā́ tvā káṇvā ahūṣata . . . devébhir agna ā́ gahi.*

3) Daß (bei meiner Auffassung des Verses) „der — im Gegensatz zu der demütigen Sprache des v. 1 — pomphaft von sich redende Opferer die in vv. 2—5 gehäuften Apostrophen Agni's etwas auffallend unterbrechen würde“, erscheint mir als subjektiv und modern empfunden. — Nach N. soll nun I, 76, 4 weiter über die Deutung von VII, 42, 2 und X, 14, 5 entscheiden („rufe, Agni“ etc.; „rufe, Yama, deinen Vater“ etc.). Ich finde keinen Grund, VII, 42, 2 nicht zu übersetzen: „ich rufe, (als Hotar) sitzend, die Geschlechter der Götter“. Vgl. etwa II, 36, 6; III, 41, 2 und die Materialien bei Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 92. Ungefähr ähnlich mit VII, 42, 2 ist I, 185, 6. Und was X, 14, 5 anlangt, wird es, glaube ich, auch ohne Rücksicht auf die uns beschäftigenden grammatischen Erwägungen der Weise des vedischen Gebets angemessener scheinen, wenn der Priester, der eben Yama hergerufen hat, hinzufügt: „ich rufe deinen Vater Vivasvant“, als wenn er spräche: „rufe, Yama, deinen Vater V.“

Numeri, ein Hinblicken bald auf den einzelnen Handelnden, bald auf die ganze Gruppe, zu der er gehört, ist aber nicht selten und entspricht durchaus der für den Ṛv. charakteristischen Schwäche im Festhalten der einmal gewählten Richtung der Vorstellung.[1]) Neben den von Neißer 27, 273 f. gesammelten Stellen, die dieser Forscher seinerseits durch seine Theorie der Infinita erklärt, die aber in der Tat, meine ich, vielmehr jenes Schwanken erkennen lassen, führe ich, ohne auch nur entfernt Vollständigkeit zu erstreben, an: *ávocāma . . . mā́nasya sūnúḥ* I, 189, 8; *vājáyan . . . īmahe* I, 106, 4; *ahám . . . turyā́ma* V, 9, 6; *viśíán . . . arcíno guḥ* V, 45, 1; *sakhāyaḥ . . . árca gáya ca* VI, 16, 22; *vayám . . . śaṃsiṣam* VI, 48, 1; *té no 'vantu rathatū́r manīṣā́m* X, 77, 8; *úpa bruve . . . svā́śvāsaḥ* V, 65, 3; *tā́ . . . rurucuḥ* VI, 62, 2 u. s. w.; vgl. ZDMG. 54, 170; 55, 308.[2])

Endlich begegnen wir als einer Stütze für das Infinitum *huve* den Aufstellungen N.'s über die Verbindung dieser und verwandter Formen mit *vaḥ*: ein Punkt, der unsre eingehendste Aufmerksamkeit verlangt. Wie schon erwähnt, wird nach seinen Auseinandersetzungen 20, 55. 80 die Kategorie der *-e*-Infinita durch die häufige Verbindung mit *vaḥ* als pluralisch bestätigt; *huve vaḥ*, *stuṣe vaḥ* heißt „ruft im Chor", „preiset im Chor". Wie dabei die Rolle des *vaḥ* zu definieren ist, wurde, wie mir wenigstens scheint, nicht ganz deutlich. Diese Lücke seiner Aufstellungen hat N. offenbar durch die eingehende Erörterung in seinem neuen Aufsatz 27, 269 ff. auszufüllen beabsichtigt.

Hier unterscheidet er unter den einer speziellen Erklärung bedürftigen *vaḥ*-Belegen zwei Typen: diejenigen, bei denen man ein das *vaḥ* regierendes Nomen vermißt (A), und diejenigen, bei denen auf *vaḥ* eine andre Verbalform als die erwartete (warum erwartete?) 2. Plur. folgt (B). Zu A gehören Stellen wie I, 37, 1 *krīḷáṃ vaḥ śárdho mā́rutam . . . abhí prá gāyata* oder VIII, 49, 1 *abhí prá vaḥ . . . indram arca yáthā vidé*. Sie erklären sich nach

1) N. (20, 55; 27, 269) spricht öfter davon, daß ein singularisches Verb ein pluralisches „vertritt". Führt man dies „Vertreten" auf seinen psychologischen Grund zurück, langt man, meine ich, eben bei dem hier hervorgehobenen Charakterzuge an.

2) Wir werden, statt dem *gā́yantaḥ . . . huvé* pluralische Funktion des *huvé* zu entnehmen, vielmehr auf das Faktum Gewicht legen, daß andre unzweideutige Verbindungen von *huve* mit pluralischem Subjekt nicht, mit singularischem dagegen überaus häufig vorkommen. Neißer (20, 76) bemerkt selbst: „Die kollektiven *e*-Formen werden nie in Götteranrufungen gebraucht. Die *Marutaḥ*, *Ādityā́ḥ*, *Viśve devā́ḥ* werden mit gewöhnlichen Imperativen der 2. Plur. angeredet". Sehr richtig, aber seine Erklärung hierfür, es habe der Ehrfurcht widerstrebt, die Götter kollektivisch zusammenzufassen, werden wir doch mehr für sinnig als für überzeugend halten, um so mehr als er selbst kein Bedenken trägt, im übrigen sein kollektives Medium (s. darüber unten) mit Göttern so gut wie mit Menschen als Subjekt aufzustellen. In Wahrheit wird die Nichtanwendung der *e*-Formen für die Marut etc. dahin zu deuten sein, daß jene Formen eben weder 2. Pl. waren noch als 2. Pl. fungieren konnten.

N. als „defekter Typus", beruhend auf einem Normaltypus, in dem ein *vaḥ* regierendes Nomen vorhanden ist. Der häufige, feste Eingang des Satzes mit dem *vaḥ* verselbständigte sich unter Fortbleiben, zunächst etwa unter Hinzudenkung des zu *vaḥ* gehörigen Nomens: so ist VIII, 49, 1 ein *girá* zu supplieren, das VIII, 69, 4 *abhí prá gópatim girā | índram arca yáthā vídé* ohne das *vaḥ* erhalten ist und das — resp. seine Synonyme — oft auch neben dem *vaḥ* im Text steht (VII, 4, 1 *prá vaḥ śukrāya bhānáve bharadhvaṃ havyám matíṃ ca agnáye* u. dgl.). Im Typus B sodann (z. B. VI, 38, 3 *túṃ vo dhiyā . . . abhy ànūṣy arkaíḥ*) sieht N. freie Handhabung des Personenwechsels; der Priester ruft einerseits die Genossen in der 2. Pl. an und fällt andrerseits, an sich selbst denkend oder sich selbst mit jenen zusammenschließend, in die 1. Sg. oder 1. Pl. Wer in *stuṣe* — dasselbe gilt natürlich von *huve* — eine 1. Sg. sieht, müßte — so argumentiert N. — die Verbindungen dieser Formen mit *vaḥ* zu diesen Fällen des Personenwechsels stellen und würde dann an den statistischen Verhältnissen scheitern: die im übrigen seltene Verbindung von *vaḥ* mit verbalem Singular würde bei *stuṣe* und Genossen in so unverhältnismäßiger Häufigkeit erscheinen, daß sich der Fehler verrät und damit die Notwendigkeit herausstellt, jenen Formen die Bedeutung der 2. Pl. beizulegen.

Ich prüfe meinerseits zuvörderst N.'s Auffassung seines A-Typus.

Er ordnet diesem (27, 269) 6 Fälle unter, dazu noch 4 Fälle (271 f.), die zugleich zu A und B gehören: I, 37, 1; 122, 4; III, 13, 3; IV, 16, 16; V, 41, 5; 64, 1; VI, 19, 4; VII, 36, 8; VIII, 24, 18; 49, 1. Ich glaube, daß noch eine Zahl andrer Stellen hierher zu stellen ist. Ich gebe als Beispiele die folgenden, wobei ich auf Vollständigkeit verzichte, um so mehr, als über viel Einzelnes Meinungsdifferenzen bestehen können:

V, 21, 4 *devám vo devayajyáyā | agním īḷita mártyaḥ.*[1])
V, 49, 1 *devám vo adyá savitāram ése.*
VI, 44, 4 *tyám u vo áprahaṇaṃ | gṛṇīṣé śávasas pátim.*[2])
VIII, 25, 16 *tásya vratāny ánu vaś carāmasi.*
VIII, 45, 28 *taráṇiṃ vo jánānām . . . prá śaṃsiṣam.*
VIII, 60, 17 *agním-agniṃ vo ádhrigum huvéma vṛktábarhiṣaḥ.*

Mir ist nun vollkommen unwahrscheinlich, daß wir hier zu *vaḥ* ein dasselbe regierendes Nomen wie *girá, ukthaíḥ* ergänzen müssen oder auch nur dürfen. Würde der vedische Dichter etwa mit einer ähnlichen Ellipse sagen *devásya savitúḥ syāma*, nämlich *sávīmani*, oder *táva ná riṣyema*, nämlich *vraté*? Ich verkenne

1) Es wäre gewaltsam, *vaḥ* von *devayajyáyā* abhängig zu machen: „der Sterbliche möge durch eure Götterverehrung . . ." Anders über die Stelle Neißer 271.

2) Schwerlich *vaḥ* von *áprahaṇam* abhängig.

nicht, daß Delbrücks (Ai. Syntax 9 f.) Materialien über Ellipsen starker Vermehrung fähig sind. Aber ich glaube, daß, wenn die notwendige Arbeit geleistet sein wird, dies Kapitel nach Möglichkeit auszubauen, der Haufen der hier eventuell zu vermutenden Ellipsen immer als etwas durchaus aus dem Rahmen des Übrigen herausfallendes, weit und unvermittelt herausfallendes erscheinen würde. Auch die Vermutung der Verselbständigung eines Versanfangs unter Fortfall eines für dessen Zusammenhang unentbehrlichen Elements und in so häufiger, geradezu typischer Wiederkehr wird, so viel ich sehe, durch nichts wirklich ähnliches gestützt. Vor allem aber glaube ich, daß zu so bedenklichen Annahmen jeder Anlaß fehlt. Warum denn überhaupt *vaḥ* als Gen. verstehen, warum nicht, wodurch alles sofort klar wird, als Dat. commodi oder — was davon kaum scharf abtrennbar ist — als Dat. ethicus? Warum nicht *agníṃ táṃ vo duvasyata, agním-agniṃ vo ... huvema* übersetzen „den Agni preiset euch" (d. h. in eurem Interesse), „den Agni und wieder Agni wollen wir euch (in eurem Interesse) rufen"? [1]) Die „ihr" sind natürlich die Veranstalter des Opfers und die Teilnehmer daran, der ganze Kreis der *sákhāyaḥ*, wie sie in Stellen dieser Art mit bezeichnender Häufigkeit genannt werden,[2]) oder die *jánāḥ*, durch deren Nennung der Vers I, 7, 10 das *vaḥ*, wie mir scheint, ausdrücklich kommentiert und seine Natur als Dativ feststellt: *índraṃ vo ... hávāmahe jánebhyaḥ* „den Indra rufen wir euch Leuten".[3]) Der Gebrauch dieses dativischen *vaḥ* kann z. B. durch eine Stelle veranschaulicht werden, wo es sich nicht auf die Opferteilnehmer, sondern auf die in den vorangehenden Versen angeredeten *devā́ḥ* bezieht und wo eine Ergänzung der von N. angenommenen Art nicht in Frage kommen kann. VIII, 27, 12 *úd u ṣyá vaḥ savitā́ ... ásthāt* „es hat sich euch Savitar erhoben" (und gibt euch, ist damit wohl gemeint, als göttlicher Antreiber den Antrieb uns wohlzutun). Besonders aber ist, wo von sakralen, liturgischen Verrichtungen oder Vorgängen irgend welcher Art die Rede ist, die Setzung wie des *vaḥ* so ähnlicher Dative des durch den betreffenden Vorgang Begünstigten

1) So mag in der Tat das *vaḥ* sich für das Gefühl der Bedeutung einer verstärkenden Partikel angenähert haben. Es scheint bezeichnend, daß in einem jener Vālakhilyaliederpaare, die denselben Gedanken in zwei einander sehr ähnlichen Fassungen wiederzugeben pflegen, sich entspricht *abhí prá vaḥ surádhasam índram arca* und *prá sú śrutáṃ surādhasam árcā śakrám* (VIII, 49, 1; 50, 1).

2) So V, 7, 1; VI, 16, 22; 23, 9; VII, 31, 1; VIII, 21, 9; 24, 1; IX, 105, 1; X, 101, 1.

3) Erkennt N. nicht selbst (27, 272 A. 2) diesen Dativ an, wenn er findet, daß VIII, 25, 16 mit *vaḥ* die v. 15 genannten *náraḥ* angeredet werden? Ich wenigstens habe den Eindruck, daß er übersetzen will: „dessen Geboten folgen wir euch (dies als Dat. eth.) nach". Daß übrigens in der Tat jene *náraḥ* gemeint sind, möchte ich meinerseits bezweifeln; zwischen v. 15 und 16 liegt wohl Tṛcagrenze.

häufig. Ich erinnere an I, 15, 12 *devắn devayaté yaja*: I; 75, 5 *yájā no mitrāváruṇā*, IX, 44, 1 *prá ṇa indo . . . arṣasi*; v. 4 *sá naḥ pavasva*;[1]) X, 97, 22 *yásmai kṛṇóti brāhmaṇáḥ*; Sat. Br. bei Delbrück Ai. Synt. 147 *yásmā anváha* u. dgl. mehr. Daß nun in *vaḥ*-Belegen der hier erörterten Art die Erwähnung des liturgischen Handelns häufig zur Setzung eines Nomen wie *gír*, *dhí*, *matí*, *ukthá* führt oder daß sonst im Lauf des Satzes irgend ein Nomen (wie *ávase*, *ūtáye*) erscheint, mit dem sich das *vaḥ*, wenn man will, bequem oder unbequem verbinden läßt, ist natürlich eine sehr naheliegende Möglichkeit; man kann sagen, daß das gänzliche Fehlen eines solchen Nomen ein Zufall ist, den man nicht allzu häufig erwarten wird, der übrigens in der Tat wohl immer noch oft genug eintritt. Dann aber wäre es offenbar seltsam, wenn diejenigen Fälle solcher typischer liturgischer Ankündigungen und Aufforderungen, in denen ein *girá* u. dgl. dabeisteht, und die, in welchen es nicht dabeisteht, sich nicht im übrigen durchaus ähnlich sehen sollten, so daß begreiflicherweise zwischen den einen und den andern allerdings vielfach, wie N. (27, 270) sich ausdrückt, „leise Fäden sich finden lassen". Nach dem Besprochenen aber wird der Lagerung dieser Materialien nicht zu entnehmen sein, daß ein *prá vo gāyata* aus einem **prá vo gāyata gāyatraíḥ* verkürzt ist, sondern vielmehr, daß die letztere Wendung entsprechend der ersteren zu übersetzen wäre: „singet euch (Dat. ethicus) mit Gesängen".

Nun zeigt sich alsbald, daß diese unsre Auffassung des N.'schen A-Typus für seinen B-Typus entscheidende Konsequenzen hat. Ob man sagt: „Besingt für euch, ihr Freunde, den Indra", oder „Ich besinge (wir besingen) für euch, ihr Freunde, den Indra", stellt syntaktisch dieselbe Figur dar. Mit andern Worten: der Anlaß zur Annahme eines besondern Typus für den zweiten Fall verschwindet. Es verschwindet der Anlaß, immer wieder denselben „Sprung in der Darstellung der Personen" anzunehmen. Ein Satz wie VI, 38, 3 *tám vo dhiyā abhy ànūṣy arkaíḥ* erhält nicht mehr die gewundene Übersetzung: „dem habe ich mit eurem Gebet und Liedern zugejauchzt", sondern „dem habe ich (für) euch (Dat. commodi oder ethicus) mit Gebet und Liedern zugejauchzt", wobei das *vaḥ* sich ebenso natürlich mit einem Singular wie einem Plural des Verbs, mit erster wie mit zweiter Person verbinden kann und das Recht, in ihm eine Bestätigung des pluralischen Charakters der Verbalform, speziell ihrer Beziehung auf die 2. Pl. zu sehen fortfällt.[2])

1) Einige Fälle mit *naḥ*, die denen mit *vaḥ* ganz ähnlich sind, gibt N. 20, 55, der sie allerdings anders als wir auffaßt.

2) Hier möchte ich auch auf die Parallelstellen des Avesta aufmerksam machen, die man jetzt bei Bartholomae, Altiran. WB. 1418, bequem überblicken kann. Die Leichtigkeit der Annahme des Dat. ethicus, auf welchen denn auch Bartholomae zurückgeht, und die Gewaltsamkeit andrer Auswege drängt sich auf.

Doch Neißer hält jenen Zusammenhang zwischen *vaḥ* und Plural resp. 2. Pl. für erwiesen durch die Häufigkeitsverhältnisse. Was diese anlangt, so ist zunächst in der Tat auf dem Gebiet der zweiten Person ein Vorwiegen des Plural über den Singular unter den *vaḥ*-Belegen ebenso unverkennbar wie begreiflich. Man wird selbstverständlich eher sagen: „singet ihr für euch" als „singe du für euch", welche letztere Wendung schließlich doch auch möglich und an einigen Stellen belegt ist.[1]) Was aber die ersten Personen anlangt, so finden wir neben Pluralen wie *havāmahe ahūmahi huvema mahema uśmasi* etc. zunächst die Singulare *anūṣi voceya śaṃsiṣam gṛṇīṣe*.[2]) Aber damit sind die Singulare offenbar nicht erschöpft. Sondern hier treten, ihre Zahl voll zu machen, eben die zahlreichen Belege mit *huve stuṣe* und Genossen ein. Dürfen wir mit N. sagen, daß sie allzu zahlreich, die andern Singularbelege zu selten sind, als daß sie ohne Mißverhältnis zu jenen gestellt werden könnten, so daß wir gezwungen wären sie auf die Seite der Plurale zu verweisen? Das hieße, daß wir, um die von N. als pluralisch in Anspruch genommenen Formen *huve, stuṣe* dem Singular vindizieren zu dürfen, in größerer Masse unbeanstandete Singulare, also etwa *hvayāmi staumi*, unter den *vaḥ*-Belegen antreffen müßten. Nun berücksichtige man aber, daß *hvayāmi* überhaupt im Ṛv. ganz selten, *staumi* dort unbelegt ist. Ebenso sind die übrigen *-mi*-Formen von Verben der Bedeutung „preisen", um die es sich hier ja in erster Linie handelt, durchweg selten (so *śaṃsāmi gṛṇāmi arcāmi*). Häufig als Ausdrücke für „ich preise" u. dgl. sind, mit oder ohne *vaḥ*, allein — gleichviel aus welchen Gründen, aber die Tatsache steht fest — eben die Formen wie *huve stuṣe*. Wir suchten oben durch anderweitige Betrachtungen dem *huve* die Geltung der 1. Sg. med. zu vindizieren. Jetzt wird, hoffe ich, dem Auftreten des *vaḥ* nicht mehr ein Argument dagegen entnommen werden. Sondern die Untersuchung der *huve*-Belege und die der *vaḥ*-Belege vereinigt sich, ein Gesamtbild zu ergeben, dessen Linien in natürlicher und überzeugender Ungezwungenheit verlaufen. Wir brauchen nicht, wie das Neißer m. E. viel zu bereitwillig tut, in den erwiesenen Bestand des altindischen Formenbesitzes prähistorische und in ihrem prähistorischen Wesen fortlebende, dabei aber mit den altbekannten historischen durch eine geradezu malitiöse Tücke des Zufalls fortwährend verwechselbare Gebilde hineinzuzeichnen und dann die Redenden, mit beständigen Umdeutungen und Verballhornungen älterer Vorlagen — N. behandelt solche Umdeutungen mit einem beneidenswerten Gefühl der Sicher-

1) So habe ich in anderm Zusammenhang dem für uns befremdenden Schwanken zwischen Sing. und Pl. in der Ausdrucksweise eines Gṛhyaspruchs „wir vereinigen mich" zu ihrem Recht zu verhelfen gesucht (ZDMG. 55, 259 f.).

2) *gṛṇīṣe* ziehe ich hier nur insofern in Betracht, als es I, 186, 3 durch das dabeistehende *turvāṇiḥ* als singularisch charakterisiert ist. Für *anūṣi* etc. s. I, 122, 5; VI, 38, 3; VIII, 45, 28.

heit,[1]) — zwischen Altem und Neuem hin- und hergleiten zu lassen. Wir entgehen der Notwendigkeit, ein künstliches Gebäude von Typen durch Annahmen wie die überhäufiger gezwungener Defektivbildungen, fortwährender harter Vermengung verschiedener Personen des Verbs und Pronomens aufrechtzuerhalten. Die Figur, die wir zu erkennen glauben, ist einfacher, ich möchte sagen harmloser; sie bedarf keine Hülfslinien.

Werfen wir aber weiter, wie wir es mit *huvé* getan haben, einen Blick wenigstens auf einen Teil der übrigen *-e*-Infinita Neißer's. Wir begnügen uns, einzelne charakteristische Punkte der N.'schen Argumentationen hervorzuheben.

*dadhe* (20, 61). Es handelt sich um eine Stelle X, 19, 7 *pári vo viśváto dadha ūrjā́ ghṛténa páyasā*: dies soll nach Ausweis des *vaḥ* bedeuten: „füllet euch, ihr Kühe, mit strotzend fetter Milch". Soll die Vorliebe für die besondern Kräfte des *vaḥ* uns für das einfache Verständnis des harmlosen *pári vo dadhe* „ich umgebe euch (in meinem Interesse)" unzugänglich machen? Die Kühe werden angeredet wie in v. 1 des Liedes. Die Zauberformel verläuft genau wie Av. I, 17, 4 *pári vaḥ . . . akramīt* oder — ebenfalls an die Kühe — Ṛv. VI, 28, 7 *pári vo . . . vṛjyāḥ*.

*añje* (20, 60). I, 61, 5 *asmā́ íd u sáptim iva śravasyā́ índrāyārkáṃ juhvà sám añje*. Die Dative beweisen nach N., daß „die Handlung des Satzes aus der Interessensphäre des Subjekts herausfällt, die Wahl des Medium mithin keineswegs rechtfertigt". Das Subjekt könnte also nicht innerhalb seiner eignen Sphäre eine, darum durch das Medium ausgedrückte, Handlung vollziehen, die doch zum Nutzen eines andern, der darum im Dat. genannt ist, vollbracht wird? Mir scheint, auch wenn die lebendige Sprache in solchen Dingen mit rigoroserer Logik operierte, als sie in der Tat tut, läge darin immer noch nicht der mindeste Widerspruch. Und die Belege dafür, daß man sich so ausgedrückt hat, sind häufig und überhäufig: für das exegetische Blutbad, das zu ihrer Beseitigung nötig wäre, würde die Verantwortung nicht leicht zu tragen sein. Dann aber weiter, so argumentiert N., „zwingt uns das im verkürzten Vergleichungssatze stehende *saptim*, die Verwendung von *añje* als 1. Sing. für unursprünglich zu erklären, da ähnlich, wie hinsichtlich *hinomi áśvam* oben behauptet wurde, nur *anajmi saptim* gesagt werden konnte, falls eine 1. Sing. für das Prädikat des Satzes von Haus aus vorgesehen war." Nur *hinómi áśvam*, nicht *hinvé áśvam* (20, 54)? Man vergleiche IX, 65, 11.[2]) *saptíṃ sám añje* „ich salbe mein Roß", „ich salbe mir das Roß",

1) Nicht mit solcher Sicherheit, aber m. E. immer noch viel zu subjektiv geht er vor, wenn er die Vermutung ausspricht, daß VIII, 25, 1 *tā́ vāṃ . . . yajase* an Stelle von *tā́ vaḥ . . . yajase*, IX, 65, 11 *táṃ tvā . . . hinve* an Stelle von *táṃ vaḥ . . . hinve* getreten ist (20, 59. 60). So läßt sich aus dem Ṛktext viel machen.

2) N. freilich (20, 60) beseitigt diese Stelle. Vgl. oben Anm. 1.

wäre unmöglich? Vgl. I, 188, 9. Und wäre jenes wirklich unmöglich und *anajmi* allein möglich, hätte es dann Bedenken, aus dem *añje* des Hauptsatzes in der Vergleichung ein *anajmi* zu ergänzen? Mir scheint, daß, wenn es dessen bedürfte, die deutliche Parallelität des vorangehenden Verses *asmā́ íd u stómam sáṃ hinomi* das *asmā́ íd u . . . arkáṃ . . . sáṃ añje* klar genug deuten würde, und daß absolut kein Grund ist, diese Deutung nicht einfach hinzunehmen, sondern hinter ihr ein andres Stadium im Leben des Verses, eine von Haus aus anders gerichtete Intention sehen zu wollen. In einer zweiten Belegstelle „ursprünglich kollektiver Bedeutung" von *añje*, I, 64, 1 *śírdhāya . . . gíraḥ sáṃ añje* zeigt, wie N. selbst bemerkt, das *dhíraḥ, suhástyaḥ* klar, daß der Verf. *añje* als 1. Sing. verwendet. Die Gründe, daß auch hier eigentlich etwas andres gemeint war, kann ich so wenig wie in dem vorher besprochenen Verse triftig finden. An der einen wie an der anderen Stelle — beide gehören derselben kleinen Liedersammlung an und würden sich gegenseitig halten, ständen sie nicht ohne solchen Halt sicher genug da — sollte der ganz einfache Ausdruck einfach hingenommen werden.

*janaye* (20, 63). VII, 26, 1 *tásmā ukthám janaye*: wieder soll der Dativ das Medium unverständlich erscheinen lassen, wenn nicht Kollektivität angenommen wird. Diese soll sich aus VII, 22, 9 *janáyanta cíprāḥ* u. a., auch aus *naḥ, havante, bruvanti* 26, 1—3 ergeben. Es scheint mir weit gegangen, deshalb, weil z. B. in VII, 22 *janayanta* gesagt ist, dem *janaye* von VII, 26 Pluralität aufzudrängen, wo der Singular vollkommen paßt. Und wenn z. B. in v. 3 mit *bruvanti* ausgedrückt ist, daß der Gott das tat und noch tut, was seine Verehrer (*vedhásaḥ*) beim Soma aussprechen, so tritt das doch nicht dagegen ein, daß in v. 1 gesagt werden konnte „ich bringe für ihn ein Preislied hervor". Eher würde ich mich auf das *evā́ vásiṣṭhaḥ . . . gṛṇāti* des Schlußverses als Bestätigung der 1. Sing. des Eingangs berufen. Das Medium verstehe ich wie in X, 91, 14 *matíṃ janaye* (voran geht *suṣṭutíṃ . . . vocéyam*) als Ausdruck dafür, daß der Redende sein Preislied, für sich schafft.[1]) Daß das *tásmai* nicht im Wege steht, ist schon bemerkt worden.

*name* (60, 20 f.): ich gehe nach allem Gesagten auf die Einzelheiten nicht ein; wen ich bisher überzeugt habe, wird über die Masse der Umdeutungen, die hier der einfache Sachverhalt sich gefallen lassen muß, ebenso urteilen wie ich.

Über *bhare* s. unten S. 372.

Durch die Gesamtheit dieser Auseinandersetzungen glaube ich nun für die *-se*-Formen wie *stuṣe* die Argumentation N.'s gegen meine Auffassung weggeräumt zu haben. Die Verbindung von

1) Man wird nicht entgegenhalten, daß der Priester und nicht der Yajamāna redet. Vgl. unten S. 372 Anm. 1.

*stuṣe* mit *vaḥ* beweist uns nicht, was N. sie beweisen ließ. Dagegen werden wir aus VIII, 23. 7 *agníṃ vaḥ . . huve, táṃ . . . gṛṇe tám u va stuṣe* oder aus VI, 62, 1 *stuṣe . . huve*, nachdem sich uns das Wesen von *huve*, *gṛṇe* als 1. Sing. gesichert hat, mit verstärkter Zuversicht den entsprechenden Schluß für *stuṣe* ziehen.

Auch das hier Gesagte aber, wie meine früheren Ausführungen, bezieht sich nur auf die Geltung von *stuṣe* etc. für die rgvedischen Dichter, nicht auf den Ursprung der Form. Mag immerhin in prähistorischer Vergangenheit der Infinitiv *stuṣé* ihr zum Dasein verholfen haben: wenn wir im *Rc. stuṣe* neben *huve* und *gṛṇe* lesen, so spielt hier das *-e* offenbar die Rolle eines Exponenten der 1. Sing. Med.

Zum Schluß unsrer Erörterungen prüfen wir den Versuch Neißer's, den allgemeineren Zusammenhang aufzuweisen, in den seine kollektiven Imperative wie *huve* und *stuṣe* gehören sollen. Er sieht in ihnen Fälle des von ihm angenommenen „kollektiven Mediums" (BB. 20, 65 ff.; 27, 277 ff.). Schon Delbrück (Vgl. Synt. II, 432. 447) ist der Aufstellung eines solchen Mediums — allerdings durchaus ohne Beweisführungen — entgegengetreten. Ich glaube mit Recht.

Den Ausgangspunkt N.'s bildet der Medialgebrauch eben von *stu* in der Brāhmaṇaprosa: *stuvate* „sie tragen ein Sāma vor". „Warum heißt es nicht *stuvanti*, sondern *stuvate*? Warum wird die mediale Pluralform gewählt? Das Medium fungiert hier als verbales Kollektivum" (20, 66). Zum Sāmanvortrag gehören ja viele Sänger.

Ich kann mich hier nicht einverstanden erklären. Auch Delbrück's Behandlung von *stu* (Ai. Syntax 257) befriedigt mich nicht. So gehe ich etwas näher auf die teilweise komplizierten Verhältnisse dieses Verbs ein. Freilich kann ich mich einstweilen nur auf ausgedehnte, nicht auf vollständige Materialiensammlungen stützen; diese zu erlangen müßte, man in der Tat die ganze Vedaliteratur für diesen Zweck durchlesen.

Delbrück stellt die Regel auf, daß die Ritualtexte vom Vortrag des Sāmansängers *stu* im Medium, nie mit einem Objektsakkusativ, brauchen. Das ist unzutreffend.

Die Regel versagt gleich bei der solennsten Äußerung, in der sie sich zu bewähren haben würde, dem unendlich oft von den Texten angeführten, sozusagen an der Pforte der Sāmanvorträge stehenden Spruch, mit dem die Sänger die Erlaubnis des Brahman und Maitrāvaruṇa zu ihrem Singen einholen: *brahman stoṣyāmaḥ praśāstaḥ*, worauf geantwortet wird: *oṃ stuta* (Hillebrandt, Rituallitteratur 101). Delbrück, der den ersten Teil dieser Wechselrede anführt,[1]) sieht hier eine bloß scheinbare Ausnahme

1) Er gibt die betreffenden Worte, als läge ein einfaches Zitat aus dem Śatapatha Brāhmaṇa vor.

von seiner Regel: *stoṣyāmahe*, meint er, konnte nicht angewandt werden, „weil diese Form bereits für das Passivum vergeben war (vgl. Śat. Br. VIII, 4, 3, 2)." Aber einerseits wird damit das Aktiv *stuta* der Antwortsformel nicht erklärt, andrerseits liegt Śat. Br. VIII, 4, 3, 2 gar nicht das Passivum vor: das zeigt sich, wenn man die Stelle im Zusammenhang liest, und ist von Eggeling SBE. XLIII, 72 überzeugend dargelegt. Es bleibt also dabei, daß wir hier vom rituellen Sāmanvortrag eine aktivische 1. Pl. *stoṣyāmaḥ*, 2. Pl. *stuta* haben.

An diese Formel, die besondere Hervorhebung zu verdienen schien, schließen sich nun weiter wahre Fluten von Belegen des Aktivs in gleicher Verwendung. Ich finde sie im Pañcaviṃśa Brāhmaṇa, das hier besonders lehrreich ist, da es ja beständig von der durch das Verb *stu* ausgedrückten liturgischen Verrichtung handelt. Nichts ist dort häufiger als der Gebrauch der Form *stuvanti*, z. B. *sārparājñyā ṛgbhiḥ stuvanti* IV, 9, 4 = IX, 8, 7,[1] *tisṛbhiḥ stuvanti* IV, 9, 7, *pariśrite stuvanti* IV, 9, 11, *parācībhiḥ stuvanti* VI, 8, 9, *atiriktena stuvanti* XI, 5, 15, *adya stuvanti śvaḥ prajāyate* XI, 5, 16, *gāyatrīṣu stuvanti pratiṣṭhāyai brahmavarcasāya* XII, 9, 23 (und sonst sehr häufig), *virāṭsu stuvanti* XII, 10, 10 und grosse Massen ähnlicher Stellen; weiter dann *pañcadaśabhir hotre stuyuḥ* IX, 3, 3, *agne vivasvad uṣasa iti sandhinā stuyuḥ* IX, 3, 4, *asti somo ayaṃ suta iti marutvatiṣu gāyatreṇa stuyuḥ*, und so fort. Diese Materialienmassen dürfen, wenn man sich mit dem Gebrauch von *stu* beschäftigt, nicht übersehen werden.

Wie grenzen sich nun jene Stellen gegenüber denen ab, an welchen *stute stuvate stuvīta stuviran tuṣṭuvānaḥ* erscheint?

Wir gehen von einer Stelle aus, die Act. und Med. dicht neben einander zeigt.

XV, 11, 8. 9: *pipīlikamadhyāsu stuvanti. indro vṛtraṃ hatvā* (folgt kurze Legende) . . . *abhaya uttiṣṭhati ya evaṃ vidvān etāsu stute.* Mir scheint klar, daß zuerst im Aktiv von der objektiven Tatsache des Gesangvortrags die Rede ist, dann im Medium von dem Gesangvortrag, sofern man durch ihn segensreiche Folgen für sich hervorruft. Das muß auf die Vermutung bringen, daß, während zuerst selbstverständlich die Sänger Subjekt sind, es dann der Opferveranstalter ist. In der Tat erklärt der Kommentar: *yo yajamānaḥ . . . stute.* Und daß er recht hat, wird durch andre Stellen des Brāhmaṇa bestätigt, an denen der Zusammenhang deutlich in demjenigen „*ya etayā stute*" den Opferveranstalter erkennen läßt (so I, 8, 2; 13, 2; 16, 4). Wir werden also hier auf denselben Unterschied zurückgeführt, der zwischen *yajati* und *yajate*,[2] *agniṃ cinoti* und *cinute* besteht.

1) Diese Stellen widerlegen, was Delbrück a. a. O. über Taitt. Saṃh. VII, 3, 1, 3 sagt.

2) Auch im Text selbst der in Rede stehenden Stelle begegnet übrigens der Ausdruck *yajate*.

In großen Mengen von Stellen bewährt sich dieser Gebrauch von Activ und Medium. So wenn es VIII, 8, 10 von den Priestern heißt *yat saubhareṇa stuvanti bṛhataiva tad antarā stuvanti* und dann dicht dahinter § 13 von dem Opferveranstalter *yaḥ svargakāmaḥ syād yaḥ pratiṣṭhākāmaḥ saubhareṇa stuvīta.* XX, 2, 3 lesen wir *yad bṛhatiṣu sandhinā stuvanti tad bṛhatīm āpnoti:* der Vordersatz handelt von den Priestern, der Nachsatz von dem Opferherrn, dem der Erfolg dessen, was die Priester tun, zu Gute kommt. Massenhaft treten Sätze auf wie VII, 9, 19 *revatīṣu vāmadevyena paśukāmaḥ stuvīta*: sie handeln vom Opferveranstalter und den ihn treibenden Wünschen. Ebenso typisch, auf denselben und den von ihm erlangten Erfolg bezüglich, ist das Ausdrucksschema, das z. B. VIII, 5, 10 vorliegt *vindate gātuṃ pratitiṣṭhaty etena tuṣṭuvānaḥ.*

Aber offenbar ist mit dieser einfachen Scheidung der Genera verbi nicht überall im Pañcaviṃśa Brāhmaṇa durchzukommen. Zunächst scheinen — ich habe die Untersuchung über diesen prinzipiell kaum wichtigen Punkt durchaus durchzuführen für unwesentlich gehalten — begreifliche Zweifel bei den Sattras zu entstehen, bei denen Opferveranstalter und Opferpriester identisch sind. Dann aber bleiben offenbar unter diesen Gesichtspunkt nicht fallende Stellen übrig, an denen das Medium in Bezug auf die Priester erscheint: eine Ausdrucksweise, die wir um so weniger beanstanden können, als wir ihr dann in anderen rituellen Texten in weitem Umfang und mit zweifelloser Sicherheit begegnen werden. Ich führe an VIII, 6, 4 *tasmād vā etena purā brāhmaṇā bahiṣpavamānam astoṣata yoner yajñaṃ pratanavāmahā iti, yajñaṃ tataḥ stuvanti yonau yajñaṃ pratiṣṭhāpayanti.* Man bemerke hier übrigens — dies ist die einzige derartige Stelle, die mir bis jetzt zur Hand ist — das Auftreten eines Objekts neben diesem sonst objektlosen Medium. Weiter XII. 13, 25 *hiraṇyaṃ saṃpradāyaṃ ṣoḍaśinā stuvate jyotiṣmān asya ṣoḍaśī bhavati:* deutlich hebt sich die Mehrheit der Priester (der Komm. setzt *udgātāraḥ* als Subj.; vgl. auch Lāṭy. III, 1, 9) von dem einen Veranstalter ab. XXI, 2, 9 *agner vā etāni vaiśvānarasya sāmāni, yatra vā etair aśāntaiḥ stuvanti tat prajā devo ghātuko bhavaty. agnim upanidhāya stuvate svāyā eva tad devatāyāḥ sāmyekṣāya namaskṛtyodgāyati, śāntaiḥ stuvanti.* Man wird den Eindruck haben, daß wie bei *stuvanti* so auch bei *stuvate* (der Komm. erklärt *stuyuḥ*) die Priester Subjekt sind; für den Opferveranstalter wäre der Singular zu erwarten. XV, 11, 14 *sūryavatīṣu stuvanty. anto vai sūro, 'nta etad daśamam ahnām. anta eva tad antena stuvate pratiṣṭhāyai.*[1]) Es ist klar, daß *stuvate* wie *stuvanti* auf die Priester geht. Und andere Stellen mehr.

Dieser Gebrauch des Mediums nun, bei dem die Beziehung

1) Der Text der Bibl. Ind.-Ausgabe ist inkorrekt. Man vergleiche XV, 8, 3.

auf den Yajamāna fortfällt, ist in Texten wie dem Aitareya Br., dem Śatapatha Br. bekanntlich längst beobachtet worden. Neben Aktivbelegen wie *tisṛbhiḥ stuvanti tisṛbhir udgāyanti* Ait. Br. III, 23, *stuvanti ca śaṃsanti ca* ebend. IV, 6 stehen da häufige Medialbelege wie *tāsu vā etāsu bṛhatīṣu sāmagā rauravayaudhājayābhyāṃ punarādāyaṃ stuvate* III, 17, *vihṛtāsu hi tāsu stuvate* IV, 2, oder jene in der Tat sehr signifikante Stelle, die das Med. von *stu* neben das Act. der koordinierten Verba stellt, *ná vaí brahmā́ prá carati ná́ stute ná śaṃsati* Śat. Br. V, 5, 5, 16 (Neißer BB. 20, 65).

Hier gelangen wir nun von unsrer Abschweifung zurück zu der Frage: ist dies Medium mit N. als ein kollektives aufzufassen?

Mir scheint nein, so lange nicht — was wir weiterhin untersuchen werden — anderweitig für das kollektive Medium ausreichende Unterlagen gewonnen sind. Unser mediales *stu* erscheint natürlich meist im Plural; das bringt die rituelle Ordnung mit sich. Ebenso vollberechtigt steht aber der Singular, wo ausnahmsweise Gelegenheit zu dessen Anwendung ist. Allzu leicht bieten sich für das Medium andre Erklärungen als die der pluralischen Kollektivität — und dann neben den Erklärungen die unwillkommene, aber nun einmal nicht zu beseitigende Möglichkeit, daß unenträtselbarer Zufall hier maßgebend war, wie er in den Schwankungen zwischen den oft so ganz unmerklich ineinander übergehenden Nüancen von Akt. und Med. so leicht den Ausschlag geben konnte. Gibt nicht immer noch am ehesten das Fehlen eines Objektsakkusativs[1]) uns einen Fingerzeig? *śaṃs-* drückt die auf einen Text sich richtende Handlung des Rezitierens aus: *śāstraṃ śaṃsati. stu* drückt nicht ebenso die auf eine Gesangslitanei sich richtende Handlung des Singens aus; man sagt nicht *stomaṃ* oder *stotraṃ stuvate.* Es scheint also weniger die Vorstellung einer Handlung vorzuliegen, die aus dem Subjekt hervorbrechend auf das Objekt trifft, als vielmehr die Vorstellung eines schwebenden, neutralen, das Subjekt durchdringenden oder umspielenden Vorsichgehens. Nicht die Priester singen den *stoma*, sondern durch die Priester verwirklichen sich des *stoma* verschlungene Figuren. Das steht dem von Neißer 20, 80 Gesagten nicht fern, ohne sich doch dem Ausdruck N.'s zu fügen, „daß der einzelne Urheber der Handlung in der Menge verschwindet": ob Einzelner oder Menge, erscheint hier als gleichgiltig. Ferner ist auch möglich — diese Hypothese schließt sich mit der eben dargelegten nicht aus —, daß das Moment des Interesses, des Handelns zum eignen Vorteil, das natürlich in erster Linie für den Yajamāna zutrifft, aber doch auch als bei den Priestern vorliegend empfunden werden konnte, bei einzelnen der oben S. 369 angeführten Stellen im Spiel ist. Pañc. Br. XXI, 2, 9 wird zuerst mit *stuvanti* von der objektiven

1) Mit der — bis jetzt — einzigen Ausnahme, die oben S. 369 angegeben ist.

Möglichkeit gesprochen, daß die Priester in einer gewissen Art vortragen. Um den Folgen vorzubeugen, heißt es dann, richten sie ihren Vortrag, zu ihrem eignen resp. der Ihrigen Besten, so und so ein: das ist dann *stuvate*. Davon ist die objektive Folge die und die: hier wieder *stuvanti*. Ähnlich XV, 11, 14: sie tragen (objektives Faktum) die und die Verse vor: *stuvanti*. Die tragen sie in ihrem eigenen Interesse zu dem und dem Zweck vor: *stuvate*. Ist in ähnlicher Weise auch Taitt. Saṃh. VII, 3, 1, 3. 4 zu verstehen *sarparājñíyā ṛgbhí stuvanti . . . tábhir mánasā stuvate!*

Wie dem auch sein mag — von Gewißheit fühle ich mich weit entfernt — so viel hoffe ich gezeigt zu haben, daß der Gebrauch von *stu* in den Ritualtexten für die Annahme gerade eines „kollektiven Mediums" speziellen Anhalt nicht bietet. Böte er übrigens auch solchen Anhalt, würde ich immer noch Bedenken tragen, aus solchem *stuvate* der Ritualtexte Folgerungen für den Ṛgveda und sein *stuṣe* zu ziehen. Nichts scheint mir das *stuṣe* mit dem rituell-technischen *stuvate* zu verbinden, jenes vielmehr in völlig andrer Umgebung des Sprachgebrauchs zu stehen als dieses. Während *stuvate* (mit der bezeichneten Ausnahme) kein Objekt zu sich nimmt, verbindet sich *stuṣe* fortwährend mit Objekten.[1]) Und zwar mit denselben Objekten, mit denen sich zahlreiche andre, in derselben Tonart sich bewegende Formen desselben Verbums verbinden, bei denen man an Kollektivität nicht denken wird. Da sind mehr Aktivformen als mediale, mehr Singularformen als pluralische. Das ṛgvedische *stuṣé . . . aśvína, agním . . . stuṣé . . ., tám u va stuṣe . . . índram* steht der ganzen Auffassung nach dem ṛgvedischen *aśvínā sú . . . stuhi, agním . . . stuhi, agním astoṣi, tám u ṣṭuhi índram* ganz nah. Statt dessen das ṛgvedische *stuṣe* an das der späteren technischen Diktion angehörige *bṛhatīṣu stuvate* — die N.'sche Erklärung dieser Wendung einmal zugegeben — anzuschließen möchte ich doch für ein unmotiviertes Wagnis halten.

Wir gehen von der Erörterung von *stu* Med. dazu weiter, von den übrigen N.'schen Beweisstücken (BB. 20, 66 ff.) für das kollektive Medium wenigstens eine Auswahl zu prüfen.

Wir finden unter ihnen (S. 68) *havíṣ kṛṇudhvam* VIII, 72, 1, *svastivā́haṃ rátham ít kṛṇudhvam, vrajáṃ kṛṇudhvam, púraḥ kṛṇudhvam āyasīr ádhṛṣṭāḥ* X, 101, 7. 8: hier überall soll die Medialform von *kṛ* sich als „Kollektivform" erklären. Warum nur? Wenn man die Stellen nicht vereinzelt sondern im Zusammenhang der gesamten Materialien für *kṛ* med. betrachtet, scheint mir sich aufzudrängen, daß hier einfach der so unendlich häufige Gebrauch dieses Mediums für das Handeln innerhalb der eignen Interessensphäre (Eaton, Ātmanepada 14) vorliegt: die Frommen und Priester sollen ihr *havís*, zur Erreichung ihrer sakrifikalen Zwecke

1) N. (20, 67) hat das nicht übersehen.

bereiten: sie sollen sich den zum Heil führenden Wagen ihres Opfers ausrüsten u. s. w.[1]) Man halte die Stellen mit *kṛṇudhvam* etwa neben die mit *kṛṇute*: man wird es überzeugend finden, daß die ersteren genau in derselben Vorstellungsbahn verlaufen wie die letzteren, und daß es willkürlich sein würde, für jene eben die Kategorie der Kollektivität heranzuziehen.

Weiter spricht N. (ebendas.) von 24 Fällen, in denen mediales *bhara-* „nur verständlich wird, wenn es als Koll. genommen wird": er rechnet dahin IV, 56, 5; VII, 4, 1; 5, 1. Aber ist es nicht klar, daß *prāgnáye . . . bharadhvaṃ gíram* bedeutet „bringt vorwärts dem Agni euer Gebet"? Man betrachte zunächst, im Gegensatz zu *bharadhvam*, den herrschenden Gebrauch des Imperativs *bhara*. Man findet diese Form besonders an den Gott gerichtet, der dem Frommen Segnungen bringen soll *sá na' . . . ā́ bhara . . . rayím* u. dgl.: natürlich steht hier, wo der Gott im Interesse des Menschen handeln soll, das Aktiv.[2]) Weiter, ebenso begreiflich aktivisch, *bhárat bharat abharat*: der Adler brachte Indra den Soma. Mātariśvan brachte den Agni u. dgl. Dagegen *bharadhvam* an die Frommen gerichtet: sie sollen dem Gott in ihrem und der Ihrigen Interesse ihr Gebet, ihr Opfer darbringen. Hier die Medialform gern im Plural, nicht wegen kollektivischer Bedeutung des Mediums, sondern weil die im eignen Interesse opfernden Menschen gewöhnlich viele sind, anders als der meist singularische Gott, der in fremdem Interesse zu handeln angerufen wird.[3]) Doch schließlich kann der Dichter, wie er zu den Andern sagt „bringt euer Lied (*bharadhvam*)", auch zu einem Andern sagen „bringe dein Lied" (*bharasva*, so I, 79, 10; VII, 88, 1), und er kann auch von sich selbst sagen „ich bringe dem Gott mein Lied": und da fügen sich denn in die verschiedenen Verwendungstypen von *bhara-* auf das ungezwungenste an ihrer natürlichen Stelle die Belege mit *bhare* ein; nur muß man diese Form einfach als das gelten lassen, als was sie immer in der Sanskritgrammatik gegolten hat, was sie außerhalb des Ṛv. ist, was sie im Ṛv. nach N. (S. 62) selbst oft genug ist:[4]) als 1. Sing. Medii. So findet man auf breiter, längst

1) Die Unterscheidung des *yajamāna*, der für sich handelt, und des Priesters, der nicht für sich handelt, ist hier wohl fern zu halten; für diese nicht technische Sprache bilden alle eine Gruppe, die am Gelingen des Opfers interessiert ist.

2) So wird, während es von den Göttern gern heißt *vratá rakṣante* „sie bewahren ihre Satzungen", doch zu ihnen gebetet *rákṣā ṇaḥ*. Eaton 34 scheint mir den Sachverhalt nicht ganz richtig zu beurteilen.

3) Natürlich kann aber zu den Frommen auch, ohne Betonung von deren eigenem Interesse, in der 2. Pl. Act. gesagt werden *bharata* (*indrāya sómam*). Es muß dahin gestellt bleiben, wie weit die mindere Vorliebe für diesen Ausdruck gegenüber der für *bharadhvam* auch mit metrischen Rücksichten zusammenhängen mag.

4) Das soll freilich nach N. „unursprüngliche Verwendung" sein. Ich weiß nicht weshalb. Auch im Avesta haben wir 1. Sg. Med. *baire*.

gebahnter Straße den Weg durch die Verwendungen von *bhara-* Act. und Med., wobei Gewagtheiten wie die Erklärung des singularischen *úpastutim bhárāmaṇasya* I, 148, 2 als „falsch gefolgert" aus dem pluralischen *úpastutim bharāmahe* IV, 56, 5 (nach N. ist der Vorgang solcher falschen Folgerung sogar „noch deutlich zu erkennen") durchaus vermieden werden: beidemal steht das Medium, weil beidemal die Handlung in der Sphäre des Subjekts verläuft.

Ein andrer Beleg N.'s (S. 67) für das kollektivische Medium ist I, 80, 9 *sahásraṃ sākám arcata pári ṣṭobhata viṃśatíḥ, śataínam ánv anonavuḥ. arcata, stobhata* soll 3. Pl. Med. sein: man sieht, welche Gewagtheit auf dem Gebiet der Formenlehre (*-ata*, nicht *-anta*) sich hier über die Gewagtheit des syntaktischen Hypothesenbaus häuft. Warum nicht, wie man immer gemeint hat, 2. Pl. Imptv.? „Der Dichter kann doch nicht tausend und zwanzig aus seiner Korona auffordern, den Gott zu feiern." Wirklich nicht in der Sphäre des vedischen Ṛsitums und seiner Neigung den Mund voll zu nehmen?

I, 88, 2 *pavyá ráthasya jaṃghananta bhúma*, II, 31, 2 *pṛthivyáḥ sánau jaṃghananta pāṇíbhiḥ* (N. 67). Da sonst das Intensiv *jaṃghan-* aktivisch erscheint, bleibe hier für das Medium nur die kollektive Auffassung. Ich glaube nicht, daß wir erwarten dürfen, jede Setzung oder Nichtsetzung einer Medialform erklären zu können: die Grenzen verschwimmen[1]) und Zufälligkeiten — z. B. metrische Rücksichten — greifen ein, über die oft nur subjektives Urteil möglich ist.[2]) Als denkbar würde mir übrigens erscheinen, daß das Aktiv *jaṃghan-* (häufigstes Objekt dabei ist *vṛtrám, vṛtrāṇi*) mehr ein solches Schlagen ausdrückt, bei dem es auf ein feindliches Objekt abgesehen ist; wenn aber die Maruts mit ihren Rädern, die Rosse mit ihren Hufen die Erde schlagen, so wollen sie der Erde nichts tun, sondern durch den vor allem sie selbst betreffenden Vorgang ihrer eilenden Bewegung wird mehr zufällig auch die Erde betroffen. Mag diese Auffassung aber vielleicht das Richtige verfehlen, dafür daß gerade die Kategorie der Kollektivität hier das Entscheidende ist, kann ich keinen Anhalt entdecken.

III, 7, 1 *pitárā sáṃ carete*, eng verwandt mit Maitr. Saṃh.

---

1) Das müssen wir gelten lassen und nicht, wenn z. B. neben häufigem Act. *vivāsati* ein paarmal *vivāsate* steht, sogleich schließen, daß „dessen Ursprünglichkeit nicht zu bezweifeln ist" (N. 20, 64). Wer sagt „ich suche zu gewinnen", kann auch einmal sagen „ich suche mir zu gewinnen". Das mag metrische Bequemlichkeit, mag auch Zufall und Laune sein; ursprünglich braucht das, was selten ist, durchaus nicht zu sein. Übrigens ist bei diesem Verb das Med. nicht einmal so selten, wenn wir die 1. Sg. Med. *vivāse*, wie das recht ist, unangetastet lassen.

2) Wie mag es z. B. kommen, daß neben dem unendlich häufigen Ind. *havāmahe* ebenso häufig im Opt. *huvema*, nie *huvemahi* steht? Ich weiß darin nichts andres zu finden, als eine eben nur konstatierbare, nicht erklärbare Gewohnheit, wie sie in der Sphäre dieses von Vorbildern abhängigen Meistersangs sich wohl bilden konnte.

I, 8, 4 *dámpatī vyabhícarete*, soll die enge Berührung des kollektiven Mediums mit dem reziproken veranschaulichen (S. 66; vgl. auch BB. 27, 278). Ich meine, auch der erste Satz enthält wie der zweite ein reziprokes Medium; der Vater geht zur Mutter hin, die Mutter zum Vater. Sollen wir dies *saṃ-car-* Med. von *saṃ-gam-* Med. trennen oder dem letzteren den reziproken Sinn (s. z. B. X, 191, 2) absprechen? Das reziproke Medium ist doch (so auch Neisser 20, 80) eine Erscheinungsform des reflexiven; es kommt darauf an, daß die Tätigkeit mehrerer Subjekte eben diese Subjekte (und zwar kreuzweise) affiziert. Das ist etwas fundamental andres, als das kollektive Gemeinsamhandeln, bei dem Reflexivität nicht vorliegt.

Dem Leser sei es überlassen, die im Vorstehenden nicht berührten Belege N.'s für kollektives Medium zu prüfen; mein Eindruck ist, daß sie so wenig wie die besprochenen uns ein Recht zur Aufstellung dieser syntaktischen Kategorie geben.

# Zu Kumait's Hāšimijjāt.

Von

**Josef Horovitz.**

Mit einigen Verbesserungsvorschlägen, welche Herr Prof. Nöldeke in seiner lehrreichen Besprechung meiner Ausgabe der Hāšimijjāt macht, kann ich mich nicht einverstanden erklären und gestatte mir das folgende zu bemerken.

I, 29 ist der von Nöldeke verworfene Genitiv unzweifelhaft berechtigt, abhängig von dem mehrfach (zuletzt V. 14) wieder aufgenommenen لِ, das nur in den Versen 26 und 27 ausser Wirkung gesetzt ist.

III, 118 scheint mir meine Lesung فَفَوْقُ أَرْحُلُها besser, als die von Nöldeke bevorzugte der Cairiner Ausgabe, weil es hier auf die Ruhe der Kamele, nicht die der Reiter ankommt.

IV, 96 ist das von Nöldeke zur Wahl gestellte يُهابُ wegen des folgenden وردّا unmöglich.

V, 23. Die von Nöldeke angenommene Konjektur der Cairiner Ausgabe bürdet Kumait eine, wie mir scheint, unerträgliche Tautologie (احلّأُ برىّ المحلّإِ) auf. Ich will damit nicht behaupten, daß ich die Schwierigkeit gelöst hätte.

VI, 3. Die hier vorgeschlagene Verbesserung findet sich schon in meiner Übersetzung (S. 109).

IX, 1. بالذى, das Nöldeke in الذى ändern will, haben alle Handschriften. Daß الذى viel einfacher wäre, habe auch ich gesehen, mich aber nicht für berechtigt gehalten, das بِ wegzulassen, da ich nicht glauben kann, daß ein الذى, wenn es ursprünglich dagestanden hätte, von einem späteren Abschreiber in بالذى verwandelt worden wäre.

Zu I, 1 schien auch mir غَيْرَ näher zu liegen; daß ich dennoch غَيْر schrieb, geschah auf Fleischer's Autorität hin (s. S. 1 der Übs.).

## Zu Matth. VII, 6.

Herr Professor G. Jacob schreibt mir unter dem 17. 4.: „Beziehungen zwischen Matth. VII, 6 und Stellen in türkischen Volksmärchen und -liedern, wie sie J. Oestrup im letzten Heft der ZDMG. S. 155 ff. behandelt, sind bereits in meiner „Türkischen Volkslitteratur", Berlin 1901, S. 22 Anm. erwähnt".

Der Redakteur.

## Anzeigen.

*Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften im Verein mit C. Brockelmann, Königsberg; J. Horovitz, Berlin; J. Lippert, Berlin; B. Meißner, Berlin;*[1] *E. Mittwoch, Berlin; F. Schwally, Gießen, und K. Zetterstéen, Lund, herausgegeben von Eduard Sachau. Bd. III, 1. 2 und Bd. VIII.* Leiden, Brill, 1904. Mk. 10,80 + 5,50 + 12,—.

Das Klassenbuch des Ibn Sa'd ist, nachdem es durch Sprenger ans Licht gezogen und durch den Gebrauch, den er selbst, Wüstenfeld, Nöldeke und Muir von ihm machten, besser bekannt geworden war, in seiner großen Bedeutung als Geschichtsquelle zum ersten Male ausführlich besprochen worden von Dr. O. Loth in seiner Authentie und Inhalt des Buches behandelnden Habilitationsschrift von 1869, vervollständigt durch eine Abhandlung in dieser Zeitschrift Bd. XXIII, S. 593—614. Für die Ausgabe einzelner Teile der Annalen Tabari's ist es fleißig benutzt worden nach den Handschriften Muir's und von Gotha, die De Jong und mir mit großer Liberalität anvertraut wurden. Mit jeder Benutzung wuchs das Verlangen nach einer kritischen Ausgabe des großen Werkes. Der Energie Sachau's verdanken wir jetzt die Erfüllung dieses Wunsches. Die Königlich Preußische Akademie hat ihn beauftragt eine Ausgabe zu veranstalten, die er dann im Verein mit den in der Überschrift genannten Gelehrten unternommen hat. Zu dieser sind alle in den europäischen Bibliotheken, mit Einschluß Konstantinopels, befindlichen Handschriften, sowie eine in Kairo, benutzt worden. Es liegen jetzt schon drei stattliche Bände gedruckt vor; andere sind unter der Presse. Die veröffentlichten sind Bd. III, 1: Biographien der Mekkanischen Kämpfer Muhammed's in der Schlacht bei Bedr, von Sachau, Bd. III, 2: Biographien der Medinischen Kämpfer Muhammed's in der Schlacht bei Bedr, von Horovitz, und Bd. VIII: Biographien der Frauen, von Brockelmann bearbeitet. Der von Sachau edierte Band enthält eine Einleitung in zwei Teilen: I. „Zur Geschichtsüberlieferung vor Ibn Sa'd"; II. „Ibn Sa'd und dieser Band seines Werkes", die beiden andern Bände ein kurzes Vorwort.

1) Jetzt in Breslau.

Daran schließt sich in allen dreien ein Verzeichnis der in dem betr. Bande behandelten Personen, in III, 1 und 2 nach ihren Familien geordnet; ferner ein alphabetisches Verzeichnis derselben, eine Inhaltsangabe und Anmerkungen.

Das ganze Werk, soweit es erhalten ist, wird acht Bände füllen. Ein neunter Band wird die Indices enthalten; wahrscheinlich wird ein zehnter folgen, der ein Glossar und die Revision des ganzen Textes bringen soll, so wie auch vermutlich die im Anfang der Einleitung versprochene Würdigung der schriftstellerischen Bedeutung des Ibn Sa'd. Die in Aussicht gestellte Revision ist schon deswegen nötig, weil man verschiedene handschriftliche Fehler in den Isnaden, in den Genealogien u. s. w. erst erkennen kann, wenn der ganze Text gedruckt vorliegt und die Indices zusammengestellt werden. Auch für den Text der Traditionen selbst wird Vergleichung mehrerer Stellen fruchttragend sein. Denn wenngleich im Allgemeinen das handschriftliche Material, gestützt von den zahlreichen Zitaten bei anderen Schriftstellern, hinreicht um den Text herzustellen, wie ihn Ibn Sa'd gegeben hat, so fehlt es doch nicht an Stellen, wo wir desselben nicht sicher sind, ja sogar an solchen, wo kein Zweifel möglich ist, daß die Worte mehr oder weniger durch die Abschreiber entstellt worden sind. Weiter müssen wir wohl beachten, wie schon Sachau, Einleitung S. XLII richtig bemerkt, daß „viele Sätze ohne Zweifel schon Ibn Sa'd, seinen Zeitgenossen und Nachfolgern dieselben Schwierigkeiten bereiteten, wie uns". Tatsächlich aber können wir bisweilen mit unsern Hilfsmitteln das Verständnis fördern, wie manche von den Herausgebern emendierte und erklärte Stelle beweist.

Ich glaube mein Interesse an dieser Herausgabe und meine Dankbarkeit nicht besser äußern zu können als durch Mitteilung meiner bei der Lektüre gemachten Bemerkungen. Diese betreffen fast ohne Ausnahme den Inhalt der Überlieferungen, nicht die Namen, deren Feststellung den Herausgebern gewiß die größte Mühe gekostet hat. Ich fange also an mit dem **von Sachau edierten Band III, 1.**

Diesen hat der Großmufti von Ägypten, Shaikh Muhammed Abdou, in den Aushängebogen gelesen und mit verschiedenen Berichtigungen versehen, die in den Anmerkungen abgedruckt sind. Den meisten dieser Berichtigungen stimme ich bei. Ich erwähne sie nur, wenn ich etwas hinzuzusetzen habe oder nicht beistimmen kann.

Zu Sachau's lehrreicher Einleitung habe ich nur ein paar unbedeutende Bemerkungen. S. XI, Z. 2 ist nicht richtig. Die Worte Ali's (Tabari I, ٣٠٩٨, 15) bedeuten: „er hat ein unglückliches Temperament, ein übellaunisches Wesen" (s. das Gloss. Tab. sub خلق: ein paar Beispiele aus Ibn Sa'd: III, 2, ١٣١, 27, wo أحسن خلقك bedeutet „sei freundlich", ١٣٣, 19). Ich ziehe jedoch mit Sachau den Schluß, daß Abdallah ibn Omar von Kindheit an nicht

Ali's Freund gewesen war. Ob er wirklich dieses Temperament gehabt hat, ist fraglich. Sein Fehler, wenn es so genannt werden darf, war, daß er zu sanftmütig war. Dies rügte an ihm schon sein Vater, der ihm vorwarf, daß er nicht einmal den Mut habe, seine Frau zu entlassen. Es scheint, daß Omar an seiner Schwiegertochter Ṣafīǰā, Tochter des Abū 'Obaid, Schwester des später berüchtigten Mokhtār, ziemlich viel auszusetzen hatte; er prügelte sie manchmal höchst eigenhändig (VIII, ٢٤٨, 8). Abdallah weigerte sich später selbst Kandidat für das Chalifat zu werden, da er die Gewißheit nicht bekommen könne, daß er ohne Blut zu vergießen allgemein anerkannt werden würde (*Osd al-ghāba* III, ٢٢٩). Denn er war herzensgut und ließ sich oft sehenden Auges betrügen.

Merkwürdig, daß es noch nicht mit Sicherheit gelungen ist etwas näheres über Abdallah ibn Mohammed ibn 'Omāra al-Anṣāri festzustellen, der ein Buch über die Genealogie der Anṣār geschrieben hat, das eine der Hauptquellen Ibn Sa'd's gewesen ist. Sachau (Einleitung XXVII seq.) leitet seinen Stammbaum von 'Amr ibn Ḥazm, Horovitz (Vorw. V seqq.) von Khozaima ibn Thābit ab. In Dhahabi's *Mizān* habe ich vergeblich Bestätigung der einen oder der andern Ansicht gesucht. Dieser hat dagegen II, ٩٤: عبد الله ابن محمد بن عمارة بن القداح الانصارى مدنى اخبرى عن [ابن] ابى ذئب († 159) ونحوه مستور ما وثق ولا ضعف قل ما روى. Demnach kommt sein Name nur in wenig Isnaden vor, doch das Epitheton اخبرى läßt uns vermuten, daß er der Autor jenes Buches über die Genealogie der Anṣār ist. Samhūdi in seiner Geschichte von Medina zitiert mehr als einmal Ibn Ḥazm, wo er genealogische Fragen über die Anṣār bespricht (S. ٨٥ seqq.). Dies könnte für Sachau's Meinung sprechen; wahrscheinlicher ist aber, daß Abū Bekr ibn Muhammed ibn 'Amr ibn Ḥazm gemeint sei.

Was Sachau S. XXXIV über die Verbrüderung schreibt, ist richtig. Dieselbe ist aber durch die آية المواريث aufgehoben, die nach III, 2, ١., 1. Z., ١٣١, 3—5 nach der Schlacht bei Bedr offenbart wurde. Es ist mit diesem Verse Sura 33 vs. 6 gemeint, der Sura 8 vs. 73 aufhob. Z. 9 ist Ubaidallah ein Schreibfehler für Abū 'Ubaida.

Sachau hat den Text mit vielen Vokalen versehen und dadurch das Verständnis sehr erleichtert. Auch seine Anmerkungen sind viel ausführlicher und reicher an Erklärungen als die in den zwei andern Bänden. Dagegen hat er sich, was die Varianten betrifft, auf die einigermaßen wichtigen beschränkt. Letztere hat Brockelmann am fleissigsten verzeichnet. Dieser hat aber sehr wenig zur Erklärung gegeben und sein Text ist viel zu arm an Vokalen. Horovitz hält die Mitte zwischen beiden.

S. ٤, 10. ارقم und الارقم wechseln in allen Texten so miteinander ab, daß für die durchlaufende Berichtigung von Shaikh Abdou kein Grund ist. Ebensowenig für seine Berichtigung Z. 24 von معلما in معلما. Beide Formen sind richtig (vgl. Gloss. Tab.). Weitere Beispiele ١٤, 13, ٧٢, 6; III, 2, ٤٣, 8, ١.١, 19, ١١., 13.

S. ٧, 3. Vor ساءنى muß ولا ausgefallen sein.

S. ١٨, 11. بوذا شكنب l. بزرك اشكنب „Dickbauch“: s. diese Zeitschr. XXXVIII, S. 392, Z. 1.

S. ٢., 8. Sachau will in der Anm. البرنكان in البرتكان nach zwei oder drei HSS. verbessern; ich glaube mit Unrecht. برنكان ist eine andere Form des bekannten برّكان und kommt z. B. in der Geschichte Ruba's *Agh.* XVIII, ١٣٤, 19 = XXI, ٨٩, 14 seqq. (*Maʿāhid at-tanṣīṣ* ٨) vor. Nach Freytag soll es eine spanische Form *Barangane* geben, die aber von Dozy in seinem *Vêtements* und im *Gloss. des mots espagnols* etc. pag. 237 nicht erwähnt wird. Von einer Form برتكان habe ich nur ein Beispiel: Djāhiz, *Bayān*, I, ٩٧, Z. 4 a. f., wo aber برتكانى nach *Lisān* XII, ٢٨١ ein Schreibfehler ist für برنكانى.

S. ٢٤, 1 تسمى. Die HSS. empfehlen eher die Lesart von Tabari I, ٣٤٥٧, l. Z. تشفى, die durch das folgende وما يشفيك gesichert ist.

S. ٢٨, 20 النصف. Bei Tab. III, ٢٣.., 8 ist النَّصَف ediert, wie hier O vokalisiert. In der Tradition von Omar mit Zinbāʿ ibn Rauḥ kommt jedoch النصف in ähnlicher Bedeutung vor, s. *Nihāja* IV, ١٤٩, wo es durch الانتصاف erklärt wird. Im *Fāiq* I, 342 wird es durch النَّصَفَة kommentiert, zwischen den Zeilen findet sich überdies die Glosse اى الانتقام. Man kann es demnach durch „Recht, Gebühr“ übersetzen. Vgl. noch *Naqāiḍ*, ed. Bevan,[1]) ٩٧, 7 اذا لم يعطك النَّصَف خَصْمُك mit dem Komm. يقول اذا لم ينصفك خصمك.

S. ٣., l. Z. Die Worte وجعل له الجنة sind nicht klar. Eine Anspielung auf Zaid's Tod als Zeuge (٣١, 19) kann doch kaum

1) Noch nicht erschienen. Der Herausgeber hat mir das Privilegium gegeben, das Werk in den Aushängebogen zu lesen.

darin liegen; da würde es heißen وبشره بالجنة. In der Geschichte Omm Ayman's VIII, ۱۹۳, 26 wird diese wohl vom Propheten gepriesen als zu den اهل الجنة gehörend, allein auch das paßt hier kaum. Ich vermute in الجنة den Namen eines Gutes, das der Prophet ihm bei dieser Gelegenheit schenkte.

S. ۳۴, 10. Die Verbesserung رحال, die Shaikh Abdou vorschlägt, ist richtig, nicht aber جميع, das er für جمع setzen will. Im Gegenteil ist Z. 11 وجمع für وجميع zu lesen, wie aus ناحية erhellt.

S. ۳۹, 15. Es ist wahrscheinlich مصفرا zu lesen, nicht مصفرا, wie Shaikh Abdou will. Denn es bedeutet „gelb gefärbt" von صفر لحيته, das oft in diesen Beschreibungen vorkommt, wie auch, aber seltener, حمر لحيته (۱۳۴, 10).

S. ۴۰, 20. Ich halte Sachau's Erklärung von قدامهم für ganz richtig.

S. ۴۲, 3. Es ist hier, wie auch ۱۵, 28, ألا zu lesen, s. Gloss. Tab. CXV.

S. ۴۴, 26. Statt بالامور ist beidemal للامور „in Bezug auf" zu lesen. Vgl. Gloss. Tab. sub لِ. Ich möchte lieber mit O فعل وفاعل lesen.

S. ۴۵, 2 ist حُمْدان Druckfehler für حُمْران. — Z 17 l. فليفرغ. Vgl. übrigens Tab. I, ۲۹۵, 8 seq. und Anm. *k*.

S. ۴۶, 27 l. لا تقتلونى.

S. ۴۷, 2 l. أنشدكم, wie Sachau Z. 13 richtig verbessert hat. — Z. 15. وامرٍ ist wohl فى امرٍ zu lesen: „er beschwor mich betreffs einer Sache, die ich selbst gesehen hatte. Sollte ich darüber kein Zeugnis ablegen?"

S. ۴۹, 8. انّ معك فى الدار عصابةً مستنصرةً بنصر الله بأقلّ منهم لعثمان. Die Stelle wird nur verständlich, wenn man بنصرٍ لله liest (gegenüber لعثمان). Das ب in بأقلّ soll das Maß ausdrücken: „In deinem Hause sind Leute, verlangend zu helfen, weniger Gott als Othman." — Z. 9 ist فلاقاتلُ zu lesen.

S. ٥٠, 24. Der Satz ist verstümmelt und war es schon in der Tab. I, ٣٩٩, 6 seq. gebrauchten Handschrift. Daselbst ist das Fehlende aus Ibn Kathīr ausgefüllt. — Z. 25 ist علمتَ zu lesen und Z. 26 وما يقوم بدّى في القصاص statt وما يقوم بَدَنى بالقصاص: „mein Leib genügt nicht um talio zu verschaffen"; vgl. Tab. I, ٣٩٩٥ l. Z. لو اقدتُ لكلّ مَن اصبتُه بخطأ أتى على نفسى.

S. ٥١, 1 nach لعل النفس fehlt das Prädikat „sich beruhigen". Eine Aposiopesis ist hier kaum anzunehmen. — Z. 3 فقال بيما bedeutet nicht: „er sprach, mit seinem Bart in der Faust", sondern einfach: „hin und her bewegen, schütteln": s. Gloss. Tab. und vgl. ٥٩, 10, ٣٣٥ vorl. Z. seq., ٣٤٧, 4, VIII, ٧٣, 24. Bei Baihaqi ed. Schwally, ٦٤٢, vorl. Z. heißt es von einem Blinden فقال بيده عليهم وجسّهم „er bewegte seine Hand über sie und betastete sie". — Z. 6 ist vermutlich رأيته استعدى zu lesen, wie Tab. hat: „Ich sah ihn einen Mann zum Beistand rufen, um ihm zu helfen".

S. ٥٣, 24. Statt ببراديس ist بئر أريس zu lesen. Das in Cod. S in einer Glosse aus der *Nihāja* gegebene Zitat findet sich daselbst nicht mit denselben Worten. Othmān hatte hier ein Gut, das nach dem Brunnen genannt wurde; s. Samhūdi ٣٣٧, 5 seqq.

S. ٥٣, 1 und ٨٩, 16. Auch Samhūdi schreibt حَشّ mit Fath. Es ist also kein Grund mit Shaikh Abdou حُشّ zu sprechen, obgleich diese Aussprache auch richtig ist (wie z. B. Bibl. Geogr. VIII, ٣٩٣, 14).

S. ٥٥, 20. Statt اعرف منى ist اعرف شيء zu lesen (wie eigentlich A und S haben). Mit شيء bildet man einen absoluten Superlativ, s. Gloss. Tab. Ebenso ist III, 2, ٦٣, 1 nach den HSS. اكثر شيء سؤالا zu lesen und daher in Sachau's Einleitung S. IX, Z. 7 zu schreiben: „Die (Babylonier) sind die fragesüchtigsten Leute der Welt". Ein Beispiel noch unten ٣٣٥, 5.

S. ٥٩, 10. Was Shaikh Abdou vorschlägt, ist falsch. Der Text hat richtig nach O عَقَدَ عشرةً. Es ist die Erklärung von قال حذيفة هكذا: „Hodhaifa machte diese Bewegung — und er (Maimūn) machte mit der Hand einen Kreis — d. h. er zählte zehn".

S. ٥٧, 7. Man erwartet كتبكم — تجدوني. — Z. 18. Aus den handschriftlichen Zügen المرك oder المرل kann ohne Zweifel المبارك herausgelesen werden, dadurch kommen wir aber nicht viel weiter. Ich kenne auch خالد الربعي nicht. — Z. 22. Die Worte كان خلا sind nach Z. 23 hinter مسروق zu versetzen. Masrūq fragt 'Aïsha, warum sie nicht vor dem Morde Othmān's dessen Partei genommen hätte. Der Mord sei doch im Grunde ihr Werk, von ihr vorbereitet.

S. ٥٨, 20. Statt فلم تجد ist zu lesen فلم يجر, nämlich 'Ammār ibn Yāsir.

S. ٦٣, 9. الافلح ist Druckfehler für الاقلح.

S. ٦٥, 12 يسيرا. Vermutlich ist يَسِيرٌ zu lesen.

S. ٦٦, 16 l. شَمِر (wie richtig ٧٦, 20).

S. ٧١, 10 يَلَب. Im *Fāiq* II, 430 wird orthographisch richtiger يَلَبَّ geschrieben. Diese Worte im Redjezverse bei Ibn Hadjar II, ١٠.

S. ٧٣ l. Z. l. لِيَدْخُلْ oder mit *Agh.* لَيَدْخُلَنَّ „er wird in die Hölle kommen". Er kündigt ihm die Höllenstrafe an بشّره بالنار, wie ٧٧, 26, ١٩١, 5.

S. ٧٨, 6 l. ينتفض wie Tab. I, ٣١٨٨, 9. Er fing an zu zittern, daß die Waffen hin- und hergeschüttelt wurden.

S. ٧٩, 18 ist ein Beispiel dafür, daß سور bisweilen weiblich gebraucht wird. Lane hat aus Versehen *Ibn Jurmooz* statt *Jarīr*. — Z. 19 l. بكاء „was gibt das Beweinen eines der nicht hört?" — Z. 27 كنت. Der Übergang zur zweiten Person hier ist auffallend.

S. ٨٠, 1. أمّا ist wohl in إنّا zu verbessern.

S. ٨٢, 3. سبيب ist gewiß ein Fehler für سَيْبًا „Freigebigkeit", wie in der Anm. aus *Osd* zitiert ist. — Z. 12. Wahrscheinlich ist غَلُظَ ثوبُه zu verstehn; er war in grober Kleidung (opp. رقّ Z. 5, 6, ٨٩, 10), weil er in Armut lebte (حَرِجَ), so daß غلظ eher das متغيّر للحال umschreibt. — Z. 20 l. تَتَقَلَّبُ „fürwahr die Welt ist unstätig".

S. ٨٤, 10 l. رَبِيبَتَكَ „du bist nicht dankbar für meine Sorge für dich: das eine Mal bist du in Abessinien, das andere Mal in Yathrib“. Zu seiner Antwort أَفِرُّ بِدِينِي vgl. Gloss. Tab. sub فرّ.

S. ٨٩, 9 wahrscheinlich وهو فى بُرْدَةٍ مقتولٌ, vgl. Z. 11.

S. ٨٨, 10 وتركتُ. Die Richtigkeit der Stelle wird bestätigt durch Azraqi ٣٣٧, 4, 13. Er will sagen: „Ich habe (den Stein) geküßt und es (bei anderen Umgängen des Gedränges wegen) unterlassen“. Umgekehrt ebendas. ٣٣٦, 7 فمه تركه حتى استلمه.

S. ٩١, 3. Für قَرَبَ muß قَرَنَ verbessert werden: „Das womit dieser Ḥadīth verbunden war“.

S. ٩٤, 21. Statt وَلِيَ ist wohl وُلِّيَ zu lesen, denn er hatte den Auftrag noch nicht angenommen. Vgl. Z. 23. — Z. 23 lieber مَا ظَنُّ خَالِكَ بِاللهِ إِنْ (vgl. ٣٣٠, 8) „was denkt dein Onkel wohl von Gott, wenn er einen zum Chalifen ernennt, obschon er weiß daß er selbst besser ist als dieser“.

S. ٩٥, 13. Weder das فَيُقَبِّلُونَهُنَّ des Textes, noch فَيُقَبِّلُونَهُنَّ, das Shaikh Abdou vorschlägt, befriedigen, da يَنْزِلُ vorangeht und folgt. Die HSS. haben فيقبلوهن, und nach aller Wahrscheinlichkeit ist das و aus ن verdorben, so daß فيقبلن هُنَّ zu lesen ist, was zum folgenden هم وينزلن stimmt. Es ist dann wohl فَيَقْبَلْنَ zu sprechen nach *Lisān*: قَبِلْتُ الشيءَ وَدَبِرْتُهُ اذا استقبلتَه واستدبرتَه und *Asās*: وقَبِلَتِ الشِّعْبَةُ الوادى تَقْبَلُه, und zu übersetzen: „dann traten sie in die Kluft hinein“. Es ist nämlich الشعب statt الشعب zu lesen, was nicht nur aus dem folgenden فى اول الشعب erhellt, sondern auch VIII, ٥١, 9 steht. Brockelmann hat daselbst فيقبلونهن فى الشعب drucken lassen. Die HS. P hat فيقبلوهن الشعب, was der nach meiner Ansicht ursprünglichen Lesart näher steht. Die handschriftliche Überlieferung verbietet فَيَقْبَلْنَ هُنَّ zu lesen. — Z. 18. Für أُغْشِيَ ist أَغْشَى zu lesen. — Z. 26 ist تستمعين Druckfehler für تستعين.

S. ٩٩, 15. Zu اذهَبْ عنكَ, wie hier und ٢٨٩, 25 zu verbessern ist, vgl. Gloss. Tab. sub ذهب und عن. Im *Fāiq* II, 225 steht dafür خنيئا لكَ.

S. ٩٧, 16. Es ist vermutlich امرؤ خدنه zu lesen; was aber Shaikh Abdou mit seiner Verbesserung فليرتبي will, begreife ich nicht. Die HSS. scheinen فليربا zu haben, mit Ausnahme von S, welche فليرنى liest, wie *Osd* und Ibn Hadjar. Letztere Lesart weiß ich nicht zu erklären, außer durch die Annahme, daß man رِنَاء = رِنَاء sagte (wie رِنَا اليه = رِنَأَ اليه) „bewundernd angucken".

S. ١٠١, 18. بالحُصَى ist richtig (gegen Shaikh Abdou, der بالحَصَى vorschlägt). Er gebrauchte, um die *Tasbīḥāt* zu zählen, kleine Steinchen, statt eines Rosenkranzes, wie in der Inhaltsangabe S. LIV, Z. 1 angedeutet worden.

S. ١٠٢, 17. Es ist entweder mit Shaikh Abdou تَخَلَّفَ zu lesen für تَتَخَلَّفَ, oder تُخَلَّفَ, „daß du am Leben bleibst", oder „(von Gott) gespart wirst". Vgl. Z. 26 وعسى الله ان يَرْفَعَكَ. Es könnte auch تَخْلُفَ sein mit verschwiegenem Objekt im Sinne von *überleben*, vergl. die Worte Omar's كنتُ ارجو ان يَعِيشَ رسولُ الله حتى يَدْبُرَنَا, mit der Erklärung اى يَخْلُفَنا بعد موتنا يقال هو يَدْبُرُه ويَخْلُفُه ويَذْنُبُه (*Fāiq* I, 342 l. Z. seq.). Für تَخَلَّفَ spricht indessen Bokhāri I, ٣٣٦.

S. ١٠٣, 22. نكاً ist zwar Dialektform für نكى, allein es ist fraglich, ob Mohammed sie gebraucht hat. Wenn die HSS. فينكد haben, ist wahrscheinlich فيُنْكَى بكَ اقوامٌ zu lesen, wozu das folgende وينتفع بكَ آخرون auch besser stimmt.

S. ١٠٧, 13. Die Richtigkeit von سواد (wie Shaikh Abdou vorschlägt) wird bestätigt durch die Erklärung سِرّه und durch ١٠٩, 2. — Z. 14 l. وطُهُورِه, wie auch وتَعْلِيمِه als Genitiv zu fassen ist; vgl. Z. 22.

S. ١٠٩, 26. In اختار الصلاة عن الصوم ist عن wohl ein lapsus calami für على.

S. ١١١ l. Z. Es ist wohl لا يغادر شَعْرُه شعرةً zu lesen: „es ließ sein Haar kein einziges Härlein über die Ohren fallen“.

S. ١١٣, 20. Zu den richtigen Verbesserungen des Shaikh Abdou ist noch zu fügen إِنْ قُلْتُ ذاك „das sage ich nicht“.

S. ١١٨, 17. Die Aussprache البَحُوث im Text findet sich auch im *Fāiq* I, 124, wo diese Tradition, und ebenso bei Baidhāwi. Im *Lisān* wird sie vorgezogen.

S. ١١٨, 6. Nach meiner Ansicht bedeuten die Worte عليها من حالي „unter diesem meinem gegenwärtigen Zustand?“, d. h. da ich jetzt in solchem Wohlstand lebe und so vielleicht meinen Lohn schon weghabe.

S. ١٢٢, 22 ist vielleicht على in فيتحوَّل رسول الله على بعير ابى بكر ein Schreibfehler für الى.

S. ١٢٣, 13 l. حِبَّ „er war der Liebling des Gesandten Gottes“.

S. ١٢٦, 2. 3. Wenn die HSS. يُعْلَمُ haben, kann dies verteidigt werden. Sonst würde auch ich يَعْلَمُ vorziehen. — Z. 21. Mit صواحب يوسف meint der Prophet wohl „Lästermäuler“ (Qor. 12 vs. 30 seq.). Außer hier und ١٢٧, 6. 19 gebraucht er den Ausdruck noch VIII, ١٠٣, 20.

S. ١٢٧, 9. يهادَى wird bestätigt durch *Fāiq* II, 642, wo es erklärt wird mit اى يُمَشَّى بينهما مُعْتَمِدًا عليهما.

S. ١٢٨, 19 l. فَلأُبايِعْكَ. Im *Fāiq* II, 299 l. Z. لِأُبايِعَكَ.

S. ١٢٩ l. Z. seq. Vermutlich ist وصىّ رسول الله hier wie gewöhnlich Ali und ist nach رسول الله ein قال einzuschalten, so daß der Satz besagt: Da sagte Hoḏail: „Würde Abū Bekr das Emirat angenommen haben mit Zurücksetzung Ali's — (vgl. ١٥٠, 13 und Wright[3] II, 172 A) — wenn es nicht ein Testament des Propheten gegeben hätte)?“ Da sagte (Ibn abī Aufā): „Abū Bekr wäre froh gewesen, wenn er ein richtig gesiegeltes Schriftstück vom Gesandten Gottes vorgefunden hätte“.

S. ١٣٠ l. Z. Die Richtigkeit der Verbesserung تَغُرَّنى (Jussiv) wird durch ١٣١, 7 bewiesen.

S. ١٣٢, 1 شَعْر. Ein Zaun aus Ziegenhaar gemacht ist schwer-

lich anzunehmen. Vielleicht ist شُعَر zu lesen als Plural von شعراء „a certain tree — that puts forth strong twigs or branches“ (Lane). *Osd* III, ٢١٩ hat dieselbe Überlieferung, doch wie sonst ohne Vokale.

S. ١٣٤, 19 muß gelesen werden علمَت, نبدأَت und فذكرتُه. Subjekt ist ‘Aïsha.

S. ١٣٦, 10. استحلُه ist vermutlich aus استغلُه verdorben. Das Suffix bezieht sich auf مالى Z. 9.

S. ١٣٧, 6 فيها „dafür“. Man könnte auch يَفيها erwarten. — Z. 15 اوّل من جمع اللّوحَين. Die „zwei Tafeln“ bedeuten hier wohl den Qoran; vgl. *Osd* III, ٢٣٤ وهو اول من جمع القران. — L. Z. Statt او قال ist وقال zu lesen.

S. ١٣٨, 21. صَرام, wie der Text hat, und صِرام, das Shaikh Abdou will, sind beide gut, wie جَداد und جِداد.

S. ١٣٩, 2. Zu Sachau's Verbesserung واعزّه vgl. Gloss. Tab. sub نوس.

S. ١٤٠, 3 l. وارذّهن, s. Wright[3] II, 32. — Z. 14 seq. Ich schlage vor zu lesen: انّ الحَىّ هو احوجُ [الى ان] يصون نفسَه ويَصْنَعَها من الميّت „der Lebende hat mehr nötig sich selbst zu beschirmen und zu schmücken als der Tote“.

S. ١٤١, 22. وان (Wright[3] II, 17 AB) bedeutet, so wie على ذلك Z. 24: „trotzdem, dessen ungeachtet“. — Z. 27 l. لِلخِيرَة, wie Shaikh Abdou will, oder لِلخَيرَة.

S. ١٤٢, 14. فذُهِبَ به, wie der Text hat, ist richtig (nicht فذَهَبَ, wie Shaikh Abdou will), denn es bedeutet غُشِىَ عليه „er fiel in Ohnmacht“, wie aus فى غشيتى Z. 17 erhellt. Vgl. auch *Fāiq* I, 176 ثم ذَهَبَ بى النوم. — Z. 17. Statt ان اقبلت ist zu lesen ان أُقتُلتُ „wenn ich plötzlich gestorben wäre“.

S. ١٤٨, 27 und ٢٥١, 20. نُوّح, wie im Text, kann auch richtig sein.

S. ١٥٠, 27. قام ist wohl Schreibfehler für قال. — Z. 28 l. أَلَا (oben zu ٤٢, 3).

S. ١٥١, 12. Zu der Verbesserung من حيّ s. Wright[3] II, 138 B und Gloss. Tab. sub من.

S. ١٥٣, 26. المصلّبة schon im Gloss. Tab. erklärt. S. ١٥٥, 9 steht dafür مربّعة, vgl. Z. 19 جبينه — ربّع.

S. ١٥٥, 10 seq. Die Worte وقد غلبه الغشى sind hier an den unrichtigen Ort gesetzt; sie bilden eine Variante zu قد علاه الغشى. — Z. 17 l. فلم ننظر „wir hatten nicht auf ihn geachtet, indem wir auf den Propheten zueilten".

S. ١٥٧, 7. Nach ما لى ارادك scheint مهمومًا oder etwas ähnliches zu fehlen. — Z. 9 l. أَدْخِلِي علىّ قَوْمِى „laß meine Leute zu mir hereinkommen". — Z. 13. Es ist لَغَرِير zu lesen, wie O hat (nicht لعزيز, wie Shaikh Abdou will): „der täuscht sich in Gott", im Sinne des Qoranischen ما غرّك بربّك.

S. ١٦١, 14. Was دَجّ hier bedeutet, ist nicht klar. Man erwartet: „er ist verschwunden". Vielleicht دَرَج?

S. ١٦٧, 8 ist nur حَتّى richtig.

S. ١٦٨, 10. فيركزوها des Textes ist richtig. Es hängt nicht von حتى ab, wie Shaikh Abdou meint, sondern ist die Fortsetzung von يمشى Z. 8, wie Z. 12.

S. ١٦٩ l. Z. Dhahabi im *Mizān* II, ٦٧٩ hat عن (sic) ابن مواهن لعب لا يعرف عنه عبد الرحمن بن ميسرة.

S. ١٧٢, 1 العَبير l. العَسير (Jāqūt III, ٦٨٠, 10). Samhūdi ٣٣٥ hat عسيرة, was besser zu اليَسيرة stimmt, wie Z. 2 (und ١٧١, 27) zu lesen ist. Belādh. ٤٠, 6 ist die Rede von einem Brunnen in Mekka. Die ehemalige Landberg'sche HS. hat daselbst اليَسيرة mit صح. (Mit العشيرة bei Jāq. hat es nichts zu tun.) — Z. 7 يَحْضُر. Die Verbesserung Shaikh Abdou's يَحْضُرُه المَلَك, wohl unter Vergleichung von Z. 21 (s. auch VIII, ٩٣, 3), ist nicht nötig. „Der eben Gestorbene ist selbst gegenwärtig und sagt Amen zu dem, was seine Familie (اهله) über ihn sagt. Der Blick des Sterbenden

richtet sich nach oben, um der aufsteigenden Seele zu folgen" (vgl. Z. 25). Vgl. auch Wellhausen, Reste², S. 186. — Z. 9 l. فاظَنّ wie richtig ٣٩٣, 12; vgl. Gloss. Belādh.

S. ١٧٣, 16 seq. Solch eine Stiftung (١٥٤, 6) nennt auch Shāfi'i صَدَقَة, s. Kern in Mitt. des Seminars f. or. Spr. VII, 55. — L. Z. فتعلّق عليه ابو جعفر بذلك „er fand hierin gegen ihn eine Veranlassung"; vgl. Gloss. Tab.

S. ١٧٤, 11 seq. اصحاب الشَّطَوىّ والعَدَنىّ sind die Verkäufer der kostbaren Stoffe, die so heißen; s. das Gloss. Geogr.

S. ١٧٥, 7 l. عَنْكَثَة nach Ibn Hishām ٨٨١, 1 und vgl. Nawawi ٧٨٥, 4, Ibn Dor. ٧١, 3 a f.

S. ١٧٩, 26 ist عِكَّب Druckfehler für عِكَبّ.

S. ١٨١, 16 مقتول: man muß وهو ergänzen. S. die Add. et Em. zu Tab. II, ٣٤٣, 4.

S. ١٨٢, 22 lieber فأَبَى zu sprechen.

S. ١٨٣, 18 entweder (mit Shaikh Abdou) لَتُرْعَدُ zu lesen, oder لَتَرْعَدُ.

S. ١٨٤, 4. Für die Lesung اتقاعن (s. die Anm.) spricht Tab. I, ٣٣١٩, 11.

S. ١٨٥, 1 sprich وقد قُتِلَ اصحابُ علىّ. Die Syrer hatten jenen Tag die Oberhand; vgl. Tab. I, ٣٣٢., 1 seq. — Z. 9 أَصِلُ. Ich glaube die Lesart اضلّ, die auch Tab. III, ٢٣١٩, 13 hat, vorziehen zu müssen, wegen des folgenden وقد بانت لى الضلالة (Z. 15): „ich werde nie den richtigen Weg verfehlen (wenn ich mich vom Kampf enthalte), bis 'Ammār fällt und ich sehe, wer ihn getötet, denn ich habe den Gesandten Gottes sagen hören: „Die ungerechte Partei wird ihn töten". Als nun 'Ammār getötet ward, sagte Khozaima: „Jetzt ist es mir klar, auf welcher Seite der Irrtum ist". — Z. 15 l. تختصمان, vgl. Z. 17 und ١٨١, 4.

S. ١٨٩, 1. Die Lesart der HSS. فقال ist richtig, es ist aber الآذِنُ = للحاجب „der Türwächter" zu lesen. — Z. 9 l. فالْتَفَتَ

mit O(S), oder فتلفّتَ mit GA: „Fürwahr dieser Langbart — er meinte Othmān und sah sich um — wenn ich nur Helfer hätte, so würde ich ihn mit den Füßen treten, bis ich ihn getötet".

S. ١٨٧, 14 مازندر: vgl. das Gloss. Tab.

S. ١٩٩, 10 richtig ابيتم sc. الّا ذلك „wenn ihr durchaus darauf besteht".

S. ١٩٤, 16. Jāqūt schreibt zwar اصدء vor, und so hat Wüstenfeld auch bei Bekri ediert, allein Samhūdi hat richtig كحصد, wie Shaikh Abdou verbessert. — Z. 26 أُبِرْ, wie im Text, und أَبَرْ, wie Shaikh Abdou will, sind beide richtig. S. Gloss. Tab.

S. ١٩٩, 6 verbessert Shaikh Abdou richtig وصاحب موسى, denn es ist الشرابىّ Qor. 12 vs. 45, 46.

S. ١٩٨, 14. Die Verbesserung des Shaikh Abdou ist unnötig; s. Wright[3] II, 252 C.

S. ٢٠٠, 17. تعذيرهم bedeutet „langsam essen" aus Widerwillen wie hier, oder aus Höflichkeit, wie in der folgenden Tradition (*Fāiq* II, 121): اذا وُضعت المائدة فليأكل الرجلُ مما يليه ولا يَرفع يدَه وان شَبِعَ ويُعَذِّر فان ذلك يُخَجِّلُ جليسَه اى فليُقَصِّرْ فى الاكل وهو يُرى صاحبَه انه مُجتهِدٌ. Vgl. *Nihāja* III, ٦٠. — Z. 24. Es ist vielleicht يُعَشَّى ولا يؤكل zu lesen: „Deine Speise wird nicht (von Andern) zum Abendbrot genossen noch gegessen".

S. ٢٠١, 2. Es ist vermutlich تجفينكم zu lesen, d. h. اطعامهم فى الجفان. *Fāiq* I, 184 انكسرت قَلُوصٌ من ابل الصدقة فجفّنيه اى اَطْعِمِيها فى الجِفان وانشد ابن الاعرابىّ

يا رُبَّ شيخٍ فيهم عِنّينِ عن الطعام وعن التَجْفينِ

(Im *Lisān* wird dieser Vers anders gedeutet.) Vgl. *Agh.* XIV, ٣١, 9 فقدم على عمر رضه وهو يغدّى الناس وقد جفن لعشرة عشرة. Die Bedeutung der Stelle bei Ibn Sa'd ist: Sie sollen den Leuten mit ihren Familien in ihren Häusern zu essen geben, nicht ihnen eine Schüssel vorsetzen, was nur Unzufriedenheit verursacht. — Z. 18 l. إِنْ كنتُ لَأَحْسَبُ انّ [ذلك] فيك.

S. ٢٠٣, 6 ist für رجلا vermutlich رجلا zu lesen.

S. ٢٠٥, 12 بُرَيْدًا l. بَرِيدًا. *Fāiq* II, 260 seq. قَدِمَ رجل من بعض الفُرُوج. — Z. 16. Im *Fāiq* ist auch النِّجار, was nach den HSS. herzustellen ist.

S. ٢٠٦, 23 l. في حجته.

S. ٢٠٨, 10 l. فجثا, wie richtig im *Fāiq* II, 547, wo dann auch فَجَثَوْتُ für فَجَثَيتُ. Man kann doch schwerlich حتا hier fassen wie ٢١٨, 16, ٢١٩, 26. — Z. 11 l. نقصان. Im *Fāiq* ist auch نَشْنَشَة mit der Anmerkung هٰكذا جاء في الحديث مع التفسير, nämlich يعني حَجَرًا من جَبَل.

S. ٢١٠, 26 فيُقَبِّضَنَ. Ich begreife nicht, was Shaikh Abdou mit seiner Verbesserung فَيَقْبِضَنَ will. Nur die Lesart des Textes ist richtig: „Und dann reichten sie mir manchmal eine Handvoll Rosinen".

S. ٢١١, 13 l. فَاقْتَصِّ (Imperativ).

S. ٢١٣, 20 l. mit G und Tab. I, ٣٠٥١, 4 قال أَوْخَليفة, denn sonst hat وذاك Z. 21 keinen Sinn. — Z. 25 l. ولا نرجو ما نرجو, wie richtig Tab. Z. 10.

S. ٢١٤, 10. بابا ist richtig wie Belādh. ٤٥١, 15. Es bedeutet wie oft *Klasse*. Die von Shaikh Abdou vorgeschlagene Änderung in بِبَّانًا ist durchaus unnötig. — Z. 14 seq. Belādh. hat الْفًا und وألف (grammatisch korrekt), doch wird der Nomin. hier wohl ursprünglicher sein wie ٢١٨, 26. — Z. 15. Belādh. يخلّفه und, vielleicht besser, ونعله. — Z. 22 ist wohl nach Bel. zu lesen بقدر ما يُصْلِحُه.

S. ٢١٥, 1 حذّه, so auch Bel. ٤٥٢. Es ist aber حَذَّه zu lesen.

S. ٢١٧, 11. Nicht nur Z. 15 (wie Shaikh Abdou vorschlägt), sondern auch hier ist على الفِطام zu lesen.

S. ٢١٨, 11 l. أَبسحيم رِقّ: „Ist Soḥaim ganz oder zum Teil Sklave?" Eigentlich: „Haftet ihm Sklaverei an?" Diese Frage richtet

Omar an den Mann, der ihn gebeten hatte, ihm mit seinem Knappen ein Reittier zu geben. Vgl. Z. 4, wo Omar seinen Zweifel, ob er einem Sklaven aus dem Fiskus eine Spende geben dürfe, beschwichtigt. — Z. 25. التبر ist vermutlich ein alter Schreibfehler für التبن. Vgl. *Faiq* I. 215 (Var. للحتى) منثور نثر الحتا mit der Erklärung هو دقاق التبن.

S. ٣٢., 11. Shaikh Abdou will يسألني lesen, es ist aber ليسألني zu sprechen.

S. ٣٢٣, 12. ستة عشر muß ein alter Schreibfehler für خمسة عشر sein, denn 12 × 15 ist 180.

S. ٣٣٣, 2. Von صبّح im kausativen Sinne habe ich nur ein Beispiel verzeichnet: *Agh.* I. ١٤٣, 5 v. u. ان احببتم ان ندعو بصبيّ لنا فنصيحه ونعرك اذنه, wo „daß wir ihn schreien lassen" im Scherz für „singen lassen" gebraucht wird. Es kann übrigens bei Ibn Sa'd auch mit den HSS. صيّحني gelesen werden, mit Ergänzung von بيد. — Z. 4 أرى l. إذا.

S. ٣٣٤, 10 l. ويجملون.

S. ٣٣٥, 5. من الغور ist eine alte Glosse; vgl. ٣٣٩, 10 seq. — Z. 19. الانقاب sind nicht „die Straßen von Medina", sondern „die Zugänge zu der Stadt durch die Bergpässe", wie deutlich aus Tab. I, ١٨٧٤, 2, 9, III, ٢٠١, 7 seq. (s. das Gloss.) erhellt und auch in der *Nihāja* erklärt wird. — Z. 24. Ich sehe keinen Grund mit Shaikh Abdou hier und ٣٣٩, 9 يحيا in يُحْيَى zu ändern. Die Richtigkeit von يحيا erhellt aus ٣٣٩, 4: „bis die Leute wieder aufleben (يحيا), sobald sie wieder Futter finden". Selbstverständlich kann die Tradition ebensowohl „bis die Leute wieder aufleben" lauten, als „bis die Leute wieder Futter finden", wie ٣٣٩, 6.

S. ٣٣٩, 25. Nach Ibn Hadjar III, ١٥., 3 v. u. seq. hat Omar die Mutter seines Sohnes Obaidallah im J. 7 verstoßen, die er schon vor seiner Bekehrung geheiratet hatte (Tab. I, ٢٠٣٣, 15). Jedenfalls war Obaidallah im J. 18, von dem hier die Rede ist, noch jung und ist es unwahrscheinlich, daß er von seinem Sohne ein

Lamm kaufte. Auch kommt es mir nicht glaubhaft vor, daß er zu seiner Verteidigung angeführt haben sollte, „daß er Verlangen hatte nach Fleisch", was eben die Beschuldigung war. Ich wage deswegen die Vermutung, daß der Text nicht ganz in Ordnung und zu lesen sei: انما كنتُ لابنتى اشتريتُها فقرمتْ الى اللحم „Ich hatte das Lamm für meine Tochter gekauft, die sich nach Fleischgenuß sehnte".

S. ٢٣٩, 9. Der Name der Speise الكركور findet sich in keinem mir zugänglichen Lexikon. Ich hatte das Wort aus Ibn Sa'd, cod. Goth. 410 f. 51 v. verzeichnet, wo es durch المثلثة erklärt wird. Die einzige der Bedeutungen des letzteren Wortes, die hier einigermaßen paßt, ist: „Plat composé de riz, de lentilles et de froment", die Dozy aus Payne Smith 1174 gibt. Der *Korkūr* ist eine Winterspeise, denn ein Dichter beschuldigt seine Frau, daß sie eine schlechte Haushälterin sei: „Sie kühlt das Wasser (für die Weinmischung bestimmt, ماء السُّعُن) zur Zeit des kalten Ostwindes und bereitet den *Korkūr* im heißen Sommermonat" (Djāhiz, *Bayān*, II, ١٣, 2). Derselbe Vers findet sich *Lisān* VII, ٣٧, 1 (dem عِرْكة الاسدى zugeschrieben) mit der Variante: „Sie gibt uns den *Korkūr* zu trinken". Vielleicht darf man daraus schließen, daß es eine Art Suppe war.

S. ٢٣١, 11. على رِجْلِى, wie Shaikh Abdou richtig verbessert, bedeutet على عَهْدِى „zu meiner Zeit". In einer Tradition des Ibn al-Musaijab findet man die Worte: وانّى لا أعْلَمُ نبيًّا هلك على رِجْله من الجبابرة ما هلك على رِجْل موسى, mit der Erklärung (*Fāiq* I, 426): اى على عَهْده ووقتِ قِيامه فوُضِعَت الرِّجْل التى هى آلة القيام موضِعَه.

S. ٢٣٤, 13. Ich glaube, daß hier (wie auch ٢٣٧, 8, ٢٣٨, 19) falsch قَطَرِيًّا ediert ist, wie Shaikh Abdou zu ١٩, 27 vorschlägt. Daselbst ist (wie auch ١٨, 4, 8) nach TA قِطْرِيّان vokalisiert. Diese letzte Aussprache steht fest, s. das Gloss. Tab. Der Ursprung des Namens ist unbekannt. Man hat die Konjektur gemacht, die Stoffe hätten den Namen nach der ostarabischen Stadt قَطَر, mußte dann

aber (ohne irgend einen Grund) annehmen, daß man قَطَرِىّ zuerst zu قَطَرِىّ abgekürzt und dann wegen des folgenden *i* قِطَرِىّ gesprochen hätte (*Lisān* VI, ٤١٧, 3 v. u.).

S. ٢٣٨, 22 ist vermutlich zu sprechen هلمّ الىّ قميصى „bring es zu mir“.

S. ٢٣٩, 27. فيهم ist wohl فيمن لا يخاف لومة لائم.

S. ٢٤١, 22. Im *Fāiq* I, 614 seq. wird auch لِهْب geschrieben. Die Vokale zu لَهَب bei Ibn Doraid ٢٨٨ sind nicht nach der HS., sondern vom Herausgeber „hinzugefügt“ (Vorwort S. IV). Die HS. hat bloß لهب.

S. ٢٤٢, 6 ان تهلكوا عن: Die Präposition عن hat hier gewiß den Sinn „infolge von“, Wright[3] II, 142 *e*. Die von Shaikh Abdou vorgeschlagene Berichtigung ist demnach zu verwerfen.

S. ٢٤٩, 5. Die Verbesserung des Shaikh Abdou يقاتَل ist richtig; es ist aber kein Grund vorhanden um مَنْ وراءهم in مِن ورائه zu ändern, obgleich dies auch richtig sein kann, s. Bokhāri I, ٣٥١, 5 v. u. — Z. 19 الجَدّ. Sachau verweist mit Recht auf ٢٤٧, 16 فريضة الجدّ und ٢٤٨, 14 الكلالة. Vgl. noch ٢٥٩, 7, 8, wo الجَدّ als Variante zu الكلالة steht.

S. ٢٤٨, 11. Über die Bedeutung von طليق hier und VIII, ١٠٩, 13, ٣١١, 9 s. das Gloss. Tab.

S. ٢٤٩, 14. Zu قُبَيْلَ ان يَنْزِلَ به ist الموت zu ergänzen, wie auch ٢٧٧, 21 ولقد نَزَلَ به, oder es ist يُنْزَلَ und نُزِلَ zu lesen. Es ist also = قُبَيْلَ ان يموتَ ٢٦٥, 3. Vgl. z. B. Abū Ishāq as-Shīrāzi ٤٥, 16: وان رآه منزولًا به und حُضِر (احتُضِر). — Z. 18 لعبد الرحمن, s. Wright[3] II, 151 D.

S. ٢٥٠, 1. Haben die HSS. مَشْوَرَة, nicht مَشُورة? — Z. 6 لسَبى, wie im Text, und لسَبِىّ, wie Shaikh Abdou vorschlägt, sind beide richtig. Ersteres auch ٢٥٨, 23.

S. ٢٥١, 10. Für شَبِهَ hat Dozy keine andere Autorität als Bocthor, was nicht zureicht. L. فشُبِّهَ „sie war gleich geworden“,

wie ٢٥٤, 24 يمشى دلا للدم. — Z. 13 يَصلُدُ wird im *Fāiq* II, 35 durch يبرق „glänzen“ erklärt; vgl. ٢٥٧, 18 بياضه. — Z. 21. Die Worte وذلك قد اجترم ذلك bedeuten: „und er (Omar) hatte daraus dies erschlossen“ (= اقتضى), denn der Prophet hatte mit هؤلاء Ungläubige gemeint; vgl. ٢٦٣, 22.

S. ٢٥٢, 6. غَورا muß hier wohl bedeuten: „ein tieferes Eindringen in seine Kunst“.

S. ٢٥٣, 21 seq. Der Ausdruck بعمر „inklusive Omar“ ist beachtenswert.

S. ٢٥٤, 17 فقال الصلاة يا امير المومنين الخ. Das Subjekt von فقال kann nicht Omar, sondern muß einer der Anwesenden sein; Z. 22 wird dafür فقيل, ٢٥٥, 12 وقالوا gesetzt. Man schreckt den Chalifen aus dem Schlafe durch die Mitteilung, daß es Betstunde sei. Er erwacht und spricht الصلاةَ ها الله اذا „also bei Gott zum Gebet“ (s. Gloss. Tab. sub ها).

S. ٢٥٦, 7. In غُلِبتُ ان على ist على wahrscheinlich Schreibfehler für الى.

S. ٢٥٨, 20. للملح ist gewiß richtiger als للصلح, wie Tab. I, ٢٧٩٧, 13 steht. Es ist daselbst Z. 14 فصلّب herzustellen, wie oft ف die Apodosis nach لمّا einführt. Ich habe صلّب bei Tab. im Glossar erklärt nach *Fāiq* II, 35, und die dort gegebene Bedeutung hat das Verbum oben ١٥٤, 26, doch nach dem Texte Ibn Sa'd's muß es hier (Z. 22) wohl bedeuten: „er machte das Zeichen des Kreuzes“.

S. ٢٥٩, 21 l. الحَرِب.

S. ٢٦٠, 18 l. نُؤَدِّيَها — حتى نستقرضها. Omar schuldete der Staatskasse das Geld (Z. 15). Abdarrahmān schlägt vor, daß die Freunde die Schuld übernehmen. Omar will das nicht, aus Furcht, daß sie ihm das Geld später schenken. — Z. 19. Zu فتَعزُونى steht S. 53: „Lies mit Cheikh Abdou فتَعزُّونى“. Was haben die HSS.? Denn فتَعزُّونى kann auch richtig sein.

S. ٢٦٣, 6. Ich möchte unbedingt تَمقُتُه lesen.

S. ٢٦٤, 3. Zu أَبَرُّهم heißt es S. 53: „Lies mit Cheikh Abdou أُبْرِمُهم“. Es ist vielmehr أُأَثِّرُهم oder أُوثِرُهم zu lesen: „ich werde ihnen Niemand folgen lassen“.

S. ٢٧١, 5 l. وأَنّى; vgl. Gloss. Ibn al-Faqīh sub سرّ. — Z. 11. Es ist nicht überflüssig hier den ganzen Passus aus *Fāiq* II, 265 seq. zu geben: حذيفة ما بينكم وبين أَنْ يُرْسَل عليكم الشرُّ فراسِخَ الّا مَوتُ رجُلٍ فلَوْ قد مات صُبَّ عليكم الشرُّ فراسِخَ [فراسخ نصب على المصدر اى ارسالا ممتدّا marg.]، كلُّ ما تطاوَلَ وامتَدَّ بلا فُرْجَةٍ فيه فهو فَرْسَخٌ ومنه انتَظَرْتُك فَرْسَخًا من النهار اى طويلًا وفَرْسَخَتْ عنه الحُمَّى تباعَدَتْ وحَكَى النَضْرُ عن بعض الأَعْراب أَغْضَنَتِ السماءُ علينا ايّامًا بعَيْنٍ فيها فَرْسَخٌ اى بمَطَرٍ دائمٍ فيه امتِدادٌ وتطاوُلٌ من غير فُرْجَةٍ واقْلاعٍ ومنه الفَرْسَخُ وعن ابى سعيد الضَريرِ الفراسِخُ بَرازِخُ بين سُكُونٍ وفِتْنَةٍ وكلُّ فِتْنَةٍ بين سُكُونٍ وتَحَرُّكٍ فهى فَرْسَخٌ اراد بالرجل عمرَ بن الخطّاب رضه. Das Wort فراسخ „meilenweit“ gehört nach dem Text des Ibn Sa'd zu يحبس, nach dem des *Fāiq* zu يُرْسَل und صُبَّ. Ersteren müssen wir übersetzen: „Nicht hält das Unglück meilenweit von euch, wenn nicht ein einem einzelnen Manne bevorstehender Tod“, d. h. das Nochausbleiben dieses Todes. Diese Fassung der Tradition dünkt mir einfacher und ursprünglicher als die andere, nach welcher das Unglück meilenweit auf die Menschen niederkommen wird, sobald Omar gestorben ist. Im Text ist Z. 12 مَوْتَةٌ zu lesen, s. das Gloss. Geogr., Tab. I, ١٨١٩, 7 seq., Bokhāri I, ٣١٤, 8.

S. ٢٧٤, 25 فى نحر العدوّ, s. das Gloss. Geogr.

S. ٢٨٧, 7 ist فمَنْ بَعْدَكَ zu lesen, d. h. „du bist die höchste Autorität“; vgl. Gloss. Tab. sub بعد.

S. ٢٨٨, 5. Für مَجْفَرٌ l. مُجْفِرٌ, wie *Fāiq* I, 182 geschrieben steht mit dem Kommentar اى قاطعٌ للشَهْوَة. Daher die Randnote zu *Lisān* V, ٢١٤ بصيغة اسم الفاعل من اجفر. — Z. 6 ist المُجْفِرُ

intransitive gebraucht. Die daselbst gegebene Erklärung scheint verstümmelt zu sein.

S. ٣٠١, 6 seqq. Ich hatte in meinem Lexikon nach dieser Stelle ذو كَوْن verzeichnet mit der Bedeutung „wohlhabend“ und fand die Bestätigung *Fāiq* II, 622 (zu الحَوْر بعد الكَوْن): والكون الحصول على حالة جميلة يريد التراجع بعد الاقبال. Ich glaube aber jetzt, daß es hier einfach „Wesen“ bedeutet. Ich bin mit Sachau darin einverstanden, daß Ibn Hadjar Unrecht hat, die Stelle auf die Belagerung von Damaskus zu beziehen, kann aber der Erklärung von حَصَر durch „Geiz“ nicht beistimmen. Dessen wurde Abū ʿObaida niemals beschuldigt, vgl. ٣٠٠ l. Z. seq. Das Wort muß wohl „Schwierigkeit, Bedrängnis“ übersetzt werden. Ibn Hadjar sagt aber bestimmt, daß man Abū ʿObaida der Schwäche beschuldigte (استعجز). Daher ist Z. 8 gewiß المُعْجِزَة zu sprechen Ich übersetze demnach die ganze Stelle so: Moʿādh ibn Djabal hörte einen Mann sagen: „Wenn Khālid ibn al-Walīd da wäre, so wäre kein Mensch in Not“. Er sagte das, als Abū ʿObaida sich in Schwierigkeit befand. Da sagte Moʿādh: „Eben zu Abū ʿObaida ist die Machtlosigkeit gezwungen zu gehen“ (um überwunden zu werden).

S. ٣٠٤, 13 فحملنا. Die Präposition على ist, wie oft vor أن (Wright[3] II, 193 C), ausgelassen. Man muß also übersetzen: „Wir fassen dies so, daß Abū ʿAmr eigentlich al-Hārith hieß“.

---

## Zu Band III, 2, ed. Horovitz.

S. ٣, 12 l. لجريئة. Umgekehrt findet man in diesem Teile einigemal امرىء القيس für امرئ القيس, هانىء statt هانئ. — Z. 16. In der Anm. ungenau: „Ṭab. I, 1478 hat ورُمى برجل“. Tab. ١٣٧٧, 5 und ١٣٧٩, 1 hat فرُمى سعد بسهم. Der Gebrauch des Imperfekts statt des Perfekts als historisches Präsens ist nicht selten.

S. ٢, 7. النكاية ist in der Anm. richtig erklärt, paßt hier aber nicht im Munde des Bittenden. Es ist das النكاية der HSS. beizubehalten: „Wir sind deine Bundesgenossen und tapfere Leute“.

S. ٧, 5 sprich يَنْفَحُ (nicht يُنْفَحُ wie in der Anm.).

S. ٩, 11 ist vielleicht herzustellen: سَدَّ به مَسَدًّا إبالةً ومَجْدًا.

— Z. 26. من اثر البول begreife ich nicht. Es ist wohl أُسَر zu lesen.

S. ١., 14 قَتَرة. Die Lesart ist ganz unsicher, doch wird es immer noch vorsichtiger sein قَتَرة zu schreiben, da dieses wenigstens in den Lexicis verzeichnet und durch كُثْبة من بعر او حصًى erklärt ist. Azhari hielt dies aber für eine Verschreibung von قُمَزة (*Lisān* VI, ٣٨٠).

S. ١٩, 11 richtig عشرة, obgleich die HSS. hier عشر haben (vgl. ٢٢, 10, 12, ٢٥, 16, ٤٩, 22). — Z. 25 l. أُحُدًا. Er muß zum Ohod gehen und das Schwert an dem Stein zerschlagen; vgl. ٢., 10, 12, Tab. I, ١٨٢., 3.

S. ٢.. 6 sprich علىّ (*Osd* IV, ٣٣١ ist zu lesen لا يشتمل علىّ شيء من امصارهم): „Ich habe keine Lust in einer ihrer Städte zu weilen". — Wozu gehört die Variante Z. 2 يسبّح? Vielleicht zu شبيخ Z. 4?

S. ٣١, 25. Die Glosse يعنى من الاوس ist an verkehrter Stelle eingeschaltet; sie muß nach من انفسهم stehen.

S. ٣٢. 4 seq. لو انفلقت عنى رَوْثة „Wäre ich auch aus einem Köthel hervorgekommen, so würde ich mich doch zu den Aus rechnen."

S. ٣٤, 12 l. غُمَيْنة, s. das Gloss. Tab. — Z. 13. عُقُولًا hatte ich aus dieser Stelle notiert als seltene Pluralform von عِقَال *Steuer*, für عُقُل. (Vgl. Gloss. Fragm. sub فصل, Gloss. Moslim sub طُرق, Dozy sub شرع.)

S. ٣٦, 13 seq. l. العبدُ und والرجلُ (Wright[3] I, 97). — Z. 20 l. فذكرًا. Vgl. Tab. I, ١٨٢, 7, ١٨٩, 10, wo عاصم بن عدىّ (Ma'n und 'Āṣim waren Brüder). — Z. 22 l. لا عليكم أَنْ; vgl. Gloss. Tab. sub على. Ebenso muß ٣٥, 19 verbessert werden.

S. ٤.. 2 سُبُل? Wahrscheinlich liegt ein Wortspiel vor und ist سَبَل zu lesen: „denn dies erleichtert". Vgl. Tab. III, ٣٣٩, 1, wo keine Vokale.

S. ٤٢. 14 l. وقُتل عدوُّ الله. Nicht der in den letzten Zügen

liegende Abū ʿAqīl tötete Mosailima. Daß dieser getötet war, wurde ihm aber noch vor seinem Tode berichtet, Z. 17.

S. ٤٥, 17 sprich وِلَادَة ولا im Anschluß an ابنا Z. 16: „noch weiblichen Abkömmling". Vgl. unten ١٣٠, 23 ولادات بناته und das Gloss. Tab.

S. ٥٣, 7 l. وكانا يَتِيمَيْنِ لأَبِى امامة = فى حَجْر ابى امامة: vgl. Belādh. ٩, 5 (wo عائذ zu lesen) und unten ١٣٩, 27 seq.

S. ٩١, 6 فَأَحْمِنا l. mit G فَأَجِمَّنا „laß uns in Ruhe". — Z. 15 سَتَرَ l. سُتِرَ, wie O hat, nämlich durch Gott.

S. ٩٢, 1 l. اكثر شىء, s. zu III, 1, ٥٥, 20. — Z. 14 فيما رايت „gemäß dem, daß ich sehe (finde), daß die Familie Obaiy's und verschiedene unserer Leute sagen". Ibn Hadjar I, ٣١, 8 ورايت آل ابى واصحابنا يقولون.

S. ٩٥, 25. يُصِبْكَ, wie in B, ist vielleicht besser, so daß in هكذا ein Imperativ steckt.

S. ٩٧, 23 l. مَهَامِهٍ, poetisch statt مَهَامِهَ.

S. ٧٢, 21 ملتحفا. Es gibt zwei ganz verschiedene Überlieferungen über die Veranlassung zu der folgenden Geschichte, erstens daß, als Mohammed vor der Schlacht bei Bedr die Kämpfer richten wollte, Sawād aus dem Gliede hervorragte (مستنتل من الصفّ) Ibn Hishām ٤٤٤, 5, zweitens daß er viel Khalūq-Parfum gebrauchte und deshalb zwei oder dreimal vom Propheten eine Rüge bekommen hatte, bis dieser ihm dann zuletzt einen Stoß versetzte, *Osd* II, ٣٧٤, Ibn Hadjar I, ٢٩٨ (wo l. Z. falsch الخلوف). Zu der ersten paßt ملتحف gar nicht, auch nicht ملتحق „nachkommend", das eine leichte Änderung wäre, doch gerade das Gegenteil von مستنتل besagt. Auch wäre hier ورس ورس ganz unerklärlich. Zu der anderen würde ملتحفا passen, wenn man annehmen dürfte, daß der *lihāf* (*milhafa*) ein Luxuskleid war. Sonst möchte man متخلّقا „mit *Khalūq* parfümiert" lesen. Aus خط خط weiß ich nichts zu machen. Es wird wohl mit O(S) حط حط zu lesen und حُطْ حُطْ zu sprechen sein: „Nimm dich in Acht"! *Wars* deutet auf den *Khalūq*, wovon es ein Ingredienz ist. — Z. 22 ist mit S فمار

zu lesen — man sagt مار السنان فى المطعون — und فأثّر zu sprechen. Der Stoß verletzte ihn, خدشه wie im *Osd.*

S. ١١, 20 sprich وَضَرٌ. Mit صُفْرَة ist hier Safran oder *Khalūq* gemeint (*Fāiq* II, 617). — Z. 22 l. أَوْلَمَ „bereite ein Gastmahl“. Eine Heirat ohne وليمة ist nicht gehörig.

S. ١١, 8 l. كَظَمَةً „ein Bewässerungskanal“ (vgl. Gloss. Belādh. S. 15). Unten ١٠٩, 17 heißt es القناة, Z. 20 العين.

S. ١٢, 18 hat der Herausgeber mit Unrecht فَسُرِّيَ verworfen. Richtig übersetzt Wellhausen, *Muhammed in Medina*, 311: „Da fiel den Medinern ein Stein vom Herzen“.

S. ١٦, 10. Für قالت يعنى عائشة muß قالت يعنى عائشة gelesen werden.

S. ٩., 3 l. قَدِمَ النبىُّ „Der Prophet kam nach Medina, als man eben im Begriff war Ibn Obaiy eine Krone aufzusetzen“. Dann wird die Erzählung fortgesetzt: „als aber der Prophet gekommen war“ u. s. w. Vgl. auch Tab. I, ١٥١٣, 10.

S. ٩٧, 10 l. المظلمة. Vgl. Wright[3] II, 298 B.

S. ١٠٣, 13. عام الجمعة سنة ستّين ist eine Contradictio in Terminis. Denn im J. 60 starb Moāwia und fing die Zwietracht an, wie es z. B. in den *Naqāid* ed. Bevan ٧٩ l. Z. heißt حتى اذا مات معاوية واضطرب الامر. Der Name عام الجماعة paßt nur auf das J. 40 (39) oder auf das J. 71, s. Gloss. Tab. sub جمع. Das Todesjahr Abū Osaid's ist unsicher. Nach Wāqidi starb er im J. 30, nach Madāini im J. 60, nach Ibn Menda im J. 65 (*Osd* IV, ٢٧٩, V, ١٣٧). Ibn Hadjar III, ٩٩٤ erwähnt auch das J. 40.

S. ١١١, 16 دَعْوة: Oben ٢., 23, ٨٥, 14 دِعْوة, was in dieser Bedeutung das gewöhnliche ist.

S. ١١٨, 22 فَخُرِجَ منهم الخُمس: Es ist wohl منها zu lesen.

S. ١٢١, 21 ist einmal رسول ausgefallen. Man lese الذى وفّق رسولَ رسولَ الله „der dem Boten des Gesandten Gottes verholfen hat zu dem, was den Gesandten Gottes befriedigt“.

S. ١٢٢, 9 شيء أُعْدِيَ لى أُرسِل بهم الى ابى بكر: Für شيء

ist vermutlich سَبْىٌ zu lesen, da von Kriegsgefangenen die Rede ist, die ihm geschenkt waren. So bekommt auch das Pronomen in بهم sein richtiges Antecedens. Vgl. ١٢٤, 7 أُهْدُوا الىَّ وأُكْرِمتُ بهم. — Z. 16 sprich الجَنَد.

S. ١٢٤, 23. Haben alle HSS. طُعنتا für طُعنت?

S. ١٣٩, 17 مُجْلِبَةً. Die bestverbürgte Lesart ist مُجْلِيَةً, s. die Stelle aus dem *Fāiq* im Gloss. Belādh. S. 22.

S. ١٤١, 5 اليهود l. ليهودَ, wie aus Tab. I, ١٣١٠, 14, Ibn Hish. ٣٤٩, 9 erhellt, sowie aus *Osd* I, ٧١ vorl. Z. بئس الميتة لليهود. Vgl. auch oben ١٤٠, 18 قتل الله يهودَ. — Z. 6. Nach den HSS. eher يلومونى zu lesen wie ١٤٠, 19.

S. ١٤٥, 9. Ich glaube auch nicht, daß Loth's مستنسئ richtig ist, doch ebensowenig gefällt mir مستشرٍ. Die einfachste Lösung ist mit S مستسِرّ zu lesen, wozu die Lesart BOV مستس im Grunde stimmt. Die Bedeutung ist: „Ich mache daraus kein Geheimnis". — Z. 15. فى بئر ممه او بئر سكن: Ibn al-Athīr, *Osd* II, ٢٨٥, hat hierin Nomina propria gesehen. Ich glaube mit Unrecht; man sucht sie auch vergeblich bei Samhūdi. Beide bedeuten: „aus (wahrscheinlich ist من für فى zu lesen) einem versiegten Brunnen". Man gebraucht مات vom Wasser, das nicht mehr fließt oder versiegt ist: *Lisān* II, ٣٩٧, 3 v. u. اذا نَشَّفَتْه الارضُ „wenn die Erde es aufgeschlürft hat" und im gleichen Sinne kann man سكن sagen: وكلُّ ما سكن فقد مات ib. Z. 7 v. u. oder وكلُّ شىءٍ مات فقد سكن ib. XVIII, ٧٤ Mitte. Es ist demnach ميّتة zu lesen wie B hat (und wahrscheinlich auch V und O), und بئرٍ سَكَنٍ, indem der *maṣdar* سَكَنٌ als Adjektiv gebraucht wird.

S. ١٥١, 8. فولَّدهم ist mir nicht in einer hier passenden Bedeutung bekannt. Das einfachste wäre mit V فذكرهم zu lesen und فولدهم als hieraus verschrieben zu fassen. Das läßt sich aber bei einem so gewöhnlichen Worte wie فذكرهم kaum annehmen. Vielleicht ist فوكَّدهم zu lesen = فثبَّتهم.

S. ١٤٣, 5. Es ist entweder أُخْرِجَ oder خُرِجَ به zu lesen: „Da wurde seine Leiche gerade herausgetragen“.

## Band VIII ed. Brockelmann.

S. ٢, 13 فعرض علينا: Dies ist ein zweites Beispiel dafür, daß das zu ergänzende نفسه fehlen darf. Vgl. das Gloss. Tab. — Z. 27. Es ist zweimal قالت für قال zu setzen, da Omm ʿAtīya spricht.

S. ٣, 1 sprich العُتَّق.

S. ٧, 2. احتبسوا muß wohl in احتبسن verbessert werden. Zur Verteidigung des Maskulinums darf man nicht etwa die Worte Hind's انّا لقائلوها ٤, 9, ١٨٢, 22 anführen, denn erstens können diese eine feste Formel sein, und zweitens ist dieser Gebrauch der Maskulinform, zu welchem Brockelmann Reinhardt, *Ar. Dial. v. Oman u. Zanzibar* § 106 n. 7 vergleicht, auf das Partiz. Präs. beschränkt.

S. ٨, 14. Für ابوها ist ابوه zu lesen, da die Rede von Abū Hāla ist.

S. ٩, 2 l. شيئًا, worauf sich das Suffix in اتينه Z. 3 bezieht. — Z. 19 في هذا: Entweder ist في ganz zu tilgen, oder es ist mit M وهذا zu lesen, denn هذا ist Mohammed und البُضَع ist = صاحب البضع, wie disertis verbis von Zamakhshari im *Fāiq* I, 96 (wo هذا البضع) gesagt wird.

S. ١٣, 9 nach يا رسول ist الله ausgefallen. — Z. 25 und ١٥, 9 يوخّروه l. يؤخِذون „die Juden bezauberten den Mann, so daß er sich seiner Frau nicht nähern konnte“. Der Prophet entzaubert Ali und Fātima ١٥, 1 seqq.

S. ١٥, 20 من برود الأول. Mit Recht vergleicht Brockelmann den Ausdruck من الطراز الاوّل. Es ist hier aber wohl الأَوَّل „der Alten“ zu lesen, da sich doch الطراز kaum ergänzen läßt.

S. ١٩, 21 امرة ist mir unverständlich. Ich möchte أُثْرَة lesen: „Eine Frau, die ihrem Gatten nicht zu Willen ist, wenn er schweigt, wird nicht hochgeschätzt“.

S. ١٩, 23 خرجة l. خَوخة; vgl. Tab. III, ٣٣٩, 6.

S. ٢٠, 10. عند الوضوء statt عند موضع الوضوء ist auffallend.

S. ٢٩, 21 l. يبالَ غُدَرَ, s. Ibn Hish. ٤٢٨ mit der Anm. II, 116 und Lane sub غدر. Bei Ibn Hadjar IV, ٩٨٠ ist daraus يبـ آل بدر geworden.

S. ٣٠, 12 l. اشفاقٌ und Z. 13 ودانت (für وذلت).

S. ٣٧, 1 اما l. لمّا wie richtig M: „ich beschwöre dich, daß du mich zurücknimmst". — Z. 27 und ٣٨, 5 sprich الحُضُر. Die Erklärung hat Brockelmann zu ١٥, 8 gegeben.

S. ٤٠, 1 لثلاث: lieber mit P بثلاث zu lesen. — Z. 12 seq. l. فيُسَرِّبُهنّ علىّ „und ließ sie zu mir herein", wie ٤٣, 3 zu lesen يُسَرِّبْنَ الىّ; vgl. ٤٥, 12, wo dafür يُدخلهنّ. — L. Z. Die Lesart von M ist wohl الأُرجُوحة, s. das Gloss. Tab.

S. ٤٣, 9. وجمعها mit Ergänzung von اليه „und er nahm sie zu sich". S. ٩٩, 27 mit, ١.., 21 ohne اليه.

S. ٤٣, 5 منى l. تَمَنّى; s. Tab. III, ٢٤٤, 5.

S. ٤٨, 6 السيد l. السَّنَد oder السَّنَد, s. das Gloss. Tab. — Z. 25 l. الخِفاف „die Stiefel".

S. ٤٩, 18. فلم تؤخّره „und sie schob es nicht auf" befriedigt nicht. Vielleicht ist تَذَّخِره zu lesen: „und sie sparte es nicht auf", vgl. Jacob, *Beduinenleben*, S. 52.

S. ٥٠, 3 l. يختصبن (Druckf.).

S. ٥٢, 23 لا تدفنوا منّى النار l. تُدْنُوا. An den meisten Stellen steht بنار (سريرى) لا تتبعونى, S. ٥١, 6, ٥٣, 9, ٧٧, 20, ١٨٥, 22, 27, ١٠٩, 4, III, 1, ٢٩٧, 1. Demnach steht dann auch in den Fikhbüchern z. B. Nawawi, *Minhādj*, I, 223 ويُكرَه اللَّغَط فى الجنازة واتّباعها بنار. Van den Berg übersetzt dies: „il est blâmable de faire du vacarme ou d'allumer des feux pendant les funérailles". Diese Übersetzung ist unrichtig wie aus folgendem Kommentar Maḥalli's erhellt: ويكره اللغط فى الجنازة وعبارة الروضة فى المشى معها وفى شرح المهذّب

عن قَيْس بن عُبَاد انّ الصحابة رضيهم كانوا يكرهون رفع الصوت عند الجنائز وعن الحسن انهم كانوا يستحبّون خفض الصوت عندها واتباعها بنار قال فى الروضة فى مجمرة او غيرها وفى شرح المهذّب يكره البَخُور فى المجمرة بين يدَيْها الى القبر وعنده حال الدفن لانّه يتفاءل بذلك فأل السوء، وفى سنن ابى داود مرفوعًا لا تتبع الجنازة صوتٌ ولا نارٌ لكن فيه مجهولان وروى البَيْهَقىّ عن ابى موسى انه وصى لا تتبعونى بصارخة ولا مجمرة وروى مسلم فى كتاب الايمان عن عمرو بن العاصى قال اذا انا متُّ فلا تصاحبنى نارٌ ولا نائحة.

Dr. Th. W. Juynboll, der mir auf meine Bitte diese Stelle abschrieb, gab mir noch dazu *Tohfah* I, 336 اتباعها بنار اى فى مجمرة او غيرها اجماعًا لانّه تفاؤل قبيح ومن ثمّ قيل بحرمته und Shaukāni III, 312 عن ابى بردة قال اوصى ابو موسى حين حضره الموت فقال لا تتبعونى بمجمر قالوا اوسمعت فيه شيئا قال نعم من النبىّ صلعم رواه ابن ماجة فيه دَليل انه لا يجوز اتباع الجنائز بالمجامر وما يشابهها لانّ ذلك من فعل الجاهليّة وقد هدم النبىّ صلعم ذلك وزجر عنه ولا تتبعونى بمجمرة „folget mir nicht mit dem Rauchfaß“ (Ibn Hadjar IV, ٣٩٠, 5). Es ist aus diesen Belegen klar, daß mit „Feuer“ in jenen Stellen das Räuchern bezeichnet wird. Man hat es wohl nur darum mißbilligt, weil es an die Heidenzeit erinnerte. Verboten war es nicht und es ist noch lange in Gebrauch geblieben; vgl. Wellhausen, Reste², S. 177 seq. Weshalb man später darin ein böses Omen gesehen hat, leuchtet nicht ein.

S. ٥٩, 20. قال تقول l. قالت تقول wie richtig Z. 26.

S. ٦١, 15 sprich أَنَّى „wie?“ — Z. 26 والى l. الى او und رُدّ (Imperativ) statt ارِدّ „Nimm den Antrag des Gesandten Gottes nicht an“. Z. 27 ist dann zu lesen أَوَأَتَقَدَّمُ „Sollte ich zu ihm kommen mit all den Kindern, die ich zur Last habe?“ Als der Prophet aber wieder kommt, sagt sie zu ihrem Walī زَوِّجْ.

S. ٩٢, 2 ist nach حضرتم mit E المبيّت einzuschalten.

S. ٩٣, 1 l. أَنْقُصُكَ. — Z. 12. Für لكَ muß لهُ gelesen werden, denn die Worte عن نفسى — ما اقول sind eine Parenthesis.

S. ٩٤, 16 sprich كَلَّمَهم.

S. ٩٨, 22 sprich خِيرَ, vgl. Tab. III, ٢٤٤٥, 3.

S. ٩٩, 1 فقالت. Es ist fraglich, ob man nicht mit Tab. Z. 9 und *Osd* V, ٤٥١, 7 فقلتُ lesen soll. — Z. 6 l. المؤمِن wie PE und Tab. Z. 15.

S. ٧١, 8 وبين l. ما بين „zwischen uns ist wohl vorgekommen, was zwischen Nebenbuhlerinnen zu sein pflegt"; vgl. ٧٣, 1 seq. بعض ما كان يكون بينها وبين عائشة.

S. ٧٣, 21. Vor فلمّا muß قال (sc. زيد) eingeschaltet werden.

S. ٧٧, 16 مفرع l. مَفْزَع „Zuflucht" wie ٨١, 17 مأوى.

S. ٨٩, 23 تبار: Der Ort heißt ثِبَار.

S. ٨٧, 21 seq. Die gewöhnliche Form in Prosa ist الأَقِطُ.

S. ٨٨, 2 seq. l. لا تَزِرُ وازرةٌ. — Z. 9 l. فلم تَسْمَع. — Z. 18 ويشربون من سماء الى جنبهم. Ich halte سماء für eine Verschreibung von سَمَل oder von ماء, da سماء zwar für *Regen* gesagt werden kann, nicht aber für das angesammelte Regenwasser.

S. ٩٠, 5. In يهوديّة بين يهوديّات ist بين wahrscheinlich in من zu ändern. In unpunktierten HSS. sehen beide einander oft sehr ähnlich. Umgekehrt ist

S. ٩١, 24 statt من منزلها zu lesen بين منزلها, wie richtig Ibn Hadjar IV, ٩٩٩.

S. ٩٢, 24. Vor فكنت ist قالت einzuschalten.

S. ٩٣, 25 l. هو اثبت ohne و. Ich bezweifle die Richtigkeit von الامر. Vielleicht ist الآثَرُ zu lesen: „die bevorzugte Überlieferung".

S. ٩٥, 1 زابغ l. رابِغ.

S. ٩٦, 4. In قال فقال ميمون muß فقال gestrichen werden.

S. ٩٨, 23. Das Suffix in فتحتها kann nicht das männliche باب

zum Antecedens haben. Man muß entweder الحجر ergänzen, oder es im Sinne des Neutrums *es* nehmen (vgl. Wright[3] II, 299 A).

S. ٩٩, 10. ورمى ist entweder ورُمِيَ zu sprechen oder ورَمَتْ zu lesen. — Z. 24 تبتلّ l. تَبَتَّلَ: „Ich fragte 'Oqba, warum sie ihr Haar geschoren hätte": er antwortete: „Ich denke, um zu zeigen, daß sie nicht wieder heiraten wollte"." Vgl. unten ١٩٤, 3.

S. ١٠٣, 6. Dieses فدأبين, das Brockelmann richtig hergestellt hat, muß Tab. III, ٢٤٥v, 14 für قد بيّن gelesen werden.

S. ١٠٤, 15 l. فقال بكمّه (Druckf.).

S. ١٠٧, 8 تحمل l. نحمل „damit wir ihre Sünden tragen" als Gatte eines sündhaften Weibes; denn wenn sie fromm wäre, würde sie auch einmal von Krankheit besucht sein; vgl. Tab. I, ٢٠١٣, 1, 8. Für مال ولا يبرزأ ist مال لا يبرزأ ohne و zu lesen mit E.

S. ١٠٨, 3 l. بُعُولتها „sie bereitete ihren Ehemännern ein unangenehmes Leben, da sie ein böses Temperament hatte".

S. ١١٠, 20 بعضبن l. بمعضبن.

S. ١١٢, 13. او قيل ist nichts als eine Variante zum vorhergehenden فقلت.

S. ١٢٠, 15. ذرعتُ النسترَ فوجدتُه ثلاث اذرع فى ذراع والعظم او ادنى من العظم. Die letzten Worte sind rätselhaft. Samhūdi ١٢٠, 7 hat ذرعت النستر ثلاث اذرع فى ذراع وعظم الذراع, was ebensowenig deutlich ist. Vermutlich ist für والعظم zu lesen من العُظْم „von den größten oder ein wenig kleineren als die größten". Die größte Elle war nämlich die Königselle (ذراع الملك), die um eine Faust (قبضة) länger war als die gewöhnliche Elle (ذراع العامّة). — Z. 23 والتى تلى لأخرى? Vielleicht zu lesen: (الحرف الآخر) والتى تلى الآخرَ. Man sagt sowohl اسطوانة als اسطوان; letzteres, das P hat, ist das gewöhnlichere.

S. ١٣٦, 23 احبة فيها ريح muß آجِبَة gesprochen werden, denn es ist hier die Rede von ungegerbten Häuten, die stanken, wie klar hervorgeht aus der Fassung der Tradition im *Fāiq* I, 550 النبى

صلّعم دخل عليه عمر فقال يا رسول الله لو امرت بهذا البيت فسُفِرَ وكان فى بيت فيه أَخَبٌّ وغيرُها ورُوِى وفى البيت أَخَبٌّ عَضَنَةٌ ورُوِى انه دخل عليه وعنده أَفِيقٌ' السَفرُ الكَنْسُ واصلُه الكَشْفُ والمِسْفَرَةُ المِكنَسَةُ الاَخَبُّ ليس بتكسيرٍ للاخابِ وانما هو اسمُ جمعٍ ونحوه اَفَقٌ وأَدَمٌ وعَمَدٌ فى جمع أَفيقٍ وأَديمٍ وعَمُودٍ والاخابُ الجِلد غير المدبوغ والاَفيقُ الذى لم يَتِمّ دباغه وقيل هو الذى تَمّ دباغُه ولم يُعرَكْ ولم يُدَعَّنْ فاذا فُعل به ذلك فهو أَديمٌ الخ

S. ١٤٠, 11 l. ولا تتجرّدا.

S. ١٤٢. 3 وما لكن lieber ومالكن zu schreiben.

S. ١٤٠, 2 und 5 ist عصب Glosse zu فريص; vgl. die Fassung dieser Tradition im *Fāiq*, die ich im Gloss. Tab. sub مرى mitgeteilt habe. Dazu noch folgenden Kommentar: وجرى قولهم ثار فَريصُ فلانٍ مَجْرَى المثل فى الغَضَب وظهورِ علاماته وشواهده وكثر حتى استُعْمل فيما لا فريصَ فيه فكانّ معنى قوله ثائرًا فَريصُ رَقَبَتِه ظُهورُ امارات الغَضَب فى رقبته من انتفاخ الوَريدَيْن وغير ذلك وان لم تكن فى الرقبة فَريصَةٌ او شِبْهُ ثُؤُورِ عَصَبِ الرقبة وعُرُوقِها بثُؤُورِ الفرائص فسَمّاها فريصًا كانّه قال ثائرًا من رقبته ما يُشبهُ الفَريصَ فى الثُؤُور عند الغَضَبِ. — Z. 14 l. تجدون „ihr werdet finden, daß jene nicht die Besten unter euch sind“.

S. ١٥١, 9 l. فيَقْبلْنَ هُنّ, s. oben zu III, 1, ٩٥. Statt فى ist فى zu lesen „im Eingang“ = فى اوّل الشعب III, I, ٩٥, 14 und unten ١٥٢, 6 بذنب الشعب. — Z. 20 sprich حَجْرَةً, adverbiale Bestimmung zu einem verschwiegenen Verbum, z. B. يَسِرْن. — Z. 23 ستروا muß wohl in سَتَرَ verbessert werden. Man könnte auch سُتِرْن lesen und عليهن الشجر als erklärenden Zusatz fassen: „Sie waren verdeckt, die Bäume umringten sie von allen Seiten“.

S. ١٥٢, 5. Die Lesart von PE انزلنهن kann vielleicht aus أُنْزِلْنَ هُنّ entstanden sein. — Z. 15 l. فان كان للطريق سعة. — Z. 16 l. حتى يرحل الرَّجُلُ.

S. ١٥٣, 23 حتى فرغنا لنا muß wohl bedeuten: „so daß wir ihrethalben ledig waren, d. h. vernachlässigt wurden“. — Z. 24 وحرمناه منه verstehe ich nicht. Vermutlich ist وحرّمناه zu lesen: „wir brachten ihn dazu davon abzulassen“. Die Folge ist (١٥٤, 1): حرّم امّ ابراهيم فقال عى علىّ حرام.

S. ١٥٥, 7 ist für قدرة mit E قربة zu lesen, vgl. Z. 8.

S. ١٥٦, 3 l. يتّقنه.

S. ١٩٠, 4 يزور l. يَزُرْنَ.

S. ١٩٣, 8 muß لا vor سلام gestrichen werden. Omm Ayman konnte nur سلام, nicht dazu عليكم, sagen (Z. 10) und das wurde ihr erlaubt. — Z. 12 سبّت schlechte Aussprache von ثبّت. — Z. 21 l. للذى اعطاها „nämlich was er ihr geschenkt hatte“. Vgl. Gloss. Tab. sub ل.

S. ١٩٧, 9 in من الغد يوم قدمت ist der Artikel in الغد auffallend. Vielleicht ist zu lesen من الغد غدِ يوم قدمت. — Z. 12 فقبض ist in فنقض zu ändern, vgl. Z. 16.

S. ١٧٠, 12 sprich أَبْلِى وأَخْلِقى. Es ist eine Formel, die man sagt, wenn man einem ein Kleid schenkt, wie z. B. *Agh.* XIV, ٨١, 7 v. u. ابلِ واخلق. Vgl. bei Lane أَبْلِ ويُخْلِفُ اللهُ.

S. ١٨١, 18 l. استَخِرِ „bitte Gott, daß er das beste für dich wähle“. — Z. 23 ردّوه. Es ist mit E ردّ zu lesen. ʿOtba gibt das Geliehene zurück.

S. ١٨٥, 22 شىء l. من شىءٍ: „der Mann nimmt bei seiner Frau einen Platz ein, den er sonst bei nichts anderem hat“. Vgl. Gloss. Tab. sub شعب.

S. ١٨٢, 23 l. الناضجة.

S. ١٨٣, 21 بدنى l. بذنبى „meiner Sünden wegen“. Vgl. Ibn Hadjar IV, ٤٣٧, 2, wo ذنبى.

S. ١٨٨, 11 يعصّر عينيه عليها bedeutet „indem er Tränen über sie vergoß“, wie ١٩٠, 2 ودموعه تتحدّر, Ibn Hadjar III, ٩٣٦, 2 يبكى

ودموعه تسيل على لحيته. Man sagt ebensogut عَصَرَ عينيه. s. Dozy und ein Beispiel *Naqāid* ed. Bevan S. ٩٣, 13. Im *Asās* findet man im selben Sinne تَعَصَّرَ.

S. ٢٠٣, 16. Der dritte Vers hätte anders gedruckt werden sollen.

S. ٢٠٩, 15 هنأت l. هيّأت. — Z. 25 تسلّمى l. تَسَلَّبى. Dies dauerte drei Tage: *Fāiq* I, 561 بكت بنت ام سلمة على حمزة ثلاثة ايام وتسلّبت (Bokhāri I, ٣٢٢). Vgl. Wellhausen, *Reste*², S. 182 Z. 13 seq. und Goldziher, *Muh. Stud.* S. 254 Z. 4 und über das *tasallob* S. 259 Anm. 6.

S. ٢٠٨, 19 فرايت يدى اسماء موشومة frei für اسماء موشومة اليَدَين, wie *Fāiq* II, 416.

S. ٢١٢, 7. In der Überschrift ist الله zu tilgen.

S. ٢١٤, 6. ولا تكون „es wird aber keine geben" wird hinzugesetzt, um das böse Omen in ان كانت جراح zu entkräften. Vgl. Gloss. Tab. sub قوم. Auch das Imperfektum hat oft optativen Sinn, wie z. B. Harīri ١٩٥ vorl. Z. ينعم يا مولانا صباحك.

S. ٢١٥, 6 طهرها vermutlich طَهُورها zu lesen. — Z. 21 وابردها l. ما أَبرَدَها „wie erfrischend!"

S. ٢٢٠, 20 besser بطيب.

S. ٢٢٤, 2. Was والبول in dieser Verbindung bedeutet, erhellt aus der Tradition Bokhāri I, ٣٤٩ (فكان لا يستتر من بَوْله).

S. ٢٢٥, 23 ان لم تكن ميتة. *Osd* und Ibn Hadjar haben ان لم تكن فيها ميتة, was richtig sein muß, da sonst das folgende اتتبّعها „und ich fing an das Zelt genau zu untersuchen" keinen Sinn hat.

S. ٢٢٩, 22, ٣٣٧, 16. Die merkwürdige Lehre, daß die Seelen der frommen Gestorbenen in der Gestalt grüner Vögel in den Bäumen des Paradieses sitzen, bis sie wieder mit den Körpern vereinigt werden, scheint nicht zusammenzuhängen mit der heidnischen Vorstellung, nach der die Geister als Eulen erscheinen (Wellhausen, *Reste*², S. 185, Jacob, *Beduinenleben*, S. 143). Brockelmann zitiert die bezüglichen Stellen aus Tabari's *Tafsīr* zu der Inhaltsangabe S. XXXVI, wo man sie nicht suchen würde (1064 ist 106 Z. 4 zu

lesen). In einigen der daselbst gegebenen Traditionen werden die Seelenvögel weiß genannt.

S. ٢٣٠, 7 وَعْك عليك l. عِلَّتِك, vgl. ٢٣٨, 21 حرّ الحمّى.

S. ٢٣٢, 22 l. مخرمة (Druckf.).

S. ٢٧٩, 9 فلاخى l. فلاحَى.

S. ٢٧٧, 11 l. ذميم wie richtig III, 2, ٩٥, 8.

S. ٢٨٨ l. Z. المرمَّق. MP haben richtig الرمق, d. h. الرَّمَق wie *Agh.* XIX, ٩٩. Ebenso Ibn Doraid ٢٨٠, 7 und Ibn al-Athīr I, ٤٩٣, 3 v. u., die aber den Dichter als Sohn des Zaid ibn Ghanm anführen. Vgl. auch Jāqūt IV, ٤٩٤, 9 seq.

S. ٣٠١, 15 l. شهدتُ. — Z. 26 l. قَمِيئَة.

S. ٣١٠, 17, ٣١٤, 24 الرُميصاء — الغُميصاء ist wohl eins der ältesten Beispiele der Vertauschung von غ und ر; s. auch Ibn Ginnī, ed. Pröbster, S. 24 Z. 19 und vgl. Wright[3] I, 6 Anm.

S. ٣١١, 17 حيّا l. حَيَاءً „bis er meine Brust läßt, weil er sich schämt".

S. ٣٢٨, 15 l. وفارقنى (Druckf.).

S. ٣٣٠ seq. Merkwürdig diese Unterscheidung der fünf gleichnamigen Töchter durch *prima*, *secunda* etc. nach römischer Weise.

S. ٣٣٤, 18. ورس ist hier die daraus gemachte Salbe (غُمْرة), die auch gegen den Achselgestank gebraucht wurde. Ibn Hadjar IV, ٩٢٤, 3 v. u. hat dasselbe (انشف ist daselbst falsch für انتتف). Überhaupt wird ورس für Parfümerie gebraucht, s. oben zu III, 2, ٧٢ und Tab. II, ٣٩٩, 15.

S. ٣٣٨, 21 الوسائل l. السائل, wie richtig Ibn Hadjar IV, ٥٢٩: „sendet den Bettler nicht fort, ohne ihm eine wenn auch noch so geringe Kleinigkeit gegeben zu haben".

S. ٣٤٢, 11 نلعب باربعة عشر. Das könnte ein Spiel sein, wie das von Almkvist beschriebene لعب مَنْقَلَة, das mit vierzehn Steinen gespielt wird; s. Actes du huitième Congrès intern. des Orient. I, 1, p. 440 seq. und außer den von Freytag zitierten Quellen noch Berggren, *Guide*, S. 511. Es wird schon *Agh.* XI, 19, 6 erwähnt. Noch heute wird es in Arabien viel gespielt, s. Doughty I, 536.

S. ٣٤٣, 5 und 10 مُزيقيات الذهب. Wenn die Lesart richtig

ist — und es ist kein Grund vorhanden daran zu zweifeln — müssen diese Schmucksachen ihren Namen wohl vom Ahnen عمرو مُزيقياء haben. — Z. 14 المقدّمات l. المُقَدَّمات. Vgl. die Tradition Ali's (*Fāiq* II, 248) نهانى رسول الله ان اقرأ وانا راكع او اختم بالذهب او ألبس المُعَصْفَر المُفْدَم. Es bedeutet *hellgelb*.

S. ٣٤٥, 20 l. أَحِجُّوا هذه الذُّرِّيَّة (الذرّيّة schon Inhaltsangabe XLVII verbessert). Vgl. *Fāiq* I, 385 حُجُّوا بالذُّرِّيَّة. Bei Ibn Hadjar IV, ٨٠٢ unten ist es in احجبوا verdorben. S. auch Lane sub رِبِّق.

S. ٣٤٩, 9 على حالى منه. Für منه muß هذه gelesen werden. 'Othmān will sagen: „wie kann ich zwischen euch richten, da ich in diesem Belagerungszustande bin?"

S. ٣٤٨, 7 l. تحاجزه wie richtig Tab. II, ١٤٥., 3. — Z. 12 l. تذكّر, denn das Subjekt ist Fātima. — Z. 14 من اعلى فراشه l. من على. — Z. 23 l. تسبّح. Sie gebrauchte einen Faden mit Knoten statt eines Rosenkranzes. Vgl. zu III, 1, ١١, 18.

S. ٣٤٩, 15. ام عثمان ist ein neuer Abschnitt.

S. ٣٥٠, 7. Der Name der Mutter Hasan's al-Baṣri war خَيْرة, Tab. III, ٢٤٨٩, 4 und *a*.

S. ٣٥٣, 14 نزكيه: Vermutlich ist نُزَكِّيه zu lesen: „wir bezahlten keinen *zakāt* von unseren Schmucksachen".

S. ٣٥٨, 4. حرام على امرأة منكنّ ان تصغى لزوجها ist nicht leicht zu erklären. Das Verbum اصغى لـ bedeutet: „das Trinkfaß schräg halten für (die Katze), damit (sie) trinken kann", oben ٣٥١, 17. Das kann hier nicht gemeint sein. Vermutlich ist bei تُصْغِى zu ergänzen الى اقوال الناس oder ähnliches, so daß der Sinn ist: „sie soll nicht das Ohr leihen dem was die Leute über ihren Mann sagen", wie in einem Verse des Kumait (*Asās* sub صغو): وهو يوطئ الرجل اعدائنا وتسمع لنا اقوال. — Z. 16. Die Worte والنساء يعنى يتخطّاهنّ scheinen mir verdorben. Das Suffix in يتخطاهن macht es wahrscheinlich, daß nur النساء das Antecedens

sei. Somit wäre zu lesen وهو يوطئ الرجل النساء „indem er seinen Fuß über die Weiber treten ließ“. Das klingt uns fremdartig, doch die Araber sagen: „er trat auf einen“ im Sinne von „er ging hart an ihm vorbei“, z. B. III. 2. ٣٩. 25. wie auch تخطّى رقاب الناس bedeutet: „er schritt mitten durch die Leute“. Für من ادرك ist vermutlich ما ادرك zu lesen. — Z. 23 تكثير lieber تكبير.

S. ٣٩١ l. Z. ist für خرجوا wahrscheinlich خرجنا zu lesen.

S. ٣٩٢. 13. In ولا بذاء بعد الحيض kann بذاء nicht richtig sein, da dies nur unflätiges Reden bedeutet. Vermutlich soll es ولأبدأ sein: „doch ich werde anfangen“ sie zu kleiden.

S. ٣٩٣, 4 l. اغطى „zu bedecken“.

S. ٣٩٤. 20. امرهم ان يشترطوا bedeutet wahrscheinlich, daß sie ein Zeichen verabreden sollten, wodurch sie einander wiedererkennen könnten (im Gedränge der Pilger). Vgl. *Lisān* ومنه الاشتراط الذى يشترط الناس بعضهم على بعض اى هى علامات يجعلونها بينهم.

Ich hoffe die Besprechung des wichtigen Werkes fortzusetzen, wenn weitere Bände erschienen sind.

M. J. de Goeje.

*Le Comte de Landberg, La langue arabe et ses dialectes. Communication faite au XIV^e^ Congrès international des Orientalistes à Alger.* Leide 1905. (84 S. in 8.)

Diese Abhandlung sucht hauptsächlich nachzuweisen, daß das klassische Arabisch, wie es die Grammatiker darstellen und wie es uns in den alten Gedichten und im Korān vorliegt, eine wirklich gesprochene Sprache war, und daß sich in den heutigen Dialekten, namentlich der Halbinsel selbst, noch vieles vom I'rāb und sonstigen Feinheiten der 'Arabīja erhalten hat. Jenen Satz habe ich seit langer Zeit verfochten, und in dem ersten Abschnitt meiner „Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft“, der ungefähr denselben Titel trägt wie Graf Landberg's Schrift („Das klassische Arabisch und die arabischen Dialekte“) habe ich mich bemüht, ihn, freilich in aller Kürze, genauer zu begründen. Mit seiner reichen Kenntnis der Mundarten Arabiens konnte Landberg noch viel Weiteres geben:

besonders berücksichtigt er auch den Wortschatz. Nebenbei bespricht er manches Andere, was näher oder ferner mit den Hauptsachen in Beziehung steht, vielfach belehrend, immer anregend, aber auch nicht selten zu Widerspruch reizend, selbst da, wo er in seiner Weise mit großer Sicherheit redet.

Die alten Dichter gebrauchten im Wesentlichen eine und dieselbe Sprache, aber wir erkennen doch aus manchen Spuren und auch aus bestimmten Angaben, daß sie im Einzelnen nicht alle dieselben Lautformen anwandten. Wir dürfen eben voraussetzen, daß diese illiteraten Leute auch in den Gedichten die Wörter so aussprachen, wie sie es im Leben gewohnt waren. Wer z. B. das ج als *ǧ* sprach, wird das auch als Dichter getan haben, während andere Dichter nach ihrem Dialekt *ǧ* sprachen; die einen sprachen فيهِ *fīhū*, die anderen *fīhī*, die einen يَفْعَلُ, die anderen يَفْعَلِ u. s. w. Vielleicht bedienten sich allerdings solche Männer, die aus der Poesie ein Gewerbe machten und von einem Gönner zum andern reisten, wie Nābigha und A'šā, schon einer etwas festeren, von ihrer speziellen Mundart weniger abhängigen Gestalt der Sprache, allein schon das uns glücklicherweise von der Überlieferung bewahrte, den Lehren der Grammatiker widersprechende, aber an sich durchaus berechtigte يا أُمَيْمَةَ Nābigha's (1, 1) zeigt, daß auch bei ihm von einer künstlichen Schulregel noch nicht die Rede sein kann. „Vulgarismen" (S. 27) möchte ich jedoch solche Abweichungen von den Vorschriften der späteren Grammatiker und allgemein gebräuchliche Lizenzen (wie الف مقصورة für الف ممدودة, Tanwīn bei Diptoten, Erweichung des Hamza[1])) nicht nennen. Zu solchen Lizenzen gehört übrigens nicht eine beliebige Unterdrückung des Tanwīn; dieses kann vielmehr nur in wenigen, ganz bestimmten Fällen wegfallen, und da geschieht es selten. Das S. 15 angeführte بَرَّةٌ Nābigha 10, 4 ist durchaus regelmäßig, denn das Abstrakt ist da personifiziert ganz wie im selben Verse sein Gegensatz فُجَّارِ, dessen Form ja nur für einen weiblichen Eigennamen paßt.

Von den alten Dialekten wissen wir leider viel weniger, als es nach der Darstellung in dieser Schrift scheinen könnte. Die Grammatiker haben sie verhältnismäßig wenig beobachtet, und von dem, was uns über Dialektverschiedenheiten gelehrt wird, ist nicht einmal alles zuverlässig; so habe ich mehrfach Mißtrauen bei Angaben über den Gegensatz des Sprachgebrauchs der Tamīm und des Ḥiǧāz. Die Differenzen der Baṣrier und Kūfier beziehen sich,

1) Diese Erweichung war in der Sprache von Mekka und Medīna schon ganz allgemein geworden.

so viel wir sehen können,[1]) weniger auf die sprachlichen Tatsachen als auf deren Beurteilung und darauf, wie weit man über das nachweislich Gebräuchliche hinaus der Analogie folgen dürfe. Wir müssen den alten Sprachgelehrten unendlich dankbar sein, denn ohne sie ständen wir den literarischen Produkten des Volkes, das die Welt rasch gründlich umgestaltet hat, ratlos gegenüber; aber scharfe Kritik müssen wir auch bei ihnen anwenden. Gewiß haben manche von ihnen mit Eifer und Sorgfalt bei Beduinen sprachliche Erkundigungen eingezogen, aber die Überlieferung der Scholien und Lexika zeigt uns, daß sie nicht immer richtige Auskunft erhielten; auch mögen sie nicht ganz selten die, gewiß manchmal unklaren, Angaben ihrer Gewährsmänner mißverstanden haben. Und oft werden die Gelehrten die Bedeutung schwieriger Ausdrücke einfach aus dem Zusammenhang erschlossen haben, wobei Irrtümer ebensowenig ausgeschlossen waren, wie sie es bei uns sind, die wir dasselbe Verfahren bei alten Literaturdenkmälern anwenden müssen. Auch Ǧauharī hat nicht „les éléments de son dictionnaire" in der Wüste gesammelt (S. 52). Er hat vielmehr den großen vor ihm von den Lughawī's gesammelten Stoff gesichtet und geordnet. Bei der Sichtung mag ihm allerdings die Erkundigung bei solchen Beduinen, die noch als فصيح galten, zum großen Teil den Maßstab gegeben haben.

Die Anfänge der arabischen Grammatik liegen völlig im Dunkeln. Wir kennen nur das fertige System, wie es Sībawaih von seinen Lehrern empfangen hat. Die Anekdoten über den Ursprung dieser Wissenschaft sind wertlos. Aber daß griechischer, genauer aristotelischer, Einfluß hier mitgewirkt hat, sollte Landberg nicht mehr leugnen (S. 39). Schon der Begriff des اسم = *ὄνομα* und die ersten Definitionen in den Lehrbüchern beweisen das. Ohne, wenigstens indirekt, griechische Anregung wären Ganz- und Halbaraber auch gewiß nicht auf die Abstraktionen gekommen, die zum Aufbau der in ihrer Art hoher Anerkennung würdigen arabischen Grammatik nötig waren. Bei Landberg sieht es aber fast aus, als wäre die Grammatik in der Wüste spontan erwachsen.

Daß die Sprache der Ḥaḍar Arabiens bereits zur Zeit Muhammed's das Iʿrāb verloren habe (S. 25), ist mir kaum wahrscheinlich. Ich bezweifle schon, daß man für jene Zeit die Ḥaḍar als eine sprachlich den Nomaden gegenüberstehende Einheit ansehen darf; ich denke, z. B. die Ṭāiten, welche Palmenzucht trieben, werden nicht viel anders gesprochen haben als die wandernden Kamelzüchter ihres Stammes. Nicht einmal für Mekka und Medīna scheint mir jene Annahme erweislich. Aber die große Masse der Araber außerhalb Arabiens hat das Iʿrāb allerdings früh aufgegeben. Doch ist aus

1) Leider scheint ja keine systematische Darstellung der Sprache aus der kūfischen Schule auf uns gekommen zu sein.

der literarischen Sprache wie vieles andere, so auch eine Anzahl von Wörtern mit Tanwīn in den gemeinen Gebrauch gedrungen. Dahin gehören Ausdrücke wie *ghaṣbin* (غَصْبًا) *ʿannak*, *ḥālan* u. s. w. (S. 27 f.), von denen ich daher in meiner Abhandlung (S. 5) absehen mußte. Und wenn ich das Tanwīn in den modernen Beduinenliedern auch nicht als Stütze meiner Ansicht benutzte, so unterließ ich das nur aus Vorsicht, weil eben deren Verfasser zum Teil halbgelehrt waren und ihre Sprache überhaupt von der der Literatur nicht unabhängig genug ist. Dem gewaltigen Einfluß der poetischen Literatur, die ununterbrochen von den ältesten Dichtern her bis heute gepflegt wird, kann sich auch der ungelehrte Dichter nicht ganz entziehen, selbst wenn er sich jenes Einflusses gar nicht bewußt ist. Höchstens mag in sehr abgelegenen Landschaften eine völlig selbstständige Volkspoesie existieren. Aber darauf mußte ich großes Gewicht legen, daß, wie mir namentlich die liebenswürdigen Mitteilungen von Heß nachgewiesen haben, das Tanwīn in der Sprache heutiger Beduinen noch vollkommen lebendig ist.

Sehr lehrreich ist natürlich alles, was uns der Verfasser über arabische, besonders südarabische Dialekte darbietet. Wirklich scheint im Süden das „Arabische“ im engern Sinn schon in alter Zeit eine bedeutendere Rolle gespielt zu haben, als man zunächst glauben sollte. Die nördlichen Gegenden Jemens und besonders die dortigen Beduinen sprachen wohl schon lange vor Muḥammed „arabisch“, nicht sabäisch; so z. B. die Banu-lḤārith b. Kaʿb in und bei Naǧrān, obgleich die dortigen Inschriften sabäisch sind. Und ʿAmr b. Maʿdīkarib hat seine Verse gewiß nicht in einer ihm fremden Sprache verfaßt, trotz des sabäischen Namens seines Vaters. Wie weit hier das eigentliche Arabisch von Urzeiten her geherrscht, wie weit es etwa schon früh das Sabäische verdrängt hat, läßt sich kaum mehr auch nur annähernd ermitteln. Dagegen werden uns fortgesetzte Dialektbeobachtungen einigermaßen darüber aufklären, welche Nachwirkungen der alten sabäischen Kultursprache oder der ihr nächstverwandten Mundarten noch in den jetzigen südarabischen Dialekten zu erkennen sind.[1]). Erhalten hat sich aber das Mehrī, das dem Arabischen ziemlich fern steht, wahrscheinlich von Haus aus dem Sabäischen nahe verwandt war, aber allerdings in seiner jetzigen Gestalt kaum viel dazu beitragen wird, die Dunkelheiten der sabäischen Inschriften aufzuhellen. Übrigens nehmen die aus dem Arabischen stammenden Wörter im Mehrī schon einen sehr großen, vielleicht den überwiegenden, Raum ein.[2]) Daß dagegen das Mehrī die benachbarten arabischen Dialekte stark beeinflußt habe (S. 29), möchte ich einstweilen noch bezweifeln.

1) Vgl. meine „Semit. Sprachen“ ², 67, wo ich jetzt nur Z. 12 das „vielleicht“ streichen möchte.

2) Lange nicht so sehr in der nahe verwandten Sprache des isolierten Sokotra.

Landberg weist uns in modernen Dialekten der Halbinsel manches Altertümliche nach, aber ich wollte, er hätte, wenigstens um der Schwachen willen, den Ausdruck „où parle-t-on le mieux l'arabe“ (S. 68) vermieden. Ist ein in einigen Stücken oder im Ganzen altertümlicherer Dialekt darum besser als ein anderer?

Ich erlaube mir nun noch eine Anzahl einzelner Bemerkungen, ohne aber damit irgend zu erschöpfen, was ich zu dem mannigfachen Inhalt der Abhandlung beistimmend oder widersprechend sagen könnte.

Warum der Verfasser die Angaben der besten Beobachter über die harten Konsonantenverbindungen in maghrebinischen, namentlich marokkanischen, Dialekten bezweifelt (S. 23), sehe ich nicht ein. Daß das Altarabische andre Lautverhältnisse hat und daß dessen Vokalfülle in vielen neueren Dialekten noch mehr oder minder repräsentiert wird, steht dem ja nicht entgegen. Übrigens muß ich auch in Bezug auf die „aufgesprengten“ Formen nicht mit ihm, sondern mit Stumme übereinstimmen, und halte ich ebenso mit den Kennern das mit *kīf* wechselnde, ihm völlig gleichbedeutende *kī* für eine Verstümmelung jenes, nicht für ein dem hebräischen כְּ entsprechendes Wörtchen (S. 57). Ich setze also auch *kīma* = كَيْفَ مَا.

Ist der Vers der Beduinen von Marcha („Wir beten nicht und fasten nicht und nennen den Herrn nicht, wenn wir aufstehn“, S. 58) wirklich echt und ihnen nicht bloß durch boshafte Nachbarn in den Mund gelegt? Sicher erlogen ist ja, was der „très véridique“ Freund Landberg's aus 'Oneiza bona oder mala fide von der Verehrung des alten Götzen Ja'ūq bei den heutigen Hudhail erzählte (S. 69). So betrachte ich auch die Angaben über die scheußliche Unkeuschheit gewisser Bergbewohner Arabica 4, 26 f. als bewußte oder unbewußte Verleumdung durch andre Stämme.[1]) Auf der andern Seite hat das, auch von Landberg nicht ganz akzeptierte, Zeugnis eines Mannes aus Schingit (in Westafrika, weit südlich von Marokko!) über die klassische Sprache seiner Landsleute (S. 72 f.) so gut wie gar keinen Wert. Bei Schlimmem und Gutem der Art darf der Europäer nur seiner eignen Beobachtung trauen!

Daß سليقة von de Goeje mit Recht = فصاحة gesetzt wird (S. 52), ergibt sich aus Jāqūt 3, 127, 3 und anderen Stellen. — Auf die Form צאינה Cant. 3, 11 (S. 55) ist kein Gewicht zu legen, da sie wahrscheinlich nach dem unmittelbar darauf folgenden ראינה verschrieben ist, s. Olshausen's Gramm. S. 494. — Eine neue Bestätigung der Auffassung von أَفْعَلَ im Admirativausdruck أَفْعِلْ بِهِ als Nominal-

1) Vgl. ZDMG. 40, 166. Auch die Erzählungen in Landberg's neuen Études sur les dial. II begründen kein allgemeines Urteil über jene Araber. — Wir kennen ja aus alter Zeit allerlei unglaubliche Dinge, welche freundnachbarliche Bosheit arabischen Stämmen nachsagte.

form sieht Landberg mit Recht darin, daß man da in Südarabien, wenn das logische Subjekt im Plural steht, auch den Admirativausdruck in den Plural setzt: *ma ḥāsin* (= أَحاسِن) *el-waldāt* „wie schön sind die Mädchen!"; *ma kābirha* „wie groß sind sie!" (S. 56). — Dafür, daß دلّس „betrügen" (دُلْسَة „Arglist" Tab. 1, 3086, 6) doch, wie schon Fleischer sah, von *dólos* herkommt,[1]) spricht das jüdische דלוס und das samaritanische בִּידַלְּס Kohut, Samar. Stud. 101.[2]) دلس „einstecken" ist also davon zu trennen (S. 59). — Die Bedeutung „waschen" ist für رحص durch hebr. רחץ, sam. רנץ (für רחץ), Geez ፈሐፀ. ፇሐፀ (nebst den entsprechenden Tigriña- und Tigrē-Formen) und das von Landberg selbst angeführte mehrische *reḥāḍ* als gemeinsemitisch gesichert; die im Süden übliche Bedeutung „schlagen" (S. 59) ist also sekundär, vielleicht erst vom Waschholz مِرحاض (Ibn Dor. 72) abgeleitet, vielleicht aber einer der mannigfachen ironischen Ausdrücke, welche die Sprachen für „prügeln" anwenden. — Interessant ist, daß im Süden كَبِل noch „können" heißt (S. 60). Das gemeinarabische كَبِلَ „erwachsen" ist eigentlich „zur (sexuellen?) Kraft gelangt" (vgl. بَلَغَ أَشُدَّهُ); denn „können" ist ja = „Kraft haben (zu)". Dann rückt كَبِل allmählich zu der Bedeutung „alt"[3]) auf, und das dazu gehörige Verb gelangt endlich zu der Bedeutung „(zu) alt sein" (S. 66). — كُرْبى, قُرْبى „Hütte" (S. 61) ist das persische دُرْبَه, كُلْبَه, nach der älteren Form *kurbak*, *kurbag* ins Arabische als قُرْبَق, كُرْبَق, دُرْبَج[4]) aufgenommen; vgl. Horn, Neupers. Etymol. nr. 864. — سَنّى, تسنّى „warten" (S. 61)

1) Vgl. Fraenkel, Aram. Fremdw. 188.

2) Auf ⟨ܒܕܠܣ⟩, das durch ⟨ܒܕܠ⟩, ⟨ܒܕܠܠ⟩, غشّ erklärt wird BB (Duval) 542, lege ich weniger Gewicht, da das ein rein gelehrtes, nicht in die Sprache selbst gedrungenes Wort sein mag.

3) Man beachte die schwankenden Bestimmungen der Lexika über die Jahre des كَبِل. — Auch das deutsche „alt" heißt ursprünglich nur „erwachsen"; s. Kluge s. v.

4) Ǧawālīqī 127; Ǧāḥiẓ, Bajān 2, 63.

muß ich nach wie vor als Umformungen des beliebten اِسْتَنَّى aus اِسْتَنْنَى ansehen. — مَرَقَ (S. 62) heißt auch im klassischen Arabisch „hindurchgehn“; oft z. B. vom Pfeil oder vom Speer und in einfacher Prosa مَرَقَ بين الصَّفَّين Kāmil 544, 5, wo sogar die Variante مَرَّ.[1]) — Südarabisches تشعّى „suchen, besuchen“ kann nicht mit שָׁעָה zusammenhängen (S. 63), denn arabischem ش entspricht bekanntlich hebräisches שׂ, nicht שׁ.

S. 64 ff. führt Landberg eine Anzahl von أَضْدَاد auf. Solche gibt es wohl in allen Sprachen. Ich verweise z. B. auf unser „übersehen“ und „verlesen“. Bei „er übersah das Ganze“ kann ich nur aus dem Zusammenhang erkennen, ob das heißen soll: „er faßte mit seinem Blick das Ganze zusammen“ oder „er bemerkte das Ganze n i c h t“; „er verlas die Worte“ kann sein: „er las sie (richtig) vor“ oder „er las sie falsch“. Aber die arabischen Philologen haben den Begriff des ضدّ zu weit ausgedehnt, und wir müssen uns überall bemühen, den Bedeutungsübergängen nachzuspüren; hier und da sind auch wohl zwei ursprünglich verschiedene Wurzeln zusammengeflossen. Auf keinen Fall kann ich, bevor mir der strikte Beweis geliefert wird, zugeben, daß im Arabischen أَبَى neben der durchaus üblichen Bedeutung *noluit* auch die Bedeutung *voluit* habe oder gehabt habe. Bei mehreren von Landberg angeführten اضداد ist das Verhältnis der Bedeutungen ziemlich klar. Wenn לֶחֶם „(feste) Nahrung“ bei den wesentlich auf Vegetabilien angewiesenen Hebräern und Aramäern „Brot“, bei den Arabern, die größtenteils von Fleich und Milch lebten,[2]) „Fleisch“ heißt, wenn je nach der in der betreffenden Gegend üblichen Hauptnahrung عَيْش oder طَعام „Brot“, „Dhura“, „Reis“ bedeutet, so liegt darin nichts Auffallendes. — Ob قطب im klassischen Arabisch wirklich „schneiden“ heißt (S. 65), ist nicht ganz sicher. Vielleicht ist das nur ein falscher Schluß etwa aus قِطَاب الجيب oder aus قاطبةً = قَطْعًا, während Andere letzteres mit Recht zu der üblichen Bedeutung

1) مارِق „Rebell“ Tab. 1, 996, 9; Lisān 12, 218, 12 ist der, welcher über das Ziel hinausgeht, der „Übertreter“. Als lobendes Epitheton eines Rosses Hudh. 74, 49 ist مارق wohl „dahin (vorüber) eilend“.

2) Ammianus 14, 4, 6; Martyr. (ed. Assemani) 2, 345 oben (Leben des Säulenheiligen Simeon).

جمع ziehen. Die Grundbedeutung ist allem Anschein nach „zusammenziehen“; dazu könnte auch القُطابة القِطْعة من اللحم gehören, etwa als das Abfallstück beim „Zusammenkneifen“. Der Begriff des „Stücks, Abfalls“ liegt schon in der grammatischen Form فُعالة, braucht nicht der Wurzel eigen zu sein.[1]) — نَوَّر im Südarabischen „sich in den Schatten setzen“ wird von نَوّاره „Lichtzeit“, „Mittagszeit“ abgeleitet sein; gerade während der größten Helle ist der Schatten am nötigsten. Vgl. ظَلَّ „um die Mittagszeit sein“. — Das assyrische *šarāqu* „schenken“ wird von *šarāqu* „stehlen“ [2]) ganz verschieden sein. Assyr. *š* kann ja hebräisch-aramäischem שׁ und שׂ entsprechen.

Landberg, der uns auch sonst schon wertvolle Mitteilungen über Bräuche gegeben hat, die aus dem Heidentum stammen, berichtet hier von einem höchst interessanten Blutritus, der beim Abschluß eines Dienstvertrags in Ḥaḍramaut vorkommt (S. 74); wir werden dabei direkt an Herodot 3, 8 erinnert. —

An eine, wer weiß auf welchem schlechten Witz beruhende, Bezeichnung der Kamele als يهوديّات[3]) knüpft der Verf. Hypothesen über die Juden als Handelsmacht im alten Arabien und über den Propheten Hūd (S. 75 ff.), Hypothesen, denen ich durchaus nicht folgen kann. Aber dem sei, wie ihm wolle: höchst bedauerlich ist da der spöttisch-antisemitische Ton und besonders der persönliche Ausfall auf S. 78! Schon der ironische Ausdruck auf S. 43 berührt nicht angenehm.

Im Übrigen empfehle ich die inhaltreiche Schrift noch ausdrücklich warm allen denen, welche sich für die Geschichte der arabischen Sprache interessieren.

Th. Nöldeke.

1) Amhar. ቀኃጠበ kann zu قضب gehören. — Übrigens möchte ich كتب von قطب fern halten, obwohl sich abgeleitete Bedeutungen beider Wurzeln berühren. כתב ist ursprünglich wohl „stechen“, daher „einritzen, schreiben“ (wie *γράφειν*); ܡܟܬܒܐ „Pfriem“ (noch heute im Ṭūr ʿAbdīn üblich Prym-Socin 132). Von „Stechen“ kommt man zum „Nähen“; daher das maghrebinische مكتوب „Tasche“ (s. Dozy).

2) Dies *šarāqu* zeigt übrigens, daß die naheliegende Annahme, سَرَقَ ሰረቀ „stehlen“ bedeute eigentlich „ausleeren“ (ܣܪܩ u. s. w.), falsch ist.

3) Beiläufig bemerkt, ist es keine Eigentümlichkeit der arabischen Juden, Kamelfleisch nicht zu essen; s. Lev. 11, 4; Deut. 14, 7.

*The Bṛhad-devatā: attributed to Śaunaka, a summary of the deities and myths of the Rig-Veda: critically edited in the original Sanskrit with an introduction and 7 appendices, and transl. into English with critical and illustrative notes, by A. A. Macdonell, Boden Professor of Sanskrit in the University of Oxford.* 2 Vol. Cambridge 1904. (= Harvard Oriental Series Vol. V and VI.)

A. Kuhn war der erste, welcher auf die Bṛhaddev. in einem längern Aufsatz (Weber's Ind. Stud. I. 101—120) hingewiesen hat. Dieses Werk, welches die Gottheiten der Ṛk-Hymnen behandelt, enthält gleichzeitig viele vedische Mythen, die zum Teil bereits von E. Sieg in seinen „Sagenstoffen" verwertet sind. Über das Bedürfnis einer kritischen Ausgabe der Bṛh. dürfte kein Zweifel bestehen, da die in der Bibl. Indica erschienene Ausgabe ganz wertlos ist, indem der Text durch unzählige Fehler entstellt ist, und sehr häufig die richtigen Lesarten in den Anmerkungen stehen. Der Herausgeber, Rājendralāla Mitra, hatte offenbar den Text nicht verstanden. Es ist daher freudig zu begrüßen, daß der dazu am meisten berufene A. Macdonell, der gründlichste Kenner der Anukramaṇī-Werke, diese Arbeit nochmals vornahm und den Text nicht nur auf Grund der zahlreichen, von ihm benutzten Handschriften herzustellen suchte, sondern auch die vielen Zitate, die sich besonders bei Sāyaṇa und in der Nītimañjarī befinden, dazu heranzog. Sāyaṇa zitiert häufig die Bṛhaddev., aber die bei ihm sich vorfindenden Zitate beweisen, daß bereits zu seiner Zeit die Bṛh. vielfach verderbt war, vgl. z. B. Sāyaṇa zu Ṛgv. 7, 56 Einl. mit Bṛh. VI, 11—13. Zuweilen hat aber Sāyaṇa allein die richtigste Lesart bewahrt, z. B. Bṛh. 7, 98: *paridhyasuḥ* (= Sāyaṇa X, 60, 7). Die schwierigsten Stellen sind von Macd. meisterhaft klargelegt worden. Wo an manchen Stellen selbst die besten Handschriften versagen, hat Macd. gewöhnlich sehr glückliche Emendationen vorgenommen, z. B. in I, 37; II, 16; IV, 46; VI, 85; VII, 137; VIII, 13. 14. 59. 84. Am meisten verderbt sind diejenigen Zitate, die nicht aus dem Ṛgv. stammen und daher den späteren Abschreibern unbekannt waren. In I, 55 heißt es: *yadindrāham prulāpas tv aitaśasya yaḥ*. Hier ist „*yadindraham*" falsch, denn der Aitaśapralāpas beginnt mit „*etā aśvā ā*", vgl. Ait. Br. 6, 32, 1—2: Āśv. śr. 8, 3, 14; Śāṅkh. śr. 12, 18; Vait. S. 32, 20; Gop. Br. 2, 6, 13; A. V. 20, 129. Daß Bṛh. dieses Kuntāpa-Lied meint, geht auch aus VIII, 101 hervor. Demnach ist *etā aśvāḥ* für *yad indraham* einzusetzen. Dieser Fehler scheint dadurch entstanden zu sein, daß späteren Abschreibern das, dem Aitaśapralāpa vorangehende, Kuntāpalied vorschwebte, welches mit „*yad indrādaḥ*" beginnt, vgl. Ait. Br. 6, 32, 25 nebst Sāyaṇa: Gop. Br. 2, 6, 12; A. V. 20, 128, 12—16; Śāṅkh. śr. 12, 15, 5. Macd. hat auf diese fehlerhafte Lesart nicht aufmerksam gemacht.

In III, 48—50 werden die Nividas eingehend geschildert, was Macd. übersehen hat. *tām* in V. 48 halte ich für unmöglich, da dieses Wort sich nur auf *mantrais* (worunter hier die Nividas zu verstehen sind) beziehen kann; dafür liest r richtig *tān*; und in V. 49 ist für *pṛthaktveṣu* die Lesart r: *vidhāv ṛkṣu* einzusetzen. Vers 49 wäre demnach zu übersetzen: „Sie stehen bei ihrer Anwendung im Anfang, in der Mitte und am Ende, und die in den Ṛk-Versen von den handelnden (Göttern) nicht erwähnten Handlungen sind jedoch hier aufgezählt". Die Nividas wurden nämlich an bestimmten Stellen der, bei den Śastras verwendeten, Ṛk-Lieder eingeschaltet, und zwar werden sie beim Prātaḥsavane vor das Sūkta gesetzt, beim Madhyaṃdinasavane in die Mitte des Sūkta und beim Tṛtīyasavane ans Ende des Sūkta gesetzt, vgl. Ait. Br. 3, 10. 11; Kauṣ. Br. 14, 1. Es gibt 11 Nividas, von denen jede einer bestimmten Gottheit geweiht ist, und in den einzelnen Nividas werden die hervorragenden Eigenschaften und Handlungen der betreffenden Gottheiten aufgezählt, und sie schließen mit einer Einladung zum Opfer. Die 11 Nividas finden sich z. B. in Śāṅkh. śr. 7, 9, 3 und 8, 16 ff. In Bṛh. III, 50 wird nun ein Beispiel aus der Sāvitrī-Nivid gebracht. Die hier in Betracht kommende Stelle aus der betreffenden Nivid, welche Macd. nicht hat finden können, lautet: *dogdhrīṃ dhenuṃ vodhāram anaḍvāham āśuṃ saptiṃ.* Diese Nivid-Stelle wird auch in Bṛh. III, 78—79a erörtert. Vers 79a muß lauten: *dogdhrī dhenur vodhanaḍvān āśuḥ saptis tathaiva ca.* Die Lesart *tathaiva ca* haben 3 Handschriften ($r^1$ $r^4$ $r^6$), dagegen haben 3 andere Mss. (h $m_1$ f) dafür das Wort *puraṃdhiyā*, das Macd. in den Text aufgenommen hat. Daß aber *puraṃdhiyā* sekundär ist, beweist nicht nur die Parallelstelle III, 50, wo *eva vā* dem *tathaiva ca* entspricht, sondern vor allem die oben angeführte Stelle aus der Sāvitrī-Nivid. Ebenso wie in III, 50 werden auch in III, 79a drei Beispiele aus der Nivid genommen und in derselben Reihenfolge angeführt. Da nun die Fortsetzung der betreffenden Nivid-Stelle lautet: *jiṣṇuṁ ratheṣṭhām, puraṃdhiṃ yoṣām*, so hätte, wenn Bṛh. III, 79 noch ein viertes Beispiel aus der Nivid anführen wollte, es lauten müssen: *jiṣṇur ratheṣṭhāḥ*, bezw. *puraṃdhir yoṣā.* Aber ebenso wie in III, 50 hat auch hier kein viertes Beispiel gestanden, was das Versmaß bezeugt. *puraṃdhiyā*, wie Macd. liest, hat gar keinen Sinn, denn *puraṃdhir* bedeutet „fruchtbar, fruchtbare Frau, Freigebigkeit" (vgl. Pischel: Ved. Stud. I, 204 ff.). Diese Lesart ist vielmehr sekundär entstanden, indem spätere Abschreiber, welche die Nivid-Stelle nicht mehr kannten, diese Worte an V. S. Vers 22, 22 (= T. S. 7, 5, 18) anlehnten, welcher lautet: *dogdhrī dhenur vodhānaḍvān āśuḥ saptiḥ puraṃdhir yoṣā jiṣṇur ratheṣṭhāḥ.* Die Nividas werden im Bṛh. noch an zwei andern Stellen erwähnt, so in der sekundären Stelle VIII, 100. Macd. übersetzt den Anfang von VIII, 100b: *na dṛśyate sūktavādo nivitsu* „the expression hymn is (used) in con-

nexion with the Nivids", indem er *na dṛśyate* nur auf das vorhergehende bezieht. Nach meiner Ansicht bezieht sich *na dṛśyate* auch auf *nivitsu* und es ist zu übersetzen: „Nicht erscheint bei den Nivids der Terminus Sūkta"; denn da die Nividas prosaische Texte sind, führen sie nirgends die Bezeichnung „Sūkta". Zwar kommt der Ausdruck „Nividdhanīyasūkta" in den Śrautasūtren vor,[1]) aber darunter versteht man nicht die Nivid, sondern eine beim Śastra rezitierte Ṛk-Hymne, in welche die Nivid eingeschaltet wird. So bildet z. B. Ṛgv. III, 47 das Nividdhanīyasūkta im Marutvatīyaśastra des 4. Daśarātra-Tages (Ait. Br. 5, 4; Āśv. śr. 7, 11, 25); und Ṛgv. I, 89 ist das Nividdhanīyasūkta im Vaiśvadevaśastra des Agniṣṭoma (Āśv. śr. 5, 18; Śāṅkh. śr. 10, 13, 18). Die letzte Stelle in der Bṛh., wo die Nividas erwähnt werden, ist 8, 104. Ich übersetze den Vers, abweichend von Macd., folgendermaßen: „Und die Gottheiten der Nivid-Litaneien sind auch mit den einzelnen ihnen zukommenden charakteristischen Namen versehen; und zugleich mit der Litanei werden gerade diejenigen Ṛk-Verse aufgesagt, welche dem Opferritual zukommen".

In *dviṣaddveṣaḥ* Bṛh. III, 114 ist der Visarga wohl infolge eines Druckfehlers hineingelangt. Ebenso ist V, 92 *nānārūpā* verdruckt aus *nānārūpāḥ*, was nicht nur die Parallelstelle VIII, 72 und die Ausgabe der Bibl. Indica beweist, sondern auch Macd.'s eigene Übersetzung: „various kinds". Nach III, 118 soll das erste Sauparṇa-Lied mit *„śaśvad dhi vām"* beginnen. Die Sauparṇa-Lieder sind uns nur im Kāśmirschen Ṛgv.-Ms. überliefert, das ich vollständig durchgearbeitet habe. Da nun hier der Anfang lautet: *śaśvan nāsatyā yuvayor*, so ist hier das Zitat in Bṛh. verderbt aus **śaśvadadmi tu*, vgl. die Varianten: *śaśvadināni tu* (f), *śaścadināni tu* (b k), *ṣaḍḍvaipadāni tu* ($r^5$ $r^7$). Da die Sauparṇa-Lieder bereits frühzeitig in Vergessenheit geraten sind, so konnten solche Verderbnisse leicht entstehen.

Interessant ist der Dadhyañc-Mythus III, 18—23. Nach Śat. Br. 14, 1, 1, 18—25 lehrt Indra den Dadhyañc Ātharvana das bisher unbekannte „Haupt des Opfers" *(śiro yajñasya)*; dieses besteht nach Ṛgv. 1, 116, 12, Śat. Br. 4, 1, 5, 18 in dem Madhu, jedoch nach Kauṣ. Br. 8, 5 in dem Brāhman. Die Bṛh. wird nun beiden Auffassungen gerecht, indem nach ihr (III, 19) Madhu nur eine andere Bezeichnung für das im vorgehenden Vers (III, 18) erwähnte Brāhman ist.

In V, 105 halte ich die Lesart *śarīraṃ cakṣur ity asyām* ($m^1$ r b f k) für die ursprüngliche, welche später infolge der eingetretenen Unkenntnis der Khilāni geändert zu sein scheint.

In VI, 19 lesen die besten Handschriften ($Am^1$): *stutaś caiva sarasvāṃs tu janīyantaś catasṛbhiḥ* „Ebenso ist auch Sarasvān gepriesen mit den 4 Versen, deren erster *janīyantaḥ* (VII, 96, 4)

1) Wofür in den Brāhmaṇa's *nividdhāna* steht.

ist". Daß *catasṛbhiḥ* die ursprüngliche Lesart ist, schimmert auch aus den Varianten *caturṛcaiḥ* (r), *caturbhave* (b), *caturbhuve* (f, k) hervor. Eine richtige Erklärung dieses Verses habe ich bereits lange vor Erscheinen der Macd.'schen Ausgabe von Herrn Dr. E. Sieg erfahren. Nach der obigen Lesart sollen hinter *janīyantaḥ* (= VII, 96, 4) noch drei andere Verse stehen. Da nun Ṛgv. VII, 96 nur aus 6 Versen besteht, so ist hier das dazu überlieferte einversige Khila *„yasya vratam"*, das sich inhaltlich sehr eng an VII, 96 anschließt, mitgezählt worden. Dieses einversige Khila steht auch in der Khila-Sammlung des Kāśmirschen Ṛgv.-Ms., die ich ediert habe und in allernächster Zeit im Druck erscheinen lassen werde. Da Macd. dieses Khila entgangen war, so erschienen ihm die Lesarten der besten Handschriften unverständlich, und so hat er hier den sehr korrupten Text der Mss. B nach der Sarvānukramaṇī emendiert.

Für *vā tad* in VIII, 83, was keinen Sinn gibt, möchte ich mit r *tāvad* lesen.

VIII, 102 schließt sich sehr eng an VIII, 98 an, deshalb wünschte man sich die, den Zusammenhang störenden, sekundären Verse VIII, 99—101 lieber in die Anmerkung verwiesen.

Der schwierige Vers VIII, 102 ist nach meiner Ansicht von Macd. nicht richtig aufgefaßt worden. Er lautet:

*purīṣapadam āsāṃ tu prathamaṃ syāt prajāpateḥ |*
*āgneyam aindraṃ vaiṣṇavaṃ pauṣṇaṃ daivan tu pañcamam ||*

Ich lese hier *daivan tu*, wie r, dagegen hat Macd. dafür *caiva tu*, wie 3 Handschriften (h d $m^1$) überliefern, in den Text gesetzt, und er übersetzt es: „Now the first supplementary passage of these (Mahānāmnī stanzas) should be (regarded as belonging) to Prajāpati, (then) one is addressed to Agni, one to Indra, one to Viṣṇu, and the fifth to Pūṣan". Und in der Anmerkung sagt er dazu: According to the Kauṣ. Br. 23, 2, there are, however, five (connected with Prajāpati, Agni, Indra, Pūṣan, Devāḥ). Wenn zwar nach Kauṣ. Br. das erste Purīṣapada an Prajāpati gerichtet, so ist doch das fünfte den Devās geweiht. Wie stimmt nun dieses mit dem Texte? Der Verfasser der Bṛhaddevatā gehört aber, wie ich es im weitern beweisen werde, den Aitareyiṇas an. Nun heißen im Ait. Ār. 4, 1, 1 und im Khila-Text des Kāśmir-Ms. die 5 ersten Purīṣapadāni:

*evā hy evaivā hy agnyāƷi |*
*evā hy evaivā hi viṣṇāƷu |*
*evā hy evaivā hīndra |*
*evā hy evaivā hi pūṣan |*
*evā hy evaivā hi devāḥ ||*

Also auch hier ist der 5. Purīṣapada den Devāḥ geweiht. Demnach muß in den Bṛh.-Text VIII, 102 unbedingt *daivaṃ* eingesetzt werden. Zum Verständnis des Textes führe ich noch folgendes an.

Die Purīṣapadāni kommen nur beim Śākvarapṛṣṭha zur Anwendung. Nach Ait. Br. 5, 7, 1—5 sind nun die im Śākvarasāman zu Śākvarī-Versen umgestalteten Mahānāmnīs von Prajāpati erschaffen. Diese sogenannten Śākvarīs wurden am Ende mit den Purīṣapadāni versehen (vgl. Āśv. śr. 7, 12; Śāṅkh. śr. 10, 6; Hillebrandt: Rituallit. p. 103). Daher ist Bṛh. VIII, 102 folgendermaßen zu übersetzen: „Das erste Purīṣapada von diesen Versen des Prajāpati ist an Agni gerichtet, das folgende an Indra, das nächste an Viṣṇu, das andere an Pūṣan und das fünfte an die Devās". Auch die Khila-Anukramaṇī bestätigt meine Übersetzung: *vidā daśa ca pañca viśvāmitra indro va prajāpatir . . . purīṣapadāny āgneyavaiṣṇavaaindrapauṣṇadaivāni vairājāni.* „Das Lied „*vidā*" [d. i. der Anfang der Mahānāmnīs] hat 10 Verse und 5 Stollen, sein Verfasser ist Viśvāmitra, es ist dem Indra bew. Prajāpati geweiht. Die an Agni, Viṣṇu, Indra, Pūṣan und an die Devās gerichteten Purīṣapadāni sind zehnsilbig."

Macd.'s Emendation von *āsur etu* VIII, 59 nach der Khila-Anukrāmaṇī des kāśmirschen Ms. ist sehr richtig.

Die Bṛh. wirft einiges Licht auf die Stellung der Khilāni in der Ṛgvedasaṃhitā. Sie betont I, 1 ausdrücklich: „Ich will die Gottheiten der Lieder, Verse, Halbverse und der Stollen aus der Ṛk-Saṃhitā darlegen". Da sie aber auch die apokryphischen Verse behandelt, ohne den Terminus „Khila" zu kennen, so fallen diese ebenfalls unter den Begriff „Ṛcas". Unter den Gottheiten, welche im Ṛgv. vorkommen, erwähnt Bṛh. auch diejenigen, welche sich nur auf die apokryphischen Lieder (Khilāni) beziehen, so Lākṣā (I, 129; II, 84), Śrī (II, 84), Medhā (II, 84), Upaniṣad und Niṣad (II, 82). Diese weiblichen Gottheiten, welche nur in bestimmten Khila-Liedern vorkommen, sollen nach Bṛh. zugleich die Verfasser dieser Lieder sein, worin sie vorkommen. Dieses stimmt auch, abgesehen von dem Khila, welches der Upaniṣad und der Niṣad gewidmet ist, mit den Angaben der Khila-Anukramaṇī überein. Da aber sowohl nach Bṛh. 3, 119 als auch nach der Khila-Anukramaṇī dieses Niṣad-Upaniṣad-Khila ein Sauparṇa-Lied ist, so schreibt die Anukramaṇī dieses Lied mit Recht dem Brāhmya Sauparṇa zu; dagegen nennt sie ebenso wie die Bṛh. als die Gottheiten dieses Liedes Niṣad und Upaniṣad, welche im Liede selbst vorkommen. Deshalb ist Macd.'s Vermutung in II, 82, daß in der Anukramaṇī *brāhmyau* für *brāhmyo* zu lesen ist, nicht haltbar. Bṛh., welche in der Einleitung auf die verschiedensten Bedeutungen der einzelnen Ṛk-Verse hinweist, führt darunter auch Verse aus der Khila-Sammlung an. So heißt es in I, 54: *namaskāraḥ śunaḥśepe namas te astu vidyute.* Dieses Lied *Namas te astu vidyute* ist ebenfalls ein Khila und wird auch in VIII, 44 erwähnt. Ferner nennt Bṛh. I, 35 und 57 die Pravalhikā (*vitatadiḥ pravalhikā*) und versteht darunter ebenso wie Ait. Br. 6, 33, 16 (nebst Sāyaṇa), Āśv. śr. 8, 3, 18 (nebst Komm. zu 8, 3, 20), Gop. Br. 2, 6, 13 das unmittelbar auf das Aitaśapralāpa folgende

Kuntāpa-Lied, welches mit „*vitatau*“ beginnt. Diese Angabe der Bṛh. ist insofern sehr wichtig, als sie beweist, daß der Verfasser der Bṛh. sich zu den Aitareyiṇas bekennt, denn nach den Kauṣītakinas führt nicht das Kuntāpa-Lied „*vitatau*“, sondern „*ihettha prāg*“ den Namen Pravalhikā, vgl. Śāṅkh. śr. 12, 21, 3 (und Komm. zu 12, 23, 1); Kauṣ. Br. 30, 7.[1]) Dagegen führen die Verse „*ihettha prāg*“ bei den Aitareyiṇas den Namen „Ājijñāsenyāḥ“ (Ait. Br. 6, 33, 19 nebst Sāyaṇa; Āśv. śr. 8, 3, 20). Ebenso kommt die in Bṛh. VIII, 101 erwähnte Bezeichnung „Devanītha“ für ein bestimmtes Kuntāpa-Lied nur bei den Aitareyiṇas vor (Ait. Br. 6, 34, 1; 6, 35, 4—21), wofür die Kauṣītakinas den Terminus „Ādityā aṅgirasyaḥ“ haben (Kauṣ. Br. 30, 6; Śāṅkh. śr. 12, 19, 5). Alle diese Kuntāpa-Lieder der Aitareya-Rezension finden sich auch in der Khila-Sammlung des Kāśmir-Ms. Unter den verschiedenen Arten von Versen erwähnt Bṛh. außerdem I, 37 und 55 Āhanasyā und führt als Beispiel derselben an die mit „*mahānagnī*“ beginnenden Verse, die aus dem letzten Kuntāpa-Sūkta stammen. Auch die beiden folgenden Beispiele sind aus dem Kuntāpa-Stück: Pratirādhas I, 37 und 55 (*pratirādho bhugiti*) und der Aitaśapralāpas I, 55. Daß die Khilāni in Bṛh. die gleiche Behandlung erfahren haben wie die Ṛk-Verse, geht auch daraus hervor, daß unter den Ṛṣis der Vaiśvadeva-Hymnen in III, 59 Nejameṣa genannt wird, dessen Lied sich nur in der Khila-Sammlung findet. Ebenso werden auch die Praiṣasūktāni, die sich gleichfalls in der Khila-Sammlung des Kāśmir-Ms. finden, wie Ṛk-Texte behandelt. Unter den verschiedenen Arten von Formeln, die im Ṛgv. vorkommen, zählt Bṛh. I, 35 und 57 auch Praiṣa auf. Bṛh. II, 154 sagt ausdrücklich, daß die Praiṣās zum Ṛgv. gehören und deshalb nicht im Yajurveda berücksichtigt sind. Unter den Ṛgv.-Gottheiten führt Bṛh. I, 106—109 auch sämtliche 12 Āprī-Gottheiten an, wobei die Gottheiten Iḍaḥ, Svāhākṛtayaḥ genannt werden, die nur im ersten Praiṣasūkta vorkommen. Ferner werden I, 114 zwei andere Praiṣa-Gottheiten genannt, nämlich Devī joṣṭrī und Devī ūrjāhuti. Und unter den im Ṛgv. vorkommenden Wörtern, deren Bedeutung unbekannt sei sollen, wird auch das in einem Praiṣa vorkommende Wort „*śitāman*“ genannt. Ebenso wie Yāska rechnet auch Bṛh. das erste Praiṣasūkta unter die Āprī-Hymnen des Ṛgv., so daß statt der 10 Āprīsūktāni des Ṛgv. nun 11 genannt werden (vgl. Bṛh. II, 152). Und das 5. Praiṣasūkta, das sogenannte Ṛtupraiṣasūkta, wird den Ṛtusūktāni des Ṛgv. vollständig gleichgestellt (vgl. Bṛh. 3, 36). Auch den Nivids, welche ebenfalls der Khila-Sammlung angehören, weist Bṛh. eine den Ṛk-Texten ebenbürtige Stellung an, was ich schon im vorhergehenden behandelt habe. Die in der Bṛh. sonst behandelten Khila-Lieder sind von Macd. im Index III seines 1. Bandes angeführt. Außerdem kommen in Bṛh. noch einzelne Zitate vor, die sich weder

1) Einen ausführlichen Beweis bringt meine Khila-Arbeit.

im Ṛgv., noch in der Khila-Sammlung finden. Diese Zitate stehen in VII, 104: I, 84; IV, 87—88; V, 157. Den Vers *mahīm ū ṣu* in VII, 104 überliefert Bṛh. zu Ṛgv. Vers X, 63, 10, zu dem es auch inhaltlich in Beziehung steht. Beide Verse stimmen auch in dem Pada „*sušarmānam aditiṃ supraṇītim*“ überein. Dieser apokryphische Vers kommt auch in den, an den Ṛgv. sich anschließenden Brāhmaṇas und Srautasūtren vor und wird beim Prāyaṇīya-Iṣṭi unmittelbar nach Vers Ṛgv. X, 63, 10 rezitiert; vgl. Ait. Br. 1, 9; Śāṅkh. śr. V, 5, 2: Āśv. śr. 4, 3; Mait. S. 4, 10, 1. Dagegen steht dieser khila-artige Vers in den folgenden vedischen Büchern unmittelbar vor Ṛgv. X, 63, 10, nämlich in A. V. 7, 6, 2; V. S. 21, 5; T. S. 1, 5, 11, 5; T. Br. 3, 1, 3, 3. Daraus geht hervor, daß der Vers *mahīm ū ṣu* schon in ältester Zeit im Anschluß an Ṛgv. X, 63, 10 überliefert worden ist. Wenn daher Bṛh. VII, 104 diesen Aditi-Vers nach X, 63, 10 anführt, so ist er noch zur Zeit der Abfassung dieses Werkes als ein dem Ṛgv.-Sūkta X, 63 angehöriger, apokryphischer Vers angesehen worden. Ein anderer Vers „*mātā ca*“, der in Bṛh. I, 84 angeführt wird, stammt aus der, dem Ṛgv. zugehörigen, Opfertradition. Bṛh. I, 84 lautet: *ākrośārthās tu dṛśyante mātā ceti abhimethati.* Ich übersetze es folgendermaßen: „Schmähungen bezwecken Verse wie „*mātā ca*“, damit antwortet man in dem (beim Aśvamedha) stattfindenden Zwiegespräch.“ Dieser Schmähvers „*mātā ca*“ kommt in dem, beim Aśvamedha stattfindenden Zwiegespräch zur Verwendung (vgl. Śāṅkh. śr. 16, 4; Āśv. śr. 10, 8, 10; Maitr. S. 3, 13, 1; Taitt. S. 7, 4, 19, 3; V. S. 23, 25). Und das von Bṛh. angeführte Verbum „*abhimethati*“ ist der technische Ausdruck für das Erwidern in diesem Zwiegespräch (vgl. Śāṅkh. śr. 16, 3—4). Hieraus ersehen wir, daß diejenigen Verse, die nur in der, an die Ṛk-Saṃhitā sich anschließenden, Opfertradition fortlebten, dieselbe Geltung hatten, wie die apokryphischen Verse der Khila-Sammlung. Dagegen sind die Verse Bṛh. V, 87—88 und V, 157, worin mehrere Stellen aus der Taitt. S. behandelt werden, die der, dem Ṛgv. zugehörigen, Opfertradition vollständig fremd sind, erst sekundär in Bṛh. hineingelangt, was daraus hervorgeht, daß sämtliche gute Handschriften ($Am_1$) diese Verse nicht überliefern. Die Untersuchung der Bṛh. hat demnach ergeben, daß in derselben nur Texte erörtert werden, die der Ṛgveda-saṃhitā zugehören, und daß die sogenannten Khilāni hier ebenso wie Ṛk-Verse behandelt werden. Aus der Nichterwähnung mancher Khila-Lieder in der Bṛh. darf man durchaus nicht schließen, daß zur Zeit der Entstehung dieses Werkes diese ausgelassenen Lieder noch nicht anerkannt sind, denn es werden ja in demselben auch manche Ṛk-Lieder nicht erwähnt. Jedoch bei der Zählung der Ṛk-Sūktāni wurden diese Khilāni von Bṛh. nicht mitgerechnet; denn Bṛh. VI, 146 gibt an, daß das 9., dem Soma geweihte, Maṇḍala, welches Pāvamāna heißt, aus 114 Hymnen bestehe, die in 7 Anuvākās eingeteilt wären. Daraus folgt, daß die drei, im 9. Maṇḍala

befindlichen Khilāni nicht mitgerechnet wurden. Interessant ist die Angabe von Bṛh. VIII, 85, nach welcher die Bāṣkalaśākhā das im 2. Vers der Nejameṣa-Hymne vorkommende Verb *ādadhe* als 3. Sg. Perf. auffaßte. Dieses Nejameṣa-Lied findet sich aber nur in der Khila-Sammlung. Daraus geht hervor, daß die Bāṣkalaśākhā die Khilāni mit derselben Genauigkeit behandelt haben, wie die Ṛk-Lieder.

Die grammatischen Angaben der Bṛh. (z. B. IV, 144; VIII, 85) werden von Macd. sehr sachgemäß erklärt.

Nun noch ein Wort zu einer orthographischen Eigentümlichkeit des Textes. In demselben ist auslautendes *ḥ* vor anlautendem *s*, dem ein stummer Konsonant folgt, nicht geschrieben (z. B. 3, 154: *yābhi stutir*; 4, 46 *cendra stutāsa*; 4, 144 *haryo stutir*). Diese Eigentümlichkeit kommt in vielen alten Handschriften vor; vgl. auch Maitr. S. XLII, Karmapradīpa ed. F. Schrader, p. 6. Dieses wird im Ṛk.-Prātiśākhyam § 255, Taitt. Pr. 9, 1, Vāj. Pr. 3, 12 ausdrücklich vorgeschrieben, und Ṛk.-Prātiś. § 791 bezeichnet es ausdrücklich als eine fehlerhafte Schreibung, wenn man Visarga vor anlautendem *s*, dem ein stummer Konsonant folgt, schreibt. Doch Max Müller, der sich in seiner Ṛgveda-Ausgabe über manche Prātiśākhya-Regel hinweg gesetzt hat, hat sich auch um diese Vorschrift nicht gekümmert.

So ist die Bṛh. ein für die Ṛgveda-Forschung wichtiges Buch. Macd.'s Ausgabe ist für jeden, der Veda-Exegese treibt, ein sehr wertvolles und notwendiges Hülfsmittel. Besonders wertvoll ist es durch die vielen Literaturverweise und durch die sorgfältigen Indices, wofür jeder dem Herausgeber danken wird. Der erste Band enthält die Einleitung, den Text und 7 Indices; in dem zweiten Bande ist die Übersetzung und der textkritische Apparat.

J. Scheftelowitz.

*Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Mit 57 Abbildungen und 2 Karten. Nebst einem Vorworte von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.* Leipzig 1903. J. C. Hinrichs. XXX, 378 S. M. 9,—; geb. M. 10,—.

Im Vordergrund der semitischen Philologie und Religionswissenschaft steht jetzt wieder einmal die Frage nach dem Ursemitismus. Arabisten und Assyriologen streiten, ob das vorislamische Arabien oder das uralte Zweistromland die Wiege des „Semiten ohne Falsch" geworden sei, — Curtiss findet sie, was Religion und Sitte anlangt, im heutigen Palästina und Syrien. Das ist eine

Parallele zu der Ansicht mancher Linguisten, die den Klang der semitischen Ursprache aus gewissen modernen arabischen Mundarten heraushören wollen. Auch sonst überrascht die Hypothese C.'s nicht sonderlich. Durch die Arbeiten von Wetzstein u. a. war längst festgestellt, daß die Kultur des heutigen Palästinensers und Syrers in gar vielem ein treues Spiegelbild der seiner Ahnen vor mehreren tausend Jahren ist. C. hat seine Beobachtungen auf das religiöse Gebiet beschränkt und ist hier zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Da Kultur und Religion einander überall bedingen, so war der Rückschluß, daß, wie aus der heutigen Kultur die Urkultur des Semiten, so aus seiner heutigen Religion die semitische Urreligion durschimmere, sehr nahegelegt. Aus Dalman's Palästinischem Diwan 1901 und Littmann's Neuarabischer Volkspoesie 1902 wissen wir jetzt, daß die bekannten Mitteilungen Wetzstein's, weil zu lokal beschränkt, uns speziell über altsemitische Hochzeitsbräuche ein einseitiges Bild geliefert haben. C. hat seine Materialien auf vier während der Jahre 1898—1902 unternommenen Reisen gesammelt, die ihn viermal kreuz und quer durch Syrien, zweimal durch Palästina und einmal nach der Sinaihalbinsel führten. Was die Fülle und territoriale Nuancierung der mitgeteilten Stoffe betrifft, so wird ihn kein früherer Forscher darin übertreffen; sie bieten wirklich ein farbenreiches Bild, das freilich nicht geschlossen ist, da sie ihren Ursprung aus losen tagebuchartigen Notizen nicht verleugnen. Auch wird man C. nicht vorwerfen können, daß sein echt amerikanisches Interviewsystem, um aus den befragten Personen ihre Ansichten über Ursprung, Sinn und Zweck der ihnen bekannten oder von ihnen geübten Bräuche zu erfahren, ein schlechter Führer gewesen sei. Dafür lauten die Antworten der den verschiedensten Ständen angehörenden Personen denn doch zu stereotyp, als daß hier an wesentlich falsche Belehrung zu denken wäre.

Und doch liegt hier der Hauptfehler des Buches. C. hält die heutige Theorie der heutigen Praxis zu unbesehen für ursprünglich; auch irrt er, wenn er die modernen Bräuche für identisch mit den ursemitischen nimmt.

Die Stabilität der orientalischen Verhältnisse gilt zwar für viele bereits als Dogma, ist darum aber doch in mehrfacher Hinsicht eine Legende. Der alte Orient kannte das Menschenopfer, der heutige nicht mehr, es hat der Kultur weichen müssen. Das arabische Opfer, wie es Nilus beschreibt (Smith-Stübe, Religion der Semiten 1899, S. 262) und wozu 1. Sam. 14, 32 f. eine gewisse Parallele ist, hat einen viel primitiveren Charakter als die heutigen Opfer. Gottheit und Verehrer genießen gemeinsam das Leben des Opfertieres, indem sie sein Blut trinken und das halbrohe Fleisch verschlingen — das ist antik; in dem simplen Opfermahl und der Applizierung des Blutes an Menschen und heilige Stätte lebt der alte Brauch in kärglichen Resten noch heute weiter. Ist so die heutige Opferpraxis nicht mehr uralt, so auch nicht die heutige

Theorie darüber. Von hier aus bemißt sich das Wahre und Falsche an der heutigen Auffassung, daß das فَجَر الدم, wozu alttestamentliches שפך־דם 1. Kön. 18, 28 zu vergleichen wäre, die Hauptsache ist, es erst perfekt macht (S. 255, 262, 295 u. ö.). Das wichtigste am Opfer ist die Verwendung des Blutes und Fleisches als Gemeinschaft stiftenden Genußmittels für Gott oder den Heiligen und für die Kultgenossenschaft. So wird schließlich auch das Opfer von der heutigen Theorie noch aufgefaßt. Denn wenn S. 279 u. 295 das *fedschr ed-dem* mit Hervorbrechenlassen in das Angesicht Gottes oder des Heiligen und als ein Gottnahebringen erklärt wird, so ist das genau die gleiche Verwendung des Blutes wie schon im A. T.: Sprengung des Blutes an den Altar Ex. 24, 6 f., 1. Sam. 14, 32 ff., d. h. eben das Blut soll in direkten Kontakt mit der Gottheit kommen, von ihr aufgenommen, genossen werden. Über den Glauben an eine *manducatio oralis* des Opfers seitens der Gottheit ist ja das A. T. im allgemeinen auch schon hinaus. Und wenn heutzutage so häufig sich Blutmarken an Häusern, Tieren und Menschen finden (cf. das Register sub Besprengung und Bestreichung mit Blut), so entspricht das wiederum den alttestamentlichen Riten Ex. 12, 21 ff. 24, 8 und hat denselben Sinn: das Blut ist der festeste Kitt zwischen Gottheit und Verehrern, es garantiert die Teilnahme am Göttlichen und immunisiert gegen jede Gefahr. Für einseitig halte ich es daher, wenn C. den semitischen Kult (S. 293) lediglich ein Produkt der Furcht und des Gefühles eines Mangels sein läßt. Die Furcht besteht gegenüber der Allmacht des göttlichen Wesens, die auf naiver Stufe besonders als schrankenlose Willkür empfunden wird. Wenn der Semit opfert, dann hofft er die Gunst seines Kultobjektes zu erlangen, mit deren Hilfe er dies von sich abwehrt und jenes für sich erreicht. Es geht etwas von der außerordentlichen Kraft der Gottheit auf den Verehrer über, so daß er nun an das Ziel seiner Wünsche gelangt; das göttliche Wesen ist mitteilsam, erschließt sich; es ist so auch ein Stück Liebe, das den Semiten zur Verehrung des Göttlichen treibt. Daß die blutigen Opfer einen stellvertretenden Charakter haben (S. 296), ist wiederum übertrieben. Wenn ein blutiges Opfer für den Neubau eines Hauses, eine Eisenbahnanlage u. dgl. (S. 209 ff.) dargebracht wird, dann mag der Gedanke einer Stellvertretung, oder einer كَفَّارة, כִּפֻּר vorliegen — da handelt es sich um ein Wiedergutmachen eines menschlichen Eingriffes in göttliche Reservatrechte, das geschlachtete Lamm vertritt die zu bestrafenden Menschen, sühnt ihr Vergehen, wehrt die Strafe ab. Aber wenn ein Tier geschlachtet wird, damit sein Besitzer irgend etwas bei dem Heiligen durchsetze, wo bleibt da der stellvertretende oder sühnende Charakter? Vgl. auch das gehaltvolle Vorwort des Herrn Grafen Baudissin. Man glaubt seinen Augen nicht zu trauen, wenn man S. 295 6

liest, daß der Leib des geschlachteten Tieres nur deshalb von dem Opfernden und seinen Freunden verzehrt wird, weil es schade wäre, ihn liegen zu lassen! Das steht im Widerspruch zu S. 246, wonach Teilnahme am Opfermahle verbrüdert. Daß Gott oder der Heilige nicht beim Opfermahle zugegen sei (S. 255, 296), mag allerdings häufig die Auffassung des heutigen Semiten sein, dafür ist er ja schon zu aufgeklärt, um an die leibliche Gegenwart des göttlichen Wesens zu glauben. Warum finden denn aber noch jetzt die Opfermahle an den heiligen Stätten statt? Hier wirkt, noch unbewußt, der Gedanke nach, daß auch die Gottheit beim Mahl ein יָד Gen. 31, 52 sei! Übrigens wird das Verhältnis des Palästinensers und Syrers zu seiner Regierung mit dazu beitragen, daß er Gott sich möglichst fern und als einen Despoten denkt, den man nur durch Bachschisch sich erkaufen kann. In dem Kult des Lokalheiligen lebt aber entschieden ein Stück des gemütlichen Teils der ursemitischen Religion weiter, was C. m. E. übersieht oder unterschätzt. Der Totenkult ist dem Heiligenkult überall nahe verwandt. Schumacher berichtet MNDPV. 1904, 75 f. von Opfern bei dem Tode einer Beduinenfrau. Nachdem auf dem Grabe eine Ziege geschlachtet und den Leidtragenden zum Essen zubereitet ist, wird am 2. Abend eine 2. Ziege geschlachtet und von dem Gatten und den Kindern verzehrt, was man وَنِيسة „Gemeinschaft" nennt — man bleibt also mit dem Totengeist in herzlichem Verkehr —: wo ist hier die Furcht beim Kult? Erst nach 7 Tagen wird eine 3. Ziege geschlachtet und von den Freunden der Toten gegessen, was فَكّ الوَحدة „Erlösung der Vereinsamten" heißt — die Tote soll Haus, Gatten und Kinder vergessen, sie selbst wollen Ruhe vor dem Totengeist haben, exite dii manes!

Das C.'sche Buch hat seinen Wert als Materialiensammlung, die als Bericht über das religiöse Leben und Denken der heutigen Semiten eine willkommene Ergänzung zu den bekannten Werken von Smith und Wellhausen über die alten Semiten bzw. älteren Araber ist.

Um dem Leser einen Eindruck von der Fülle des Gebotenen zu geben, sei hier wenigstens das Wichtigste kurz hervorgehoben.

Noch heute ist das ganze Land mit Heiligtümern der verschiedensten Art übersät (vgl. bes. Kap. XIV u. XV). Die Verehrungsstätte ist ein Hag, eine Baumgruppe oder ein einzelner Baum, eine Höhe, ein Stein, eine Quelle, ein Fluß, eine Höhle, ein Grab (S. 158), zuweilen von übermenschlicher Dimension, wobei an den Riesensarg des Og Deut. 3, 11 erinnert sein konnte. Die bei den Heiligtümern befindlichen Gebäude werden als مقام, قبّة (מָקוֹם Gen. 22, 9; 28, 11; 2. Kön. 5, 11) oder مزار bezeichnet. In

Nordsyrien sind es meist kleinere Gebäude mit Kuppeln. Das heilige Areal ist unverletzlich, weshalb schlaue Bauern keinen bessern Schutzort für ihre Ackergeräte u. dgl. kennen als solche heilige Plätze (S. 161). Besonders interessant ist die im Anhang D S. 307 ff. gebotene Beschreibung dreier Höhenplätze in Petra, wovon der erste außer Brand- und Schlachtopferaltar auch eine parallelogrammartige Vertiefung besitzt, die von C. mit Macalister wohl kaum richtig als Platz für die Teilnahme am Kult (S. 319) bestimmt wird. Die Nachfolger der *Be'alim* (wofür C. *Ba'alim* schreibt, cf. S. 349 s. v.) sind die heutigen Heiligen, von den Christen *mâr*, von den Muhammedanern *weli* (bzw. auch *faqîr*, wofür die Städter *faqîr* sagen) genannt. Diese Heiligen bewohnen das Heiligtum, sie sind für die Verehrer die präsente oder reale Gottheit (6. Kap. u. passim), sie besitzen übernatürliche Kräfte, tun Wunder, beschützen und helfen, töten und beleben, spenden Glück und Unglück, Fruchtbarkeit und teure Zeiten, geben Kindersegen (S. 121 ff.); sie sind die Zeugungskraft gewisser heißer Quellen oder einzelner Flüsse und befruchten die in ihnen badenden kinderlosen Weiber. Jede Sippe besitzt ihren besonderen Heiligen. Ist sie von ihm durch Wanderungen u. dgl. räumlich zu weit entfernt, so dient sie dem nächsten Heiligen als Ersatz, ohne den eigenen Stamm- oder Schutzheiligen daran zu geben. Das macht uns den kultischen Synkretismus Israels in vordeuteronomischer Zeit begreiflich. Der Machtkreis des Heiligen ist beschränkt, oft nicht größer als der eines lebenden Schechs S. 180 f. Zwei Heilige haben allen anderen den Rang abgelaufen, d. i. *Mâr Eljâs* und *Chidr* oder *Mâr Dschirdschis* (S. 110), sie genießen fast die Würde eines Universalgottes und sind eine Parallele zu der, freilich durch die Zertrümmerung der nationalen Existenz Israels beschleunigten, Entwickelung des alttestamentlichen Jahwismus aus Monolathrie zu Monotheismus (S. 111).

Zu weit gegangen ist die Behauptung S. 83, daß die Heiligen Geister von Abgeschiedenen seien. In vielen Fällen mag es zutreffen — aber der Geisterglaube ist nicht so einheitlichen Ursprungs, er steht mit dem Glauben an das Göttliche überhaupt auf einer Stufe. Wer wird von allen semitischen Göttern sagen wollen, daß sie dem Ahnenkult ihr Dasein verdanken? Man muß sich vor allem auf religionsgeschichtlichem Gebiet vor Urteilen von einer Ecke aus hüten! Übrigens korrigiert sich C. unbewußt selbst, wenn er S. 86 nur solche Geister zu Welis werden läßt, die sich zu Lebzeiten ihrer Träger durch besondere Offenbarungen bemerkbar gemacht haben. Gelegentlich verwandeln sich auch Weiber in Heilige (S. 59 ff.), cf. den heiligen Baum der Debora Gen. 35, 8; Ri. 4, 5 und das Grab der Rahel 1. Sam 10, 2 u. ö.

Hinter den heutigen Heiligen als den Göttern der Nähe tritt Gott selbst als der Gott der Ferne zurück (Kap. XII). Im allgemeinen denkt auch der heutige Semit über religiöse Dinge nicht viel nach. Er macht die Bräuche mit, die durch Herkommen ge-

heiligt und normiert sind (S. 74). Gott hat durch seinen Befehl bestimmt, was Recht und Sitte ist. Gott läßt sich wie die irdische Regierung durch Geschenke bestechen. Eine tiefere sittliche Vorstellung über Gott fehlt ebenso sehr wie ein regeres Sündengefühl. Sünde deckt sich im allgemeinen mit Unglück. Man scheut sich nicht im Namen Gottes zu lügen, angesichts der nahen Heiligen unterläßt man es. Gott selbst wird, wie in der Zeit des Ursemitismus, recht menschlich gedacht. Er gleicht einem Beduinenschech höherer Potenz, häufig glaubt man, daß er in der Sonne wohne (S. 130). Man schwört beim Phallus Allah's (S. 118); Maria gilt noch jetzt als Braut Gottes (S. 119).

An den Heiligtümern funktionieren wie einst Priester, deren Pflichten und Rechte den Angaben des A. T. homogen sind (Kap. XVI). Sie walten als Schechs oder als Diener gewisser Heiliger. Gewöhnlich besitzt ein Heiligtum eine priesterliche Familie (S. 166), der Sohn wirkt neben dem Vater, an größeren Heiligtümern findet man auch mehrere Priesterfamilien. Ihren Unterhalt bestreiten sie durch Opfer und Gelübde. Zu den Pflichtteilen gehört u. a. das Fell des Tieres wie beim altbabylonischen und jüdischen Priester (Winckler-Zimmern, KAT.$^3$, S. 598), Lev. 7, 8 (S. 168). Der Priester durchschneidet dem Opfertier die Kehle, wenn es durch den Darbringer nicht selbst geschieht. Noch heute ist das Qedeschenwesen im Schwang (S. 170 ff.). Der heilige Mann, wenn nicht direkt ein Betrüger, ist مَجْنُون, von Dämonen besessen (cf. מְשֻׁגָּע 2. Kön. 9, 11); er kann weissagen und ist sündlos; wie auch die religiösen Schechs beschäftigen sich die heiligen Männer mit Exorzismus (S. 172). Auch eine Art Nasiräer kennt der moderne Orient (S. 173).

Unter den Riten spielen Gelübde und Opfer die Hauptrolle; sie sind Erlösungsopfer *fedu* (فدو) oder *keffâre*, vgl. über den Sinn, speziell auch über die Blutmarken, oben. Mir bisher unbekannt ist das Opfer „zwischen den Füßen" (S. 199 f., 221 f.). Der apotropäische Charakter der Gelübde kommt in der Antwort S. 64 الانسان يَنْذِر حتّى يَدْفع الضرّ gut zum Ausdruck. Die Gelübde werden nach Empfang der Wohltaten oder zu den Jahresfesten geleistet (S. 182). Jedes Heiligtum nimmt wohl Gelübde entgegen, aber nicht überall werden Jahresfeste gefeiert. Die Feste gipfeln in Opfermahlzeiten und allerhand Belustigungen (Tanz, Pferderennen u. dgl., S. 185).

Recht instruktiv sind die von C. aus den sozialen Verhältnissen im Leben der heutigen Sselēb-Araber Kap. III beigebrachten Beiträge zum semitischen Folklore. Hier gibt es noch eine Art freier Liebe und das Institut der Polyandrie. Vgl. auch die Notizen über Blutrache und Hochzeitsbräuche: Hissen einer weißen Fahne am

Festzelt, Tanz beider Geschlechter miteinander (S. 48), Kaufpreis der Braut u. s. w. Der Alt- und Neu-Testamentler findet eine Reihe, meist auch von C. schon bemerkter, Parallelen zu biblischen Geschichten, Bräuchen und Anschauungen. Ein heiliger Mann hat einen heiligen Wallnußbaum beim Altar des Heiligen brennen sehen (S. 98), cf. den brennenden Busch Mosis Ex. 3, 1 ff. Zur Darstellung von Kindern wie Samuel oder Jesu im Tempel vgl. S. 232 f. Zu פטר רחם Ex. 34, 19 vgl. das heutige أوّل فاتحة الغنم S. 204. Wer Rotz aus seiner Nase in den Bart fließen läßt, gilt als toll (S. 60); vgl. 1. Sam. 21, 14. Sollte nicht die Sitte in dem unter dem Namen أمّ شقاقيف bekannten und östlich an der Straße von Zebedānī nach Damaskus gelegenen heiligen Hain Krüge in Erfüllung von Gelübden zu zerbrechen (S. 19) eine Parallele sein zu der Zerschmetterung des Kruges (בַּקְבֻּק) durch Jeremia im Hinnomthal Jer. 19, 1 ff.? Zu Salomo's weisem Urteil 1. Kön. 3, 16 ff. vgl. S. 52 f. Über Speichelzauber vgl. S. 60 u. 62. Speichelzauber und Handauflegen eines Heiligen heilen Kranke wie im N. T. Passiert einem Heiligen ein Unglück, so ist es um seinen Kredit geschehen Apg. 28, 3 ff. (S. 64). Volkszählungen sind noch jetzt wie einst 2. Sam. 24 dem Semiten ein Greuel, wodurch sich erklärt, daß man von keiner größeren orientalischen Stadt genauere Angaben über die Einwohnerzahl erhält. Noch heute ist der Glaube verbreitet, daß gewisse Kinder nicht von einem menschlichen Vater, sondern von einem höheren Wesen gezeugt sind (S. 120 ff.) — das ist lehrreich für die neutestamentliche Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi. Für die muslimische Dogmen- und Sektengeschichte sind die Mitteilungen über Drusen, Nossairier, Ismaïlier und Bābiten Kap. XIII und XV von Wert. Ein tieferes Verständnis für den Islām scheint C. abzugehen. In der Verwendung des A. T.'s könnte er häufig vorsichtiger sein. S. 178 wird er mit der Deutung von Ps. 22, 26 f. auf die Speisung wirklicher Armen gegenüber den den Text allegorisierenden Exegeten im Recht sein. Daß Ps. 45, 7 auf eine Vergottung des messianischen Königs zu beziehen sei (S. 147 f.), bedürfte zum Beweis einer breiteren Unterlage. Jedenfalls halte ich die C.'sche Deutung des Psalms auf die Hochzeit des Joram mit Athalja für unbewiesen. Daß Jes. (2, 2 ff.) und Mi. (4, 1 ff.) ihre Weissagung gemeinsam von einem älteren Propheten abschrieben (S. 150), war frühere Annahme, findet aber jetzt nur noch wenig Anklang. Ezechiel, älteste Pentateuchurkunden und babylonische Bräuche darf man nicht (S. 253) in einem Atemzuge zusammen nennen. Die S. 103, 121 von C. mit Baedeker, Palästina[5] S. 394, behauptete Identität von Ssadad, an der Straße von Ribla nach Karjatēn, mit biblischem Zedad Num. 34, 8; Ez. 47, 15 wird von anderen bestritten, cf. Holzinger zu Num. 34, 8.

Alles in allem genommen hat C. mit seinen, wenn auch nicht vollständig neuen, so doch in dieser Menge bisher nicht gebotenen Materialien ein Buch geliefert, das einen sehr wichtigen Beitrag zur Kenntnis von Kultus und Religion im heutigen Palästina und Syrien liefert und den lebhaften Dank jedes Orientalisten und Bibelforschers verdient. Vorsichtig verwendet, können seine Angaben mit dazu helfen, manche Öde der Bibelkommentare in Oasen zu verwandeln und uns von der babylonischen „*Folie*" zu kurieren. An seinem Hauptziel, aus dem heutigen religiösen Leben des Orients den Ursemitismus zu erschließen, ist es trotz der siegesfrohen Worte des Verf.'s vorbeigeschossen, da es nicht seinen Ausgang von der semitischen Altertumskunde genommen hat, wobei ich nicht bloß an die Assyriologie denke! Kenner des semitischen Altertums werden die Grundschicht des Ursemitismus gewiß auch in Kultur und Religion des heutigen muslimischen, jüdischen und christlichen Orients durchbrechen sehen, aber tangiert durch die mittelalterliche und moderne Entwickelung. — Dem Übersetzer der englischen Ausgabe von 1902, Herrn Pastor H. Stocks in Arnis (Schleswig). dem deutschen Publikum schon durch seine Übertragung von Cheyne's „Religiösem Leben der Juden nach dem Exil" 1899 bekannt, hätte die Ehre einer Mitnennung auf dem Titelblatte zu teil werden sollen. Aus dem Vorwort S. XIII erfahren wir auch, daß August Fischer um das Buch verschiedene Verdienste hat.

Georg Beer.

---

*Schmidt, Richard, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-, Hinter- und Niederländisch-Indien).* Berlin 1904, H. Barsdorf. 571 S. gr. 8°. M. 10, geb. 11,50.

Wenn wir es nicht schon wüßten, so erführen wir es mittelbar gleich aus dem Vorworte, daß Schmidt Philologe ist und im Bannkreis der Philologen steht. Er sagt nämlich, das Buch bedürfe dringend eines erklärenden, ja, beinahe entschuldigenden Vorwortes. Vor wem und wozu?! Vor Leuten von naturwissenschaftlicher Bildung gewiß nicht, und was die anderen meinen und sagen, das muß unter allen Umständen dem Forscher, der nur die Wahrheit und sichere Erkenntnisse sucht, völlig gleichgiltig sein. Zum Schluß des Vorwortes stellt Schm. seinen Kritikern die Entscheidung anheim, ob seine Auswahl aus der unendlichen Fülle der gefundenen Tatsachen eine glückliche sei oder nicht, da ja die Kritiker klüger sein müssen als der Verfasser. Die Richtigkeit der Voraussetzung ist nicht einwandfrei, gewiß aber ist es, daß diesem Buche alle Eigenschaften eigentümlich sind, um den Leser klüger zu machen und seinen Verstand für die Erfassung der Erscheinungen des Ge-

schlechtslebens zu schärfen. Ich nehme keinen Anstand, gleich zu bemerken, daß ich diesem Werke außerordentlich reiche und erwünschte Belehrung verdanke, und daß man es voraussichtlich zu den wichtigsten Handbüchern des Ethnologen rechnen wird, sobald man nur einmal die leider auch noch in wissenschaftlichen Kreisen hie und da immer wieder auftauchenden moralischen Bedenken gegen die Beschäftigung und Erforschung geschlechtlicher Verhältnisse als Äußerungen des Unverstandes und der Unwissenheit überwunden haben wird.

Für den Anthropologen, Ethnologen, Folkloristen und Kulturforscher ist Schm.'s Arbeit wegen der gewaltigen Menge darin aufgespeicherter, sonst kaum zugänglicher, kritisch zuverlässiger Mitteilungen eine Fundgrube bedeutsamster Materialien. Es verschlägt hiebei wenig oder nichts, daß Schm. nur Philolog ist und den anderen Disziplinen als Lernender gegenübertritt. Darum fällt er mitunter Urteile, denen er unabsichtlich selber den Boden entzieht, indem seine darauffolgenden Angaben gerade zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen hinleiten. Er behauptet z. B. auf S. 13: „Wir müssen immer wieder fest die Tatsache im Auge behalten, daß die Inder den Begriff des Obscoenen nicht gekannt haben". Gleich darauf bringt er eine Reihe sehr instruktiver Belege für schamlose Entblößungen zur Verscheuchung böser Geister bei, was doch unzweideutig beweist, daß den Leuten der Begriff der Schamlosigkeit ganz klar ist.

Auf S. 9 meint Schm.: „Indien hat für viele, viele Jahrhunderte keine Geschichte!" Warum? „Weil es kein Ringen mit feindlichen Nachbarn gab." Diese schulmäßige Auffassung von Geschichte hat in der Ethnologie keinen Halt. Für den Steuereinnehmer hat die blühende Flur keine Geschichte, dem Pflanzengeographen jedoch enthüllt sie unendlich viel wissenswertes. So auch Schm.'s Buch dem Ethnologen, der daraus zur Entwicklungsgeschichte der Menschen, nicht einiger Menschen (Rajas, Generäle, Mordbrenner, Henker usw.) vieles von Belang erfährt. Wäre die Geschichte greulicher Missetaten und blutrünstiger Schändlichkeiten nicht vollständig wertlos für die Ausbildung des Geistes, müßten wir an allen unseren Schulen die Geschichten der Chrowoten, wirkliche und von krankhaft aufgeregter Phantasie ersonnene, nach den Erzählungen der chrowotischen Akademiker Klaić und Smičiklas fleißig studieren. Damit aber lockt man keinen Hund vom Ofen, dagegen sind jedoch die Sitten und Gebräuche der unter der Beamtenherrschaft verendenden chrowotischen bäuerlichen Bevölkerung des Interesses aller Ethnologen der Welt ebenso sicher wie die der Inder.

Wie die der Inder, sage ich mit Nachdruck, und vielleicht um etwas mehr noch, denn die Chrowoten sind in manchen Stücken noch primitiver oder ursprünglicher in ihren Sitten und Bräuchen als die Inder, die uns Schm. vorwiegend doch nur nach ihrer

Kunstliteratur vorführt. Die ist freilich wesentlich verschieden von der unsrigen; denn sie wurzelt im heimischen Volkstum und in ihr gibt es allem Anschein nach, soviel ich von ihr verstehe, keine gähnende Kluft zwischen Kunstliteratur und Folklore wie bei uns. Unsere Literatur ist dem Gräzismus und Latinismus verfallen und bei uns mußten erst die Folkloristen die ungeschriebene Literatur des Volkes entdecken und zum Leben erwecken. Die Frage, ob die indische Literatur anstößig, ob das Kāmasūtra ein unzüchtiges Buch sei oder nicht, rollt auch Schm. auf, sie ist aber vom Standpunkt des Folkloristen aus kaum eine wissenschaftliche Frage zu nennen. Schm. heißt Rāmacandras Rasikarañjana eines der wenigen unzüchtigen Bücher (der ind. Lit.), die er kennt, und hält es für ein ziemlich junges Produkt der Sanskritliteratur. In der vorhandenen Fassung, die er i. J. 1896 verdeutscht herausgab, mag es jung sein, der Inhalt aber ist uralt und volkstümlich, wie überall auch unter den europäischen Völkern. Rätsel und Rätselfragen mit doppelter Lösung, einer sehr harmlosen und einer höchst anstößigen, sind z. B. bei den Südslaven ungemein beliebt und ich habe in meiner Sammlung genug Beispiele davon aus dem Volksmunde.

Es ist auch unbillig, über die gesamte indische Literatur von unserer konventionellen Moral der feinen Gesellschaft aus abzuurteilen und zwar schon darum nicht statthaft, weil wir die Nase einspannen müssen, statt uns zu Sittenrichtern der Inder aufzuwerfen. Alles, was uns Schm. notgedrungen und sehr verblümt von den Unzüchtigkeiten der Inder mitteilt, ist vielleicht lange nicht so arg als was gewisse Moraltheologien frank und frei enthalten. Erotischer Handbücher hat auch unsere deutsche Literatur nicht wenige. Auch „sie sind so streng wissenschaftlich, so staubtrocken, daß es schon kein Vergnügen mehr ist, sondern eine harte Arbeit, sich da hindurchzuarbeiten". Von einem so entsetzlich unzüchtigen, nebenbei bemerkt literarisch keineswegs unbedeutenden Buche, wie es die „Sechs Wochen Frauendienst" (1900, Milwaukee [sprich: Dresden]) ist, das eine Schmach der deutschen Sprache darstellt, weiß uns Schm. aus dem Bereiche der indischen Literatur nicht zu berichten. Auch hinsichtlich der Erzeugung obszöner Bilder übertrifft der Deutsche alle Völker, nicht bloß die Inder. Unsere deutschen Fabrikate wandern nach Frankreich und Rußland und gelangen dann wieder mit ausländischer Marke versehen um teuerstes Geld zu uns zurück. Nur die Magyaren in Budapest konkurrieren erfolgreich mit den Deutschen. Die Dresdner Bilderbögen haben der Stadt Dresden im weiten Oriente und in Südamerika zu einer bösen Popularität verholfen.

So abstoßend diese Dinge auch sind, so mußte ich mich als Folklorist doch damit eingehendst befassen, und auf Grund meiner seit mehr als zwanzig Jahren eifrig gepflogenen Erhebungen unter den Slaven und Deutschen kam ich zur Erkenntnis, daß den Völkern

nur ein geringer Bruchteil der in der unzüchtigen Literatur dargestellten Obszönitäten eigentümlich ist oder gar als Sitte und Brauch, die von Recht und Glauben abhängig sind, eigentümlich sein können. Die schroffe Beurteilung des Sinnengenusses (S. 35 unten) neben tollster Sinnlichkeitwut ist ebensowenig speziell indisch als etwa slavisch, sondern rein menschlich, sie beweist für ein Sondervolk gar nichts. Man kann auf Grund der Schm.'schen Arbeit mit Recht behaupten, daß auch die Inder literarische Persönlichkeiten von der Art eines Marquis de Sade, Sacher-Masoch etc., aber in ihrer Weise, besessen, doch daß bei ihnen eine durch und durch unwahrhaftige Tugendheuchelei niemals so um sich gegriffen wie bei uns, sondern daß sie allezeit auch den Machwerken der lüsternsten und verlottertsten Skribenten gegenüber ihre heitere Gemütsruhe zu bewahren verstanden haben.

Mir sind in Wien vier Privatbibliotheken zugänglich, deren Besitzer, so wie andere Briefmarken oder Lichtputzscheren, alle Novitäten der erotischen, zeitgenössischen Literatur sammeln. Käme eine dieser Bibliotheken einem indischen Germanisten in die Hände, er schriebe daraufhin über unsere sittliche Verkommenheit ein Buch, wonach man uns als den Auswurf aller Abscheulichkeiten betrachten müßte. Für die Volksforschung wäre die Mühe des Inders unnütz: denn alle die Erfindungen erlauben keinen Rückschluß auf unser Volksleben. Was uns dagegen Schm. in seinem Buche beibringt, ist zum größten Teil eine Bereicherung durch Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnisse, und daß alles echt ist, braucht uns kein Philolog zu beglaubigen, denn wir haben als Folkloristen verläßlichere Kriterien zur Prüfung der Echtheit, indem wir seine Mitteilungen mit unseren eigenen Ermittlungen vergleichen. Was er von den Indern sagt, ist gar nicht so schlimm, als ein Laie vermeinen könnte. Zwischen seinen Angaben und z. B. meinen in der Anthropophyteia[1]) zum Teil schon veröffentlichten Erhebungen herrscht vollste Übereinstimmung des Völkergedankens, die soweit geht, daß sich manche Äußerungen fast wörtlich decken, obwohl eine Entlehnung naturgemäß ausgeschlossen ist. In manchen Dingen sind die Inder, in manchen wieder die Südslaven ursprünglicher oder vollständiger. Einige hob ich auch mit Hinweis auf Schm.'s Buch in der Anthropophyteia hervor, muß es mir aber Raummangels wegen versagen, auf Einzelheiten hier einzugehen, sonst lieferte ich statt eines Referates ein neues, umfangreiches Buch.

Schm. gliedert seinen Stoff in 6 Abschnitte: Psychologie des Sexuellen in Indien; Die Liebe in Indien; Physiologie des Sexuallebens in Indien; Ehe und Hochzeit im alten und modernen Indien;

---

1) A. Jahrbücher für folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwicklungsgeschichte der geschlechtlichen Moral. Bd. I. Leipzig 1904. Deutsche Verlags-Aktien-Gesellschaft. (Nur für Gelehrte, nicht für den Buchhandel bestimmt. Diese Jahrbücher erscheinen unter strengstem Ausschluß der Öffentlichkeit.)

Embryologie, Schwangerschaft und Geburt; Die Prostitution. Ein gutes Sachregister schließt das Buch ab.

Schm.'s Werk zählt zu jenen Schriften, die eine neue Disziplin einleiten, weil sie durch den Stoff, dessen Wert bleibender Natur ist, den Gesichtskreis der Forscher erweitern. Es ist nicht bloß ein herrliches Zeugnis unermüdlichen deutschen Gelehrtenfleißes, sondern auch männlichen Mutes, der kühn um der Wissenschaft willen die Wahrheit zu suchen und zu finden weiß.

Friedrich S. Krauss.

*Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Von Albert Thumb. I. Teil: Grammatik. (Sammlung indogermanischer Lehrbücher, hrsg. von Herman Hirt. I. Reihe: Grammatiken. 1. Bd.)* Heidelberg, Winter, 1905. 505 S. Mk. 14.—.

Es ist begreiflich, daß Hirt in seiner Sammlung auch die Sanskrit-Grammatik bearbeitet wissen wollte. Diesem Wunsch zu entsprechen war nicht leicht, da es galt mit musterhaften Arbeiten in Konkurrenz zu treten; denn das Nötige besaßen wir bereits größtenteils durch *Whitney, Speyer* und *Wackernagel*, und was noch fehlte, ist von *Wackernagel* und allenfalls (im indoarischen Grundriß) von *Meringer* zu erwarten. Wenn ferner der neuen Sanskrit-Grammatik — im Gegensatz zu den übrigen Grammatiken der gleichen Sammlung — in einem zweiten Band noch Texte samt einem Glossar folgen sollen, so ist auch da der Vergleich mit dem vorzüglichen „Sanskrit Reader" *Lanman*'s zu fürchten.

Die Frage wird schließlich, wenn das jetzt noch Ausstehende zur Hand ist, lauten: Zahlt man lieber 50—60 Mark für die in Betracht kommenden Werke der genannten älteren Gelehrten als 25—30 Mark für die beiden Bände des Hirt'schen Unternehmens?

Ich glaube schon jetzt sagen zu können, daß nur unter einer besondern Bedingung, die einstweilen noch nicht erfüllt ist, jemand sich für das Billigere entscheiden wird. Dies soll im folgenden näher begründet werden.

Zuvörderst sei anerkannt, daß Thumb, dessen eigentliche Forschungsgebiete bisher das Spätgriechische und das Neugriechische gewesen sind, mit seltener Energie sich dem neuen Stoffe zugewandt und ihn vielfach glücklich vorzutragen gelernt hat. Wer sieht, welche Unsumme von Einzelangaben zusammengebracht und in eine gefällige Darstellung verwoben sind, wird dankbar die Arbeit

schätzen, die da als „Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen" — so heißt der Untertitel des Buches — geleistet ist. Aber freilich, wir sind nachgerade in allen Einzelphilologien wie auch in der Indogermanistik, auf indischem Gebiete vor allem durch die Petersburger Wörterbücher, an Vollkommeneres, wobei neben Sammlung und Ordnung auch eine volle Durchdringung des Stoffes und möglichste Genauigkeit in den Einzelheiten ersichtlich wird, gewöhnt worden. Daß solch Vollkommeneres nur nach jahrelanger Beschäftigung mit einer Materie herstellbar ist, wissen wir alle; und so wird sich niemand darüber verwundern, daß in dem jedenfalls ziemlich schnell, wenn nicht sehr schnell, entstandenen Werke von Thumb ungemein vieles bemängelt werden mag. Der Indogermanist wird zahlreiche Erscheinungen richtiger beurteilt oder besser gruppiert zu sehen wünschen, und der Indianist wird sich stoßen an so und so vielen falschen Formen oder Übersetzungen und ungenügend formulierten Regeln. Daß auch mehreres vermißt wird und einiges, was vorhanden ist, besser weggeblieben wäre, kommt weniger in Betracht. Wir heben nur folgendes aus:

1. Thumb setzt „Akzentzeichen nur dann, wenn es zum Verständnis der Formen nützlich oder notwendig schien, so z. B. bei den Paradigmen". — Ist der Akzent in der Wortbildungslehre, wo ihn Thumb ignoriert, belanglos? Darf überhaupt der Indogermanist mit einem der wichtigsten Faktoren der indischen Sprachgeschichte so wählerisch umgehen?
2. Bei Besprechung der *ā*-Deklination weiß Thumb mit dem Instrumental und dem Vokativ nichts rechtes anzufangen. Warum wird hier, wie auch an andern Stellen, die Auffassung Johannes Schmidt's übergangen?
3. Wie will Thumb die altväterische Deklinationen-Folge, an die er sich hält, sprachwissenschaftlich rechtfertigen?
4. *mātula* soll aus *mātṛla* und *nïja* aus *nítya* entstanden sein!
5. In § 6[a] wäre besonders zu empfehlen die seit 1892 in monatlichen Heften erscheinende „Oriental List" von Luzac in London. Ebenso in § 28 die achtbändige Bombay-Ausgabe des ṚgVeda samt Sāyaṇa's Kommentar und in § 33 Jacobi's Inhaltsangabe zum MahāBhārata. Seite 503 oben wäre auch die Literaturgeschichte von Winternitz zu nennen gewesen.
6. Störende Fehler sind z. B. p. 28 Nighaṇṭava's, p. 64 *kūṭhāra*, p. 129 zweimal *chayā*, p. 162 je zweimal *-jïnaïr* und *aṅganaiḥ*, p. 274 *tuṣṇīm*, p. 482 zweimal *anāgatavantïm*. — Das doppelte Vorkommen von hier genannten und vielen andern Fehlern zeigt, daß sich Thumb im Sanskrit etwas mehr hätte befestigen müssen.
7. Mehrere Fälle von Unordnung liefern die syntaktischen Bemerkungen zum Instrumental (Sociativ) p. 161—163. Was den ersten der sieben Abschnitte betrifft, so gehören „die

Ausdrücke der Trennung" in den zweiten Abschnitt, das erste Beispiel (śṛgālaiḥ sah' āl°) in den siebenten und das dritte (na nīla-varṇena tyajyate) in den zweiten. Das dritte Beispiel des zweiten Abschnittes (yath'āyāta-mārgeṇa niṣkrāntaḥ) stelle man in den fünften, wobei zu sagen ist: der Ort, wo man sich bewegt oder weilt, sowie die Zeit, in der etwas geschieht, wird als Mittel aufgefaßt, z. B. „er fliegt mit (= in) der Luft", „er geht mit (= auf) einem andern Wege", „er wächst mit (= im Laufe) langer Zeit". Die logische Reihenfolge der sieben Abschnitte ist: Sociativ 1, 7, 4, 6; Instrumental 2, 5, 3. — Die entsprechenden Paragraphen in Speyer's Syntax (§§ 31 bis 42 und 117, 2) hat Thumb augenscheinlich nicht zu Rate gezogen, und so wird er auch sonst in den syntaktischen Partien Speyer wenig berücksichtigt haben, was außerordentlich zu bedauern ist.

8. Was die Übersetzungen anbelangt, so korrigiere man z. B. p. 163, 20 f. „das Denken an sie (die Geliebte)", p. 165, 14 „füge man nicht", p. 165, 16 f. bloß „innerhalb" [die Bedeutung „aus .... heraus" ist eine Fiktion, die nur auf dem Kommentar zu Śiśupāla-vadha III 77 beruht], p. 165, 24 f. „diesem, da er seiner Herrschaft waltete, legten jene ..... ihm vor das Angesicht" [an einen Gen. absol. ist hier nicht zu denken; vielmehr wird einfach, was den lässigen Stil des Pañcatantra kennzeichnet, der vorangesetzte Kasus, mit Hülfe des Pronomens, indem *tat* ein *tasya* darstellt, nochmals in Erinnerung gebracht], p. 165 unten „sie werden auf untunliche Dinge gehetzt", p. 166, 12 f. „als so getan war", p. 483, 8 f. „zum Glück ist er lebendig von den Räubern losgekommen". — Öfter kann man die Übersetzung eines Satzes, weil der Zusammenhang, aus dem er stammt, nicht angegeben ist, nur vermutungsweise ablehnen. So möchten wir, wenn p. 163 der Satz *parôpakāraḥ puṇyāya* wiedergegeben wird mit „höchster Lohn (gebührt) dem Frommen", dies einstweilen entschieden beanstanden und vielmehr übersetzen „Andern geleistete Hülfe gereicht zum Verdienst". Manchmal fragt man sich auch, ob ein Satz überhaupt aus der Literatur entnommen oder bloß fabriziert ist: p. 165 f. steht *mad-vāci pratyayaḥ* „Vertrauen auf mein Wort"; wenn die Übersetzung richtig ist, würde man eher *mad-vacasi* oder *mad-vākye*, und wenn der Text authentisch ist, eher „Vertrauen auf meine Rede" erwarten. — Man beachte, daß die hier vereinigten Übersetzungsbeanstandungen fast alle auf drei Druckseiten sich beziehen.

9. Wir verweisen schließlich auf zwei Paragraphen, die zeigen, was man in der Suffixlehre für Merkwürdigkeiten antreffen kann. In § 251 werden das Primärsuffix *va* und das Sekundärsuffix *tva* in einem Atemzug behandelt; dabei findet man für *va* vier Beispiele, wovon das dritte *bāndhava* (zu trennen

*bandhav-a*!!)[1]) und das vierte *vāhava* (falsch für *vāh-ana*!!) lautet. Noch größer ist das Durcheinander in § 256, was auszuführen aber hier zu viel Raum in Anspruch nähme; wir bemerken bloß, daß auch der gleichfalls unglückliche § 267 herangezogen werden müßte, und fragen, warum für *śa* statt des ganz dubiösen Beispiels *karkaśa* nicht das uralte *yuvaśa* gewählt ist.

Aus dem soeben Gesagten wird ersichtlich, daß Whitney für Thumb vergeblich gearbeitet hat. Daß sich Speyer in einer ähnlichen Lage befindet, habe ich weiter oben gezeigt. Und ob Wackernagel, den Thumb im Vorwort dankbar erwähnt, wirklich ausreichend berücksichtigt ist, glaube ich, ohne dies direkt geprüft zu haben, bezweifeln zu dürfen.

Nun mag man ja gerne anerkennen, daß Thumb insofern etwas neues bietet, als er zum ersten Mal den gesamten Stoff, den ein Indogermanist in seinen mit Übungen verbundenen Sanskritvorlesungen zu behandeln pflegt, in zwei Bänden (1. Grammatik, 2. Lesebuch mit Glossar) zu vereinigen sucht. Bisher besaßen wir bloß Gesamthandbücher, wie sie der Sanskritist seinen entsprechenden Vorlesungen zu Grunde legt. So sehr aber auch das indogermanistische Korrelat als solches zu begrüßen ist, es wird doch nur dann geschätzt werden, wenn darin das Gute und Zuverlässige, was bereits in der sprachwissenschaftlichen und indianistischen Literatur aufgestapelt ist, seine gebührende Stelle erhält.

Wir kommen so auf die Bedingung zu sprechen, an die, wie oben gesagt wurde, der buchhändlerische Erfolg unseres Sanskrit-Handbuches gebunden ist. Wenn Thumb sich fachwissenschaftliche Hülfe (indologischer und linguistischer Art) sichern könnte sowohl für den noch ausstehenden Band wie für eine Neuauflage des erschienenen, dann glaube ich, daß sein Werk sich mit Ehren würde halten können. Als Gräcist braucht er sich meines Erachtens darüber nicht zu beunruhigen, daß seine Kräfte, mindestens einstweilen, mit der ihnen gewordenen Aufgabe, soweit das Stoffliche in Betracht kommt — die Flüssigkeit der Darstellung verdient alles Lob —, nicht allein fertig werden.

Ernst Leumann.

---

1) Dieser Fehler steht zufällig auch unter denen, die Victor Henry aus unserm Buch herausgegriffen hat: Revue Critique d'Histoire et de Littérature 1905 p. 361—363. [Korrektur-Zusatz.]

# Redakteurglossen.

Von

**A. Fischer.**

Unter dieser Überschrift gedenke ich künftig in zwangloser Weise kurze Bemerkungen kritischen oder ergänzenden Inhalts zu veröffentlichen, wie sie sich mir bei der Lektüre der Aufsätze und Anzeigen, die ich für die Zeitschrift erhalte, aufdrängen. Natürlich werde ich mich dabei im allgemeinen nur mit Einzelheiten befassen: Fragen, die umfassender zusammenhängender Untersuchungen bedürfen, werden höchstens gestreift werden können. Positive kleine Unrichtigkeiten und Versehen werde ich, wenn ich rechtzeitig auf sie aufmerksam werde, stillschweigend korrigieren oder in den Manuskripten anmerken, wie ich das auch bisher getan habe.

Ich hätte wohl so gut wie jeder andere Redakteur das Recht Bemerkungen der geschilderten Art in der Gestalt von Fußnoten zu den einzelnen Artikeln der Zeitschrift zu geben. Aber dieses Verfahren, das leicht einen schulmeisterlichen Anstrich gewinnt, ist mir persönlich unsympathisch und wäre vielleicht auch dem einen oder andern unserer gelehrten Mitarbeiter nicht ganz willkommen, ganz abgesehen davon, daß sich seine Anwendung verbietet, wenn ich auf Stellen, die mir einen kurzen Kommentar zu verdienen scheinen, erst bei der Lektüre einer Revision der betr. Arbeit aufmerksam werde, also zu einer Zeit, wo jede nicht ganz kurze neue Fußnote den Satz umwirft und damit ein Mehr an Druckkosten verursacht. Ich ziehe deshalb den von mir gewählten Modus vor.

Hoffentlich sagt mir niemand wegen der vorwiegend kritischen Natur, die diesen Glossen begreiflicherweise eigen sein wird, polemische Neigungen nach und hoffentlich fühlt sich niemand verletzt, wenn ihm der eine oder andere Irrtum nachgewiesen oder der eine oder andere schwache Punkt seiner Argumentation aufgedeckt wird. Fehler machen wir ja alle und mir kommt es natürlich nur auf die Sache an, weshalb auch überall strenge Sachlichkeit das Leitmotiv für meine Bemerkungen abgeben wird. Zu Polemiken habe ich so wenig Neigung, wie etwa der alte arabische Traditionarier Ḥabb b. Munabbih, der die Wertlosigkeit

hartnäckiger wissenschaftlicher Dispute mit folgenden nicht üblen Sätzen beleuchtet: دَعِ المِرَّ والجِدالَ فإنّه لَن يَعجزَ احد رَجُلين رَجُلٌ هو اعلَمُ منكَ فكيف تجادِلُ من هو أعلم منك ورَجُلٌ أنت أعلم منه فكيف تجادِلُ من أنت أعلم منه ولا يُطيعك[1] „Laß das Streiten, denn einer von zwei Fällen ist nur möglich: entweder ist dein Gegner gelehrter als du — wie streitest du dann gegen jemand, der gelehrter ist als du? oder du bist gelehrter als dein Gegner — wie streitest du dann gegen jemand, den du an Wissen übertriffst und der dir trotzdem nicht nachgeben will?“

## I.

Zu J. Barth, Zum semitischen Demonstrativ *d*. (oben S. 159 ff.).

### 1. Maskulin und Feminin.

Die Ausführungen, mit denen Barth seine These: Das Maskulinum des ursemitischen *d*.-Demonstrativs endigte auf *ē*, das Femininum auf *ā* (S. 159) begründet, haben mich nicht überzeugt. Ich stelle die Bedenken, die ich dagegen habe, kurz zusammen, ohne zunächst selbst eine Lösung des Problems zu versuchen.

Für gewagt muß ich es schon halten, daß B. den Vokal ־ֵה— des hebr. זֶה und ־ֵי— des aram. דֵּין etc. ohne weiteres als primär anspricht, ganz abgesehen davon, daß die Existenz eines ursemitischen *ē* manchem überhaupt noch zweifelhaft erscheinen dürfte. Noch gewagter aber ist es, daß er zu *dē* direkt auch das äth. ዘ stellt, denn äth. *è* geht sonst immer auf ursemitisches *i* oder *u* (vereinzelt auch *a*), jedenfalls also auf einen kurzen Vokal zurück. Wie Anm. 1 auf S. 159 zeigt, hat B. diese Schwierigkeit selbst erkannt; er ist aber m. E. zu rasch darüber hinweggeglitten. S. 164 Anm. 1 stellt er das hebr. מֶה „nicht zu זֶה, weil die Vokalumlautung vielfach unerklärlich wäre, sondern zu äth. *mè-nt* (wie זֶה zu *zè-n-tū*) und assyr. *mi-nu(u)* „was“?“ Darnach sollte er doch konsequenterweise *zi* für die Grundform von ዘ halten.

Für das Arabische sucht B. das mask. Demonstrativ *dē* nachzuweisen, indem er das bekannte allgemein-arabische ذَا für die Tochterform eines älteren *dē* (ذَيَ) erklärt, das den arabischen Philologen und älteren Literaturdenkmälern noch bekannt sein und sich außerdem in einer Reihe von Dialekten erhalten haben soll.

Die Bekanntschaft der arabischen Philologen mit diesem ذَيَ hat er aus folgenden Worten Lane's (*Lexicon* I, 947) erschlossen:

1) S. meine *Neuen Auszüge aus ad-Ḏahabî*, diese Zeitschr. 44, 441.

ذَا is said by Aboo-'Alee to be originally ذَى; the ى, though quiescent, being changed into ا: (Moḥkam:) or it ist originally ذَيَى or ذَوَى; the final radical letter being elided: some say that the original medial radical letter is ى because it has been heard to be pronounced with imáleh [and so it is now pronounced in Egypt]; but others say that it is و, and this is the more agreeable with analogy (Miṣbáḥ)". Die betreffende Stelle im *Miṣbāḥ* lautet (s. v. ذى): قال الأَخْفَشُ وجماعة من البصريّين الأصل ذَىّ بياء مشدّدة فخفّفوا ثمّ قلبوا الياء أَلفًا لأنّه سُمِعَ إمالتُها وامّا جَعْلُهم اللامَ ياءً فلوجود باب حَيِيتُ دون حيوتُ وذهب بعضُهم إلى أنّ الأصل ذوى فحُذفت الياء التى هى لامُ الكلمة اعتباطًا وقُلبت الواوُ أَلفًا لتحرّكها وانفتاح ما قبلها وإنّما قيل أصلُ العين واو لعَدَم إمالتها فى مشهور الكلام الخ. Wie die Äußerung des Abū ʿAlī im *Muḥkam* ungefähr lauten mag, läßt sich aus folgendem Passus des *Lisān* (XX, ٣٣٧, 2 ff., s. v. ذا) ersehen: قال أبو علىّ وأصله ذَىٌ فأبدلوا ياءه أَلفًا وإن كانت ساكنة ولم يقولوا ذَىٌ لئلّا يُشبِه كَىٌ وأَىٌ فأبدلوا ياءه أَلفا ليَلْحَقَ بباب مَتَى وإذا ويَخرجَ من شَبَه الحَرْف بعضَ الخروج. B. hätte sich noch auf weitere Stellen ungefähr desselben Inhalts berufen können, so z. B. auf Ibn Ḥaʿīs ٤٤٤, 8[1]): فذا إشارةٌ إلى مذكّر وهو ثُلاثىّ ووزنُه فَعْلٌ ساكنَ العين محذوفَ اللام وألفُه منقلبة عن ياء فهو من مضاعَف الياء من باب حَيِيتُ وعَيِيتُ هذا مذهبُ البصريّين قالوا أصلُه ذَىٌّ على لَفْظ حَىٍّ وعَىٍّ ثمّ حُذفت اللام لضَرب من التخفيف فبقى ذَىٌ ساكنَ الياء فقُلبت ياءه ألفا لئلّا يُشبِه الأدواتِ نحوَ كَىْ وأَىْ، فإن قيل فمن أَيْنَ زعمتم أنّ ألفَه منقلبة عن ياء وهلّا كانت أصلا لبُعدها

1) Bei Sībaṷaih fehlt merkwürdigerweise eine zusammenhängende Besprechung der Demonstrativpronomina. Vgl. aber II, ٣٣٦, 4: فمن الاسماء ذَا وذِهْ . . . . وقد بُيّنا فى غير هذا الموضع und dazu Jahn.

من التمكّن وعدم اشتقاقها لما قلتم ذلك في ألف مَتَى ونَدَى وإذا ونحوها من الأسماء غير المتمكّنة فالجوابُ أنّهم قد قالوا في ذا ذا فأمالوها حكاه سيبويه قدلّ أنّها من الياء. وذهب قوم إلى أنّها من الواو قالوا لأنّ باب شَوَيْتُ ونَوَيْتُ أكثرُ من باب حَيِيتُ وقد أُميلَ وعَيِيتُ والأوّلُ أقيسُ لمجيء الإمالة فيها منها أشياء قالوا ذَا فأمالوا حكى ذلك سيبويه وإنّما جازت إمالته وإن كان مَبْنيًّا غير متمكّن من قِبَلِ أنّه يشابه الأسماء المتمكّنة . . . . فساغت فيه الإمالة لما ساغت في الأسماء المُعْرَبة المتمكّنة وألفه منقلبة عن ياء هي عين الكلمة واللامُ محذوفة كأنّ أصلَه ذَيَ الخ (vgl. Grünert, *Imâla*, S. 81 f.) u. a.

Aus allen diesen Stellen aber würde ich nur zu folgern wagen, daß ذَا *dā* wahrscheinlich (die einzige Autorität dafür scheint Sībaṭaih zu sein[1]) vereinzelt mit Imāla, also als *dē* gesprochen wurde; was sie sonst geben, ist kein empirisches Sprachgut, sondern Theorie. So wenig man aber z. B. aus der Imāla von يَضْرِبا, oder von هٰذِهِ oder اِمالَة[2]) den Schluß ziehen dürfte, يَضْرِبا sei eine jüngere Form für ursprüngliches *jaḍribē*, oder هَا für ursprüngliches *hē* oder لَا für *lē*, so wenig berechtigt, ihre Tatsächlichkeit einmal zugegeben, die Imāla von ذَا zur Annahme eines älteren *dē*. Wie wenig ein solches tatsächlich im Bewußtsein der arab. Philologen gelebt hat, zeigt ihre Behandlung der Derivate von ذَا, die sie, soviel ich sehe, nie auf ذَيَ, sondern regelmäßig auf ذَا zurückführen, selbst da, wo ihnen ذَيَ viel bequemer liegen würde. Vgl. z. B. Ibn Ǧinnī ٣٠٩, 12 (handelt vom Diminutiv von ذَا):

1) Vgl. II, ٣٠٣, 18; ٣٠٣, 20 (بِذَا فِي لُغَةِ مَن قَالَ يَضْرِبا); ٣٠٩, 11 f.

2) Vgl. Ḥarīrī's *Durra* ١٠٠, 13. 8; Ibn Ǧinnī ١٣٩٨, 4; Gauālīqī, *Ḥaṭa' Morgenl. Forschungen*) 132, pu.; Spitta, *Grammatik*, S. 170 u. a. Über اِمالَة im allgemeinen vgl. Sībaṭaih II, ٣٠٩ff.; *Mufaṣṣal* ١٥٨ff.; Ibn Ǧinnī ١٣٥٣ff.; *Asrār al-ʿarabīja* ١٩. ff.; Grünert, *Imâla*, u. a.

فتقول فى ذا ذَيّا وفى تا تَيّا فإن قيل فما بال ياء التصغير زيدت
هنا ثنية وسبيلها أن تزاد ثالثة قيل انما ألحقت ثالثة ولكنك
حذفت ياء لاجتماع الياءات وذلك أن الأصل ذا وتا على حرفين
كما ترى فلما صغروهما احتاجوا الى حرف ثالث فأتوا بياء أخرى
لتمام بناء التصغير ثم أدخلوا ياء التصغير ثالثة فانقلبت الألف
ياء الخ: Lisān XX, ٣٣٥. 3 v. u.: فإن صغرت ذا قلت ذَيّا لأنك
تقلب ألف ذا ياء لمكان الياء قبلها الخ u. a.

Häufiger noch als هٰذا (S. 160) findet sich wohl das einfache ذا in guten alten Hss. im Auslaute mit ى statt ا geschrieben (vgl. Wright[3] I. p. 266 A; Gloss. Tab. u. a.). Aber diese Schreibung beweist im günstigsten Falle doch auch nur, daß man neben *kaḏā*, *hākaḏa* auch *kaḏē*, *hākaḏē* sprach. Daß dieser günstigste Fall angenommen werden muß und die Schreibung كذى, هكذى nicht, wie manche andre im Arabischen, ihre Entstehung rein zufälligen Ursachen verdankt, scheint mir indes noch nicht ausgemacht; wenigstens ist mir keine Stelle in den philologischen Werken bekannt, die diese zweite Aussprache ausdrücklich bezeugte, und die heutigen Spielarten von كذا, هكذا lassen sich ausnahmslos auf die Aussprache *kaḏā*, *hākaḏā* zurückführen. (Vgl. besonders bei Spitta, *Grammatik*, S. 78 *käza* neben dem eigentlichen vulgären *kide* und z. B. im Algierischen und Marokkanischen das ganz gewöhnliche *hâkda*, *hâkeda*.) Zu beachten ist auch, daß sich für هٰذا m. W. nirgends gut bezeugt die Schreibung هذى findet.

Auch die modernen Dialektformen von ذا, هذا etc., die B. (S. 160) anführt, beweisen nichts für altes ذَىٰ. *Dä*[1]), *di* (neben *da*!) im Ägyptischen und *ḏe*, *hāḏe* (neben *ḏa*, *hāḏa*!) im ʿOmāni stellen sich genau ebenso ungezwungen neben altes *ḏā*, *hāḏā*, wie beispielsweise im Ägyptischen *dunjä*, *bälä*, *šitä*, *ʿiše*, *šifä* neben altes دُنيَا, بَلاء, شِتاء, عِشاء, شِفاء und im ʿOmāni *ḫoṣme*, *bede*, *beke*,

1) Schon bei Buḫārī und Ru'ba b. al-ʿAggāg finden sich für ذا die Formen ذه und ذى (vgl. Goldziher, ZDMG. 35, 516). Die Zuspitzung von *da* zu *di* im Ägyptischen ist nicht auffallender als die von *dôla* (aus ذا + اَلَا) zu *dôli*; vgl. Spitta, a. a. O. S. 77.

*gele* neben altes خَصَماء, بَدَأ, بَكَى, جَلَا etc. *Heidäk* bei Tallqvist, *Sprichw.*, 25 hätte B. überhaupt nicht anführen sollen, denn in dem Libanondialekt, dem es angehört, herrscht ja durchgängig die ausgesprochenste Imāla (oder vielmehr Imâlä!).[1] Ähnliches gilt zweifellos von *dê*, *hâde* in Newman's *Handbook* (das mir unzugänglich ist, wohl auch keinen besondern wissenschaftlichen Wert besitzt).

Nach B. (S. 162) sind die verschiedenen Formen des Beziehungsnomens ذُو (ذُوْ, ذِى, ذَوَا, ذَوُو etc.) entstanden, indem „das pronominale ذَا in die Flexion der Nomina hineingezogen wurde". Letzteres war doch aber nur möglich, wenn dieses Demonstrativ in alter Zeit eben ذَا *dā* und nicht ذَىَ hieß, denn nur aus *dā*, als Akkus. verstanden, konnten sich ein Nom. *dū*, Gen. *dī* etc. entwickeln.

Das feminine Demonstrativ ذِى[2] erklärt B. (S. 160 f.) für eine Analogiebildung nach تِى, in تِى aber sieht er ein ursprüngliches Demonstrativsuffix, das sich von seinem Träger (ذَا) losgelöst und so selbständiges Leben gewonnen habe. Die Möglichkeit eines derartigen sprachlichen Vorgangs, daß sich ein reines Suffix zu absoluter Selbständigkeit entwickelt, muß ich bezweifeln, solange er mir nicht mit einwandfreien Beispielen belegt wird. Ich selbst kenne im Bereich der mir bekannten Sprachen kein solches Beispiel, und vier meiner Leipziger linguistischen Kollegen, an deren Wissen ich, weil ich die Frage für prinzipiell wichtig hielt, appellierte, vermochten mir ebensowenig eins namhaft zu machen.[3]

1) Vgl. über die Imāla im Syrischen schon Fleischer, *Kl. Schr.*, I, 21 f., ferner Landberg's *Proverbes et dictons* (wo p. 65 *heydâk* und p. 276 *heydêk*) u. a.

2) B. nennt dieses „selten"; da es aber in den modernen Idiomen (allerdings meist nur in Zusammensetzungen mit sonstigen demonstrativen Elementen) zu fast ausschließlicher Herrschaft gelangt ist, dürfte es in der Umgangssprache nicht gar zu selten gewesen sein. Daß es mindestens ebenso gebräuchlich gewesen sein muß wie تِى, zeigen auch die einschlägigen Darlegungen der Grammatiker und Lexikographen.

3) Sie wiesen mich darauf hin, daß man im Englischen das Wort *teens* aus dem zweiten Bestandteil der Zahlwörter *thirteen*, *fourteen* etc. entwickelt hat, und daß man in derselben Sprache, aber wohl nur im Gelehrtenjargon, von *ologies* (abgel. aus *philology*, *theology* etc.) spricht und im Italienischen von einem *accio* (abgel. aus Augmentativis wie *dottoraccio*, *avvaraccio* etc.), gaben aber selbst zu, daß diese sprachlichen Erscheinungen von der von B. behaupteten doch noch wesentlich verschieden seien. Das nämliche gilt natürlich von dem engl. *'bus* (verkürzt aus *omnibus*), das mir selbst einfiel.

Ursprüngliche Demonstrativa sind im Semitischen bekanntlich auch die Relativa hebr. זוּ, aram. דִּי, דְּ, ܕ, ܕ̈, äth. H, arab. الذى und ذُو[1]) u. a. B. berücksichtigt von diesen im Vorübergehen الذى (genauer التى, S. 162), läßt aber alle übrigen unerwähnt.[2]) Eine Behandlung des Problems, die überzeugen soll, wird sich notwendig auch mit ihnen auseinandersetzen müssen.

## 2. Das Feminin *ḏātī*.

Mit seiner Deutung des *t* von ذات, äth. ዘቲ, sab. ד̄את, hebr. זאת etc. ist B. vielleicht im Recht. Erwähnen will ich hier nur noch, daß ich, seitdem ich meine Bemerkungen über ذات für den letzten Band dieser Zeitschrift schrieb, aus Howell, *Grammar*, § 171, ersehen habe, daß nach ar-Raḍī's Kommentar zu Ibn al-Ḥāgib's *Kāfiia* auch ein femin. Demonstrativ ذاتِ existiert.

Das *ā* in Bildungen wie غَزَاة, وَفَاة etc., die aus غَزْوَة, وَفْيَة etc. entstanden sind, kann wohl kaum in derselben Weise wie das von ذَا als „stammhaft" bezeichnet werden (S. 162 unt.). Ihr *t* ist von dem von ذات, letzteres als reines Feminin-*t* angenommen, durchaus zu trennen, denn *ḏāt* bleibt stets *ḏāt*, während *ṛazāt*, *u̯afāt*, *ṣalāt*, *zakāt* etc. in Pausa *ṛazāh*, *u̯afāh*, *ṣalāh*, *zakāh* etc. und vulgär der Regel nach *ṛaza*, *u̯afa*, *ṣala*, *zaka* lauten.

S. 162, 5 l. *'emū(-n)-tū* st. *'emō(-n)-tū* (Druckfehler). وَفَاة ist natürlich kein Nomen ult. *u̯* (S. 162, 9 v. u.), sondern ult. *i̯*.

## II.

Zu J. Barth, Zur haplologischen Silbenellipse (oben S. 165).

Neben den indikativen Imperff. der 2. und 3. Pers. Plur. Mask. hätte Barth auch das indikative Imperf. der 2. Sgl. Fem. und des gesamten Duals, ja sogar Bildungen wie فَلَيْنِى st. فَلَيْنَنِى, und neben dem Suffix نا hätte er auch نى nennen sollen (vgl. Wright[3]

1) Vgl. zu diesem speziell ṭā'itischen Gebrauche von ذو Wright[3] I, p. 272 B, Fleischer, *Kl. Schr.*, I, 359, und z. B. noch Kāmil ٥٦٤, wo verschiedene Beispiele dafür angeführt werden.

2) So z. B. auch ܗܳܕܶܐ, das gewöhnlichste femin. Demonstrativ im Syrischen (für das vor ܗܰܝ allerdings ܗܳܕܶܐ erscheint).

I, p. 102 C und Fleischer, *Kl. Schr.*, I, 366 f.). Diese Silbenellipse gilt als Eigentümlichkeit Medīna's oder des ganzen Ḥigāz (vgl. Sībaṷaih II, ١٥٧, 3; die قِرَاءَة des Medinensers Nāfiʿ bei Baiḍāṷī zu Sūra 15, 54; 6, 80; 39, 64 u. a.; Tibrīzī zur *Ḥamāsa* ١١٠, 18); s. aber Nöldeke, *Beiträge z. Poesie*, 91, Anm. 2, und bei Baiḍāṷī die Lesart des Damasceners Ibn ʿĀmir zu Sūra 6, 80, die des Mekkaners Ibn Kaṯīr zu 15, 54 u. a.

Die Prophetenbiographien gehören nicht zur Literatur „des Ḥadīṯ" (Z. 11), sind vielmehr von den Vertretern „des Ḥadīṯ" stets

## Berichtigung.

S. 448, 14 l. غَزَوَة, وَفَيَة für غَزْوَة, وَفْيَة.

Lexicis Sīb. II, ٤٤٩, 17. ٤٨٠, 15; Ḥaʿīš II, ١٤٩٥, 1 und Fleischer, *Kl. Sch.*, I, 138. ظِلْت (mit *i*) ist nach al-Laiṯ (*Lisān* und *TʿA* s. v., s. auch Lane s. v.) ḥigāzenisch.

Die Imperff. zu اِسْتَطَاعَ, اِسْطَاعَ (اِسْتَاعَ) heißen natürlich يَسْتَطِيعُ, يَسْطِيعُ (يَسْتِيعُ) (Z. 13).

In ٱسْتُوْدُا, ٱسْتُا und ٱسْوَا (Z. 17 ff.) liegt keine Silbenellipse vor.[1])

1) Auch Brockelmann (in einem Aufsatz: „Haplologische Silbenellipse im Semitischen", der mir leider zu spät zugegangen ist, um noch im vorliegenden Heft Aufnahme zu finden, aber in Heft III erscheinen wird) weist diese drei Beispiele zurück.

Ursprüngliche Demonstrativa sind im Semitischen bekanntlich auch die Relativa hebr. זוּ, aram. דִּי, דְּ, ܕ, ܕ̈, äth. **H**, arab. الذى und ذُو[1]) u. a. B. berücksichtigt von diesen im Vorübergehen الذى (genauer التى, S. 162), läßt aber alle übrigen unerwähnt.[2]) Eine Behandlung des Problems, die überzeugen soll, wird sich notwendig auch mit ihnen auseinandersetzen müssen.

## 2. Das Feminin *ḏātī*.

Mit seiner Deutung des *t* von ذات, äth. ዘቲ, sab. ד̄את, hebr. זאת etc. ist B. vielleicht im Recht. [illegible]

[illegible]

## II.

Zu J. Barth, Zur haplologischen Silbenellipse (oben S. 165).

Neben den indikativen Imperff. der 2. und 3. Pers. Plur. Mask. hätte Barth auch das indikative Imperf. der 2. Sgl. Fem. und des gesamten Duals, ja sogar Bildungen wie فَلَيْنِى st. فَلَيْنَنِى, und neben dem Suffix نا hätte er auch نى nennen sollen (vgl. Wright[3]

1) Vgl. zu diesem speziell ṭā'itischen Gebrauche von ذو Wright[3] I, p. 272 B, Fleischer, *Kl. Schr.*, I, 359, und z. B. noch Kāmil ٥٦٤, wo verschiedene Beispiele dafür angeführt werden.

2) So z. B. auch ܗܳܕܳܐ, das gewöhnlichste femin. Demonstrativ im Syrischen (für das vor ܗܰܝ allerdings ܗܳܕܳܐ erscheint).

I, p. 102 C und Fleischer, *Kl. Schr.*, I. 366 f.). Diese Silbenellipse gilt als Eigentümlichkeit Medīna's oder des ganzen Ḥigāz (vgl. Sībaṷaih II, ١٥٧, 3: die قِرَاءَة des Medinensers Nāfiʿ bei Baiḍāṷī zu Sūra 15, 54; 6, 80; 39, 64 u. a.: Tibrīzī zur *Ḥamāsa* ١١., 18); s. aber Nöldeke, *Beiträge z. Poesie*, 91, Anm. 2, und bei Baiḍāṷī die Lesart des Damasceners Ibn ʿĀmir zu Sūra 6, 80, die des Mekkaners Ibn Kaṯīr zu 15, 54 u. a.

Die Prophetenbiographien gehören nicht zur Literatur „des Ḥadīṯ" (Z. 11), sind vielmehr von den Vertretern „des Ḥadīṯ" stets angefeindet und geringschätzig behandelt worden.

Der Silbenellipse in تَذَكَّرُ für تَتَذَكَّرُ etc. (Z. 11 f.), die in der Poesie und der alten Prosa nicht selten ist, sollen sich beim Vortrag des Qorāns besonders die Kūfenser bedient haben (Sīb. II, ٤٧٩, 11).

Die qorānischen Imperff. und Partizz. يَدَّبَّرُ, مُطَّهِّرُونَ u. a. (Anm. 2) sind im Zusammenhang mit den nach „vulgärer" Art gebildeten qorānischen Perff. اِدَّارَأَ, اِطَّيَّرَ, اِثَّاقَلَ etc. zu beurteilen. (Vgl. Vollers, ZA. XII, 134.)

ظَلَلْتُ (neben ظَلِلْتُ, Z. 13) existiert nicht, die gegenteilige Angabe Lane's muß auf einem Irrtum beruhen; vgl. außer den Lexicis Sīb. II, ٤٤٩, 17. ٤٧٠, 15; Ḫaʿīš II, ١٤٩٥, 1 und Fleischer, *Kl. Sch.*, I, 138. ظِلْتُ (mit *i*) ist nach al-Laiṯ (*Lisān* und *TʿA.* s. v., s. auch Lane s. v.) ḥigāzenisch.

Die Imperff. zu اِسْتَطَاعَ, اِسْطَاعَ (اِسْتَاعَ) heißen natürlich يَسْتَطِيعُ, يَسْطِيعُ (يَسْتِيعُ) (Z. 13).

In ٱسْتُوْدُوا, ٱسْتُسْلُ und ٱسْتُهْلُ (Z. 17 ff.) liegt keine Silbenellipse vor.[1])

---

1) Auch Brockelmann (in einem Aufsatz: „Haplologische Silbenellipse im Semitischen", der mir leider zu spät zugegangen ist, um noch im vorliegenden Heft Aufnahme zu finden, aber in Heft III erscheinen wird) weist diese drei Beispiele zurück.

## III.

Zu E. Nestle, Die semitischen Glossen der Alten (oben S. 343 f.).

Die Etymologie *ὁ ἐκ μοιχείας γενόμενος*, die Stephanos von Byzanz oder genauer Uranios von *Ναβάτης* gibt (S. 344 unt.), ist offenbar als solche abzuweisen, hat aber insofern Interesse, als sie allem Anschein nach das bekannte nationale Verhältnis zwischen Arabern und Nabatäern und insonderheit die Bedeutung widerspiegelt, die der Name النَبَط (النَبِيط, الأَنْبَاط) bei den Arabern allmählich angenommen hatte.

Der schroffe Gegensatz, in den sich der Araber zum Aramäer (die Nabatäer, obschon selbst Araber von Haus aus, repräsentierten ja später für ihre ursprünglichen Stammverwandten das Aramäertum) und der Beduine zum Ackerbauer gestellt hatte, hatte bewirkt, daß أَنباط für die Araber allmählich gleichwertig mit „Bauern" und weiterhin mit „gemeines Volk, Gesindel" und نَبَطِيّ (نُبَاطِيّ o. ä.[1])) mit „ungeschliffener Gesell, gemeiner Kerl" geworden war. Vgl. Nöldeke, diese Zeitschr. 25, 122 ff. und etwa noch folgende Stellen: *Miṣbaḥ* s. v.: النَبَط جِيل من الناس كانوا يَنْزِلون سَواد العِراق ثمّ استُعمل في أخلاط الناس وعوامّهم الخ; Bakrī ٢٨, 5 v. u.: وسارت حَوْتَكَةُ بعدُ الى مِصر وأقام منهم أُناس مع بَلِيّ . . . . ويقال إنّ الذين بمصر عامّتُهم أنباط[2]): Iāq. III, ٣٢٠, 13 (mit den Verbesserungen Fleischer's und De Goeje's in Bd. V):

ما لِلزَّمانِ سَطَا عَلَى أَشْرافِنا * فتُخُرِّمُوا وعَفَا عن الأَنْباطِ

„Warum ist die Zeit gegen unsre Edlen angestürmt, so daß sie gänzlich vertilgt wurden, während sie die „Nabatäer"[3]) verschont hat?"; Ḥaʾīš ٤٩, 15:

إِلَى بَلَدٍ لا بَقَّ فيه ولا أَذًى * ولا نَبَطِيَّاتٍ يُفَجِّرْنَ جَعْفَرَا

1) *Asās al-balāṛa* s. v. hat auch die Nisba أَنْبَاطِيّ, die bei Lane fehlt.

2) أَنْبَاط heißt hier wohl „Bauern". Wüstenfeld, *Die Wohnsitze und Wanderungen d. arab. Stämme*, S. 38 übersetzt: „die in Ägypten sollen sich vorzugsweise mit Brunnengraben beschäftigt haben"!!

3) Man beachte den Gegensatz der „Nabatäer" zu den „Edlen"!

„In ein Land, wo es keine Wanzen gibt und kein Schikanieren und keine Nabatäerinnen, die einen Wasserlauf in Fluß bringen“ [1]:

*Aġānī* XII, ١٧٧, 2:

مَن ذا يُخَبِّرُ كِسرَى وَهوَ فى سَقَرٍ[2] * دَعوَى النَّبِيطِ وَهُمْ بِيضُ الشَّياطِينِ

„Wer meldet dem Chosroes in der Hölle den Anspruch, den die Nabatäer erheben, die doch weiße Satane sind?“;

ibid. Z. 10:

وَأَنَّى مِن سَلَفِى قَحطانَ إِنَّهُمُ * يَزرُونَ بِالنَّبَطِ اللَّكنِ المَلاعِينِ

„Und der Stamm meiner Vorfahren, der Qaḥṭān; wahrlich, sie verachten die verfluchten kauderwelschenden Nabatäer“; ferner z. B. Nihāja s. v., Glossar zu Ṭabarī s. v. u. a.

Von „ungeschliffener Gesell, gemeiner Kerl“ bis zu „einem Ehebruch entsprungen“ scheint noch ein weiter Weg zu sein. Ans Ziel bringen uns aber, wie ich glaube, Stellen wie *Aġānī* XIII, ٧٧, 27 und ٩٣, pu., wo Baššār seinen Gegner Ḥammād ʿAgrad zweimal النَّبَطِىّ ابن الزانية „der Nabatäer, der Hurensohn“ nennt. Derartige Ausdrücke werden in den Gegenden, in denen sich die Araber mit den Nabatäern eng berührten, oft zu hören gewesen sein, denn Beschimpfungen, Flüche etc. haben bei den Stammesgenossen Muḥammad's jederzeit eine große Rolle gespielt. Auf diese Weise konnte der beschimpfende Ausdruck نَبَطِىّ für Fremde, die das Arabisch nur notdürftig kannten, schließlich wohl die Bedeutung *ἐκ μοιχείας γενόμενος* gewinnen.

Etwa anzunehmen, daß sich die Araber, um die verachteten Gegner zu verunglimpfen, von diesen ähnliche Geschichten erzählt hätten, wie die Israeliten von Moab und Ammon (Gen. 19) und daß so die von Uranios überlieferte Etymologie entstanden sei, geht nicht an, solange es dafür an positiveren Zeugnissen fehlt.

Uranios schrieb nach Stemplinger (Philologus 63, 630) um die Wende des 4. Jh. Wir haben also in seiner Glosse, falls ich sie richtig deute, eine verhältnismäßig alte Beurkundung des Nationalhasses zwischen den عَرَب und den نَبَط. —

1) Die zweite Vershälfte findet sich (von Freytag in seiner Übersetzung mißverstanden) auch *Ḥam.* ١٩, 2.

2) So lese ich für سقر des Textes (vgl. Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge*, 69).

Da עַזָּה in LXX *Γάζα*, im Assyr. gewöhnlich *Ḫazzatu*, *Ḫazzutu* o. ä., im Äg. *Gaṣat(u)*, im Südarab. עזת und im Klass.-Arab. غَزَّة heißt, kann es mit עַז „stark, fest“ (S. 344; so freilich auch Nöldeke, ZDMG. 54, 155, Anm.) kaum zusammenhängen.

## IV.

### Zu De Goeje, Anzeige des Ibn Saʿd (oben S. 377 ff.).

Ich habe mir De Goeje's gelehrte und scharfsinnige Verbesserungen und Erklärungen zu den drei bisher erschienenen Teilen des Ibn Saʿd um so lieber sofort genau angesehen, als ich z. Z. selbst mit der Lektüre der wichtigen Ausgabe beschäftigt bin. Natürlich ist wenig dazu zu bemerken.

Zu Bd. III, 1. ٢٨, 20. النِّصْف in der Bedeutung النَّصَفة, الإِنْصاف auch *Kāmil* ٥٧٧, 14 (m. Anm.).

٣٠, ult. Mit الجنّة wird hier doch wohl das Paradies gemeint sein. Der Gebrauch von جعل im Sinne von „versprechen, in Aussicht stellen“ (?) wäre dann allerdings ziemlich auffallend.

٧٩, 18. Zum weiblichen Geschlecht von سُور vgl. Sacy, *Grammaire*², II, p. 499 und dazu Fleischer.

١٢٦, 21. صواحب يوسف bedeutet nicht „Lästermäuler“, sondern „leichtfertige, sittenlose, unberechenbare Geschöpfe“ (Lane s. v. صاحِب: „enticers to lewdness“). Vgl. schon ISaʿd VIII, ١٠٣, 19: إِنَّهنّ صواحب يوسف وَكيدَهنَّ عظيم, besonders aber die amüsante Anekdote *Aṛānī* VIII, ٤٣, 5 ff.: عن يزيد بن عُرْوة قال ماتَ عِكْرِمةُ وكُثَيِّرُ عَزَّةَ فى يوم واحد فأُخْرِجت جِنازتاهما فما علِمتُ تخلَّفت امرأةٌ بالمدينة ولا رَجُلٌ عن جنازتَيْهما قال وقيل مات اليومَ أَشْعَرُ الناس وأعلمُ الناس قال وغلَب النساءُ على جنازة كثيّر يَبْكينه ويَذكرن عَزَّةَ فى نُدْبتهنّ له قال فقال أبو جعفر محمّد بن علىّ أَفرِجُوا لى عن جنازة كثيّر لِأَرْفعها قال فجعلْنا نَدْفع عنها النساءَ وجعل يَضربهنّ محمّد بن علىّ بكُمّه ويقول تَنَحَّيْنَ يا صواحباتِ يوسف فانتدَبت له امرأةٌ منهنّ فقالت يا ابن رسول الله لقد

صدقتَ انّا لصواحباتُ يوسف وقد كنّا له خيرًا منكم له قال فقال أبو جعفر لبعض مواليه احتفظ بها حتّى تجيئنى بها اذا انصرفنا قال فلمّا انصرف أُتِىَ بتلك المرأة كأنّها شررة النار فقال لها محمّدُ ابن علىّ أنتِ القائلة أنّكنّ ليوسف خيرٌ منّا قالت نعم تؤمننى غضبك يا ابن رسول الله قال أنتِ آمنة من غضبى فأبينى قالت نحن يا ابن رسول الله دعوناه الى اللذّات من المطعم والمشرب والتمتّع والتنعّم وأنتم معاشرَ الرجال ألقيتموه فى الجبّ وبعتموه بأبخس الأثمان وحبستموه فى السجن فأينا كان به أحنّ وعليه أرأف فقال محمّد لله درُّك ومن تُغالبَ امرأةً الّا غلبتِ ثمّ قال لها أنّك بعلٌ قالت نى من الرجال من أنا بعلُه قال فقال أبو جعفر صدقتِ مثلُك من تملك بعلها ولا يملكها البخ

١٣٨, 9. هادى findet sich so auch IQutaiba, *Maʿārif*, ed. Wüstenfeld, ٢٦٨, 5 v. u.: دخل المسجدَ يومًا وهو يُهادَى بين اثنين من الكِبَر und *Kāmil* ٢١٢, 15:

بَرَزَتْ عَقيلةَ أربعٍ هادَيْنَها * بِبَياضِ الوُجوهِ كأنّهنّ العُنْقُرُ

„Sie trat hervor als edelste unter vieren, die sie führten, (Frauen) mit reinem Teint, den Wurzeln des Rohres vergleichbar".

٢.., 17. Die eigentliche Bedeutung von عذّر ist natürlich „lässig sein, es an Eifer fehlen lassen, sich zurückhalten". Vgl. *Kāmil* ٩٢٢, 13: فتُقاتلون معى تعذيرا; ibid. ٩٨٨, 5: ولا يُذْرَك الوَجيفُ بالدَبيب ولا الظَفَرُ بالتعذير; Maqqarī, *Analectes*, I, ٩٧٠, 10: قد خَلَا من النَقْد كيسُه، وتَخَلّى عنه الّا تعذيرُه وتنكيسُه u. a. — Z. 23 f. Ich möchte lesen: ولا نَراك تُعشّى ولا نَرى طعامَك يُؤكَل, parallel dem gleich darauf folgenden وإنّ أميرَنا يُعشّى وإنّ طعامَه يؤكل.

٢٠١, 2. جفّن so auch *Ḥam.* ١٠٣, 9 (= *Aġānī* XXI, ٧٥, 9): يا غلامُ جَفّن لهم وقالوا والله ما نُريد الطعام.

٣٣٩, 25. Der Text wird, wie ich glaube, einwandfrei, wenn man das zweite كانت durch كنتُ ersetzt.

٣٤١, 13. Vgl. zu صلد auch *Nihāja*, *Lisān* (IV, ٣٤٥, 9 v. u.) und Lane s. v.

Zu Bd. III, 2. ٤., 2. Ich lese auch سَهَّلَ, deute dieses aber: „er schafft (uns) Erleichterung".

٤٥, 17. ولادة heißt einfach „Abstammung, Geschlechtszugehörigkeit". Vgl. Ṭāqidī, ed. Kremer, ٢٤, 1: ولم تَبْقَ امرأةٌ أصابتها ولادةُ عبد المطّلب إلّا جاءت (wofür IHišām ٤٣٩, ٥ v. u.: ولم تَبْقَ امرأةٌ من بني عبد المطّلب الخ) und *Nihāja* s. v. نبط: نُلْنا نَبَطًا يريد الجِوارَ والدارَ دون الولادة.

Zu Bd. VIII. ٥٢, 23. Man wird ein böses Omen in dem „Feuer" (النار) des Räucherns gefunden haben, weil es das Feuer der Hölle (النار) zu berufen schien.

٥١, 20. حَجْرَةً („abseits") ohne Verb befriedigt nicht recht, auch steht dieser Akkus., soviel ich sehe, immer allein (ohne من oder عن); vgl. die Beispiele in den Lexicis und *Kāmil* ٢٠٧, 12: نامَ حَجْرَةً; *Aġānī* XXI, ١٩٥, 24: نائمٌ حَجْرَةً. Ich lese daher lieber حَجَرَةً: „während sie ein Ende (einen Flügel) der Leute bildeten". Vgl. in den Lexicis حَجَرْتا العسكر, حَجْرَةُ القَوْم etc. und ferner Wright, *Opuscula*, ١١., 10:

وقد كان يَرْوَى المَشْرَفِيُّ بكَفِّهِ * ويَبْلُغُ أَقْصَى حَجْرَةِ الحَيِّ نائلُه

„Und das maschrafitische (Schwert) in seiner Hand pflegte seinen Durst zu löschen, und seine Geschenke gelangten bis an das äußerste Ende des Stammes".

١٠٣, 23. حتّى فَزِعْنا بنا besagt: „bis wir sie bedrohten" (vgl. Lane s. v.). Daher heißt es auch weiter: فجَزِعَتْ وحَوَّلَتْها إلى العنبة.

١٩٣, 8. Es wird, wie Z. 10, zu lesen sein: سلام لا عليكم.

١٠., 12. Für أَخْلِقِى (أَبْلِى و) lies hier und ebenso in der von De Goeje zitierten *Aġānī*-Stelle أَخْلِفِى. Vgl. bei Lane s. v. خلف IV: [1] أَبْلِ وَأَخْلِفْ وَأَحْمَدِ الْكَاسِى „Trage (das Kleid) ab und ersetze es (dann) durch ein neues und preise den der (uns) bekleidet (Gott)!“, ibid. und s. v. بلو IV: أَبْلِ وَيُخْلِفُ اللّٰهُ, an letzter Stelle und ibid. s. v. جدد IV auch أَبْلِ وَأَجِدَّ وَأَحْمَدِ الْكَاسِى und schließlich noch den Vers Ḥassān's Iāq. IV, ٣١٩, 15:

كَسَاكَ هِشَامُ بْنُ الْوَلِيدِ ثِيَابَهُ * فَأَبْلِ وَأَخْلِفْ مِثْلَهَا جُدَدًا بَعْدُ

„Hišām b. al-Ḳalīd hat dich mit seinen Gewändern bekleidet; so trage sie denn ab und ersetze sie darauf durch ähnliche neue!“

٣٣٧, 21. Zu De Goeje's Verbesserung kann man vergleichen Wright[3] II, p. 9 B: تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ. Daß رَدَّ السائلَ auch bedeuten kann „den Bettler mit einer Gabe wegschicken“, ist aus Lane s. v. ردد zu ersehen.

٣٥٨, 4. أَصْغَى لِ, mit oder ohne أُذُنَهُ oder أُذُنَيْهِ, heißt „hören auf“, „Gehör leihen“ u. ä. (vgl. Iāq. III, ٨٠٧, 4: مَنْ أَصْغَى لِيتًا وَتَسَمَّعَا; Abū Nuwās, *Weinlieder*, ed. Ahlwardt, Nr. ٧., 7: ثُمَّ أَصْغَى لِمَا أَرَدْتُ), daneben aber auch „hinhorchen nach“ (Iāq. I, ٤٣١, 20: وَأَصْغُوا لِيتًا آذَانَكُمْ وَتَأَمَّلُوا). Danach bedeutet es hier vielleicht „belauschen“. — Zu 16. مَنْ ist wohl ganz richtig. Ich übersetze: „O ihr Leute! Wer von euch die Reife erlangt, Frau oder Mann, (haltet euch an) den ersten Pfad! den ersten Pfad! . . . .“

٣٩٢, 13. Ich möchte lesen وَلَا بُدَّ مِنْهُ بَعْدَ الْحَيْضِ „es muß aber notwendig nach den menses geschehen“.

1) Natürlich Pausalform für الْكَاسِى.

## Zu فَعُّول (Bd. 58, 875).

Meine Behauptung, daß *Faṭûma*, *Faṭûm*, *Zanûba* bei *Willmore* ungenau seien, hat inzwischen die denkbar beste Bestätigung dadurch gefunden, daß W. in der vor kurzem erschienenen 2. Aufl. seines Buches *Faṭṭûma*, *Faṭṭûm*, *Zannûba* schreibt, und zwar offenbar ohne dabei durch meine Ausführungen beeinflußt worden zu sein.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft hrsgeg. von Fr. *Delitzsch* und P. *Haupt*. V. Bd. Heft 3. [*Ungnad*, A., Über Analogiebildungen im hebr. Verbum, S. 233—278; *Hehn*, Johannes, Hymnen und Gebete an Marduk, S. 279—400 u. a.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. Mk. 11.

*Blecher*, Georgius – De extispicio capita tria . . . Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli *Bezold* supplementum. [Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten hrsgeg. von A. *Dieterich* und R. *Wünsch*, II. Bd. 4. Heft.] Gissae, imp. Alfredi Toepelmanni, 1905. Mk. 2,80.

*Margoliouth*, G. – Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. Part II. London 1905.

*Biblia Hebraica. Adjuvantibus professoribus G. *Beer*, F. *Buhl*, G. *Dalman*, S. R. *Driver*, M. *Löhr*, W. *Nowack*, J. W. *Rothstein*, V. *Ryssel* edidit Rud. *Kittel*. Pars I. Lipsiae, J. C. Hinrichs, 1905. Mk. 4, geb. Mk. 5,20.

*Derenbourg*, Hartwig – Opuscules d'un Arabisant 1868—1905. Paris, Charles Carrington, 1905. 7 fr. 50.

Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J.-B. *Chabot*, I. *Guidi* etc. Parisiis: Carolus Poussielgue, Lipsiae: Otto Harrassowitz:

*Išō'yahb III Patriarcha*, Liber epistularum. Edidit Rubens *Duval*. [Scriptores syri, ser. II, t. LXIV.] 1904. Mk. 15,20.

Chronica minora. Pars secunda. Edidit E.-W. *Brooks*, interpretatus est J.-B. *Chabot*. [Script. syri, ser. III, t. IV.] 1904. 2 voll. Mk. 14.

Vitae sanctorum antiquiorum. I. Acta Yārēd et Pantalēwon. Edidit Karolus *Conti Rossini*. (Textus et versio lat.) [Script. aethiopici, ser. II, t. XVII.] 1904. 2 voll. Mk. 4,80.

*Texte zur arabischen Lexikographie . . . herausgegeben von August *Haffner*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905. Mk. 20.

*Landberg*, Le Comte de – Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale. 2me vol. Datînah. 1re partie. Textes et traduction. Leide, ci-devant E. J. Brill, 1905.

*Modern Arabic Tales by Enno *Littmann*. Vol. I. Arabic Text. [Part VI of the Publications of an Amer. Archaeol. Expedition to Syria in 1899—1900.] Leyden, late E. J. Brill, 1905.

* *Willmore*, J. Selden – The Spoken Arabic of Egypt. Grammar, Exercises. Vocabularies. 2nd revised and enlarged ed. London, David Nutt, 1905. 16 s. 6 d. nett.

Un texte arabico-malgache du XVIe siècle transcrit, traduit et annoté . . . par Gabriel *Ferrand*. Tiré des Not. et Extr. t. XXXVIII. Paris, G. Klincksieck, 1904. 5 fr.

---

Idjtihad. Libre Examen. Revue indépendante, mensuelle, littéraire, scientifique et sociale de l'Orient et de l'Occident. Rédacteur en chef: Dr. *Abdullah Djevdet Bey*. Ire année, n° 3. Genève 1905. Ed. ordinaire 12 fr. par année.

---

*Schmidt*, W. – Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen. Mit einem Anhang: Die Palaung-, Wa- und Riang-Sprachen des mittleren Salwin. Aus d. Abhdlgg. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl. XXII. Bd. III. Abth. München, in Komm. des G. Franz'schen Verlags (J. Roth), 1904.

*Schmidt*, W. – Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen. [Denkschrift d. K. Akad. d. W. in Wien, philos.-hist. Kl., Bd. LI, III.] Wien, in Komm. bei Carl Gerold's Sohn, 1905.

Abgeschlossen am 22. 6. 1905.

# Der phönizische Gott Esmun.

Von

**Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.**

Interesse für den phönizischen Gott Esmun ist in den letzten Jahren geweckt worden durch die Ausgrabung eines Esmuntempels bei Sidon. Es ist der erste wieder aufgefundene Tempel in Phönizien, dessen Gottheit sich unter ihrem einheimischen Namen bestimmen läßt. Darüber hinaus ist eine bisher noch kaum versuchte Feststellung dessen, was wir von diesem Gott wissen, deshalb angebracht, weil sein Kultus offenbar in der phönizischen Religion eine nicht unwichtige Stelle eingenommen hat. Im Zusammenhang der Religionsgeschichte hat Esmun durch seine Verschmelzung mit Asklepios-Aesculap aller Wahrscheinlichkeit nach, besonders wohl vom römischen Karthago aus und vielleicht schon früher, auf die Anschauung von der Gottheit als der heilenden einen Einfluß ausgeübt, der hinausreicht über die Länder phönizischer Sprache. Dadurch hat die Vorstellung von Esmun im untergehenden Heidentum des römischen Reiches vermutlich irgendwelche Bedeutsamkeit gehabt für die Ausgestaltung des Glaubens an die Gottheit als einen Heiland auch in einem allgemeinern Sinne.

Diese vermutete Einwirkung der Vorstellung von Esmun wird sich aber mit Evidenz vielleicht niemals nachweisen lassen. Berechtigung und Wert einer Spezialuntersuchung über diese oder überhaupt irgendeine Gottesvorstellung der Phönizier oder der Kanaanäer im weitern Sinn ist auf einem andern Gebiet zu suchen. An sich hat die phönizische Religion eine allgemein religionsgeschichtliche Bedeutung nicht zu beanspruchen, und das wenige, was wir von ihren Kulten wissen, läßt es nicht gerade bedauern, daß ihr diese Bedeutung fehlt. Ob oder inwieweit sie in Zeiten, die vor der beglaubigten Geschichte liegen, auf griechische Kulte von Einfluß gewesen ist, läßt sich noch nicht rund beantworten. Wie viel der phönizischen Religion original angehört, ist jetzt weniger bestimmt abzugrenzen als man noch vor einigen Dezennien glauben konnte. Ob speziell die Gestalt des Esmun von Hause aus phönizisch ist oder das Abbild einer babylonischen Gottesvorstellung, läßt sich heute nicht entscheiden. Jedenfalls hat diese Gestalt ein

Pendant, wahrscheinlich sogar mehrere, auf babylonischem Boden. Es kann hier eine Entlehnung auf der einen oder auf der andern Seite vorliegen oder auch ein aus gemeinsamer Vorzeit überkommener Besitz.

Eine bestimmte indirekte Bedeutung aber der phönizischen Religionsvorstellungen, welche von hoher Wichtigkeit ist für die allgemeine Geschichte der Religion, läßt sich nicht verkennen. Elemente der kanaanäischen Religion, seien es originale seien es solche, die von den Babyloniern her entlehnt waren seit dem Einfluß Babylons auf Kanaan um das fünfzehnte vorchristliche Jahrhundert, sind von den in Kanaan einwandernden Israeliten aufgenommen und in der Predigt der Propheten umgewandelt worden aus ursprünglicher naturalistischer oder national-kanaanäischer zu einer höhern ethisch-religiösen Bedeutung. So sind kanaanäische Vorstellungen in einer neuen Gestalt Bestandteile israelitischen Glaubens und dadurch vermittelt zum Teil auch Ausgangspunkte christlicher Anschauungen geworden.

Dieser Zusammenhang läßt sich nicht oder nur sehr unsicher erkennen aus einem allgemeinen Überblick über die phönizische Religion und ihr Verhältnis zur alttestamentlichen. Überzeugend kann er nur nachgewiesen werden an einzelnen Punkten durch genaue Konstatierung einer bestimmten Vorstellungsweise auf beiden Seiten. Wenn ich mich nicht täusche, läßt sich an der Vorstellung von Esmun das Ineinandergreifen der beiden Gebiete dartun. Auf diesen Zusammenhang gehe ich zunächst noch nicht ein. Ihm aber in erster Linie entnehme ich die Berechtigung für die mühsame Erforschung einer Vorstellung, die sich nur in geringen Fragmenten erhalten hat und erst durch deren Ineinanderfügung und Ergänzung wieder vor uns erstehn kann.

An dieser Stelle behandle ich allein was uns an direkten Aussagen über Esmun überliefert ist. Es findet sich darunter neben reichem Material, das die Ausdehnung seines Kultus betrifft, über das Wesen des Gottes an zweifellosen Aussagen nicht viel mehr als nichts. Das wenige scheint mir aber doch genug zu sein, um mit Hilfe der Kombination auf dieser Grundlage die Gottesvorstellung zu rekonstruieren: der leitende Gesichtspunkt wird dabei sein müssen die Begründung der feststehenden Identifizierung des Esmun mit Asklepios. Diese kombinierende Rekonstruktion behalte ich mir vor für einen spätern Versuch.[1])

1) Die nachstehenden Beiträge sind Vorarbeiten, die sich abgelöst haben aus einer für eine andere Stelle bestimmten Skizze „Esmun-Asklepios". Es wird nicht unzweckmäßig sein, die Darlegung der direkten Bezeugung zunächst für sich allein zu geben.

An frühern zusammenfassenden Darstellungen über Esmun weiß ich nur zu nennen: Münter, Religion der Karthager[2], Kopenhagen 1821, S. 87—96; Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 527—538; vgl. desselben Artikel „Phönizien" in der Encyklopädie von Ersch. u. Gruber, Sect. III, Bd. XXIV, 1848, S. 391 f. 396 f.;

## I. Der Name אשמן.

Die volle Form des Gottesnamens אשמן ist inschriftlich überliefert in nicht häufiger direkter Erwähnung des Gottes und in zahlreichen mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen (s. unten S. 467 ff.). Daneben kommen vereinzelt in zusammengesetzten punischen Personennamen die Abkürzungen oder auch Verstümmelungen אשם (CIS. 668, 5 f. אשמיעתס; 719, 4 אשמחלץ), שמן (CIS. 350, 3 עבדשמן; 1106, 2 f. אמישמן) und vielleicht sogar אש (CIS. 329, 2 עבדאש; 337, 4 פעלאש) vor; dies אש ist aber doch möglicherweise Abkürzung irgendeines andern Gottesnamens. Die Verkürzung שמן findet sich auch einmal als Bestandteil des zusammengesetzten Namens eines phönizischen Fremdlings in Ägypten (CIS. 100 a עבדשמן).

Für die Aussprache des Namens ist durch alle überlieferten Umschreibungen in der zweiten Silbe u (oder o) bezeugt.

Schwankend dagegen ist die Umschreibung der ersten Silbe. Die herrschend gewordene Aussprache „Esmun" ist, soviel ich sehe, nur einmal bezeugt, und zwar sehr spät, nämlich bei Damascius, der *Ἔσμουνος* schreibt (bei Photius, Biblioth. Cod. 242 S. 573 H). Schon die Quelle des Damascius hat wohl das *E* gehabt, da seine Erklärung des Namens mit: *ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς* sich auf hebräisches אֵשׁ „Feuer" zu beziehen scheint; diese Ableitung rührt schwerlich von Damascius selbst her.

In den bisherigen Ausgaben des Dioskorides wird der bei den Puniern (*Ἀφροί*) für die medizinische Pflanze „solanum" gebrauchte Name geschrieben *ἀστρεσμουννιμ* (De mat. med. ed. Sprengler 4, 71), was schon Bochart (Geogr. sacra, Chanaan II, 15 [Ausg. 1646 S. 842]) ohne Frage richtig (als „legendum *ἀστὶῳ ἐσμουνί*") aus חציר אשמוני erklärt hat. Er verstand diesen Namen in dem Sinne „herba octavi" mit Annahme einer Grundform אשמני für אשמן in der Bedeutung

---

Alois Müller, Esmun, Ein Beitrag zur Mythologie des orientalischen Alterthums, Sitzungsber. der K. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Cl., Bd. XLV, 1864, S. 496—523; J. Darmesteter, Cabires, Benê Elohim et Dioscures, Essai sur les traductions mythiques, in den Mémoires de la société de linguistique de Paris, Bd. IV, 1881, S. 89—95; Ed. Meyer, Artikel „Esmun" in Roscher's Lexikon der Mythologie, Bd. I, Liefer. 8, 1885, K. 1385 f.; derselbe, Artikel „Phoenicia" in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black, Bd. III, 1902, K. 3746; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 44—50; Pietschmann, Geschichte der Phönizier 1889, S. 187 f.; R. Dussaud, Le panthéon phénicien, Revue de l'École d'anthropologie XIV, 1904, S. 110—112. Nur einzelne Quellen für die Kenntnis von dem Gott Esmun sind behandelt von Babelon, Le dieu Eschmoun, Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions 1904, S. 231—239. Unter den ausführlichern Darstellungen ist noch immer die des seit Movers unbillig vergessenen Münter hervorzuheben, trotz des geringen Umfangs des ihm zu Gebot stehenden Materials. Die Arbeit von Paulus Cassel: Esmun, Eine archäologische Untersuchung aus der Geschichte Kenaans, Gotha (1872) kann nicht in Betracht kommen als eine ernsthafte wissenschaftliche Leistung, enthält aber neben geschmacklosem auch einzelnes geistvolle.

„octavus“: „Ebraice dixeris הציר השמיני“. Da aber אשמוני als Name des Gottes selbst nicht vorkommt und schwerlich dem hebräischen השמיני entsprechen kann, wird in *ἐσμουνί* richtiger eine Adjektivbildung erkannt zu אשמן als der ursprünglichen Form des Gottesnamens; also nicht „herba Aesculapii“ sondern „herba Asclepiaca“. Das Schluß-*μ* in *ἀστρεσμουνιμ* ist vielleicht willkürliche Zutat der Griechen wie in *Νεφθαλειμ*, vielleicht auch eine punische Nominalendung wie in ארשם neben ארש und מגנם neben „Magon“.[1]) Aber das *E* des Gottesnamens läßt sich aus jenem punischen Pflanzennamen nicht ersehen; denn nach einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. Wellmann in Potsdam aus seinen Handschriftenvergleichungen für eine neue Ausgabe des Dioskorides ist die Lesart *ἀστρεσμουνιμ* handschriftlich nicht bezeugt. Die Stelle gehört zu der Reihe der Synonymenzusammenstellungen, die nicht von Dioskorides sondern von dem Grammatiker Pamphilos (Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts) herrühren. Die Handschriften des Dioskorides mit den Synonymenlisten haben nach Dr. Wellmann übereinstimmend *ἀστρισμουνιμ*, dagegen bietet unter den Handschriften der Synonymenlisten in einer ältern Redaktion Cod. Constantinopolitanus *ἀτιρσμουνιμ* und Cod. Neopolitanus *ἀστιρσμουνιμ* oder *ἀστιρομουνιμ*. Das *ε* steht also nirgends. Die richtige Lesart ist zweifellos die des N. *ἀστιρσμουνιμ*, die das offenbar zugrunde liegende הציר am korrektesten wiedergibt. Möglicherweise ist vor *σμουνιμ* ein *ε* ausgefallen, wie öfters vor *σ*. Es könnte aber auch ein anderer Vokal ausgefallen sein oder die verkürzte Form שמן für den Gottesnamen vorliegen, wie in den angeführten Personennamen.

In einer lateinischen Inschrift aus Calama (Gelma) in Numidia Proconsularis kommt vor der Name eines Sufeten im Genetiv „Asmunis“ (CIS. VIII, 5306), offenbar ein Hypokoristikon. Ebenso wird unter den Bischöfen des karthagischen Konzils vom J. 411 ein Bischof Asmunius[2]) von Tiguala (in Byzacene) genannt (Mansi, Coll. Conc. IV, C. 97 A).

Neben dieser Schreibung mit a am Anfang findet sich inschriftlich in zusammengesetzten Personennamen eine andere mit i oder *υ*, nämlich in Agbia in Africa Proconsularis der Name Abd-

1) Das *ιμ* in *ἀστρεσμουνιμ* läßt sich nicht mit Hommel (Geographie und Geschichte des alten Orients², 1, 1904, S. 161 f. Anmkg. 2) rechtfertigen als die Endung eines von dem Gottesnamen gebildeten pluralischen Nomens in der Bedeutung „Abend“, also *ἀστρεσμουνιμ* = „Gras des Abends, Nachtschatten“, da die Bedeutung „Abend“ sich nicht erweisen läßt, auch nicht aus אַשְׁמַנִּים Jes. 59, 10.

2) So ist zu lesen mit Mansi nach Baluzius (Collectio concil., Bd. I, K. 197), nicht „Sumnius“ mit Harduin (Acta concil., Bd. I, K. 1080), da, wie mich Professor Jülicher freundlichst belehrt, Baluzius den guten Cod. Colbertinus für seine Emendationen benutzt hat, während Harduin die ältern Editionen reproduziert.

ismunis im Genetiv (CIS. VIII, 1562) und ebenfalls als Genetiv in Sidon *Αβδ-υξμουνου* (Waddington 1866 c). Dieselbe Aussprache des ersten Vokals noch in dem Namen *Γηρ-υσμονος* als Genetiv in einer Inschrift aus Cypern (Revue archéologique, Nouv. Sér. Bd. XXVII, 1874, S. 90), deren Kenntnis ich Professor Lidzbarski verdanke. In dem Genetiv ist ein Nominativ *Γηρυσμων* vorausgesetzt, sodaß also der Vokal der letzten Silbe von אשמן mit *ω*, nicht wie sonst ausnahmslos mit *ου*, u umschrieben wäre.

Nichts Sicheres ist zu entnehmen aus der Umschreibung des Namens אשמן־שלם in einer Bilinguis aus dem Piräus, da die Wortabteilung im Griechischen undeutlich bleibt, entweder *Εσυμσελημου* oder *Συμσελημου* als Genetiv (CIS. 119, 1). Die an erster Stelle gegebene Abteilung würde für die Aussprache „Esmun" sprechen; aus der noch weiter abgekürzten Form, die der an zweiter Stelle gegebenen Abteilung zugrunde läge, läßt sich nichts entnehmen für die Aussprache des vollständigen Gottesnamens.

Die Aussprache mit ε, i und *υ* der ersten Silbe ist doch wohl anzusehen als Trübung einer ursprünglichen mit a, wie wahrscheinlich ebenso die Umschreibungen des phönizischen מלך mit „melk, milk" neben „malk".

Keilschriftlich findet sich der Gottesname in der Form *(ilu) Ja-su-mu-nu* unter Gottesnamen von „jenseit des Stromes" (Winckler, Altoriental. Forschungen, II. Reihe, Bd. I, Hft. 1, 1898, S. 12 f. 192) und allem Anschein nach als *Samūna*, *Samūnu* in Personennamen: *Samūna-aplu-iddin* (Johns, An Assyrian doomsday book 1901, S. 63), *Samūnu-iatūni*, möglicherweise ferner als *Samnu* in den Personennamen *Samnu-ḫa* . . . und *Samnu-ḫuna* (Johns, Assyrian deeds and documents, Bd. III, 1901, S. 268; vgl. Zimmern in Schrader's Keilinschr. u. d. Alte Test.[3], S. 357). Die einigermaßen auffallende Form *Ja-su-mu-nu*[1]) wird daraus zu erklären sein, daß der Spiritus lenis (א) des *ȧ* in der Aussprache *ȧsmun* wie ein *j* gehört wurde. Professor Jensen bestätigt mir diese Vermutung, indem er mir freundlichst folgendes mitteilt: „Die Assyro-Babylonier schreiben nie ein א am Anfang eines Wortes. Wollten sie das phönizische א in ihrer Sprache wiedergeben, so mußten sie sich mit einem Surrogat behelfen. Als solches kann das *j* immerhin betrachtet werden." Jedenfalls bestätigt die Umschreibung *Jasumunu* das *a* der ersten Silbe von אשמן. Daß die Form *samūna*, *samūnu* in den angeführten Personennamen wirklich den Gottesnamen wiedergibt, den die Phönizier אשמן schrieben, ist bestimmt daraus zu entnehmen, daß der eine dieser Namen *Samūnu-iatūni* dem phönizischen Personnamen אשמניתן genau entspricht. Die Form

1) An einen komponierten Gottesnamen ist nicht zu denken, da ein phönizischer Gottesname *Ja* erst nachzuweisen wäre. Ein Gottesname *Ai*, den Hommel (Geogr.[2], S. 161) vorschlägt, ist doch nicht = *Ja* und seine Existenz mindestens unsicher.

*samūna*, *samūnu* repräsentiert eine kürzere Gestalt des Gottesnamens, womit sich vergleichen läßt die Abkürzung שכן in Personennamen, ferner *ἀστιρ-σμουνιμ* und etwa *Συμ-σελημου*, wenn so zu lesen ist. Ebenso kommen inschriftlich für den phönizischen „Hermes" die Namensformen אסכן und in zusammengesetzten Personennamen סכן nebeneinander vor und ferner die Gottesnamen ארשף und רשף. Danach ist doch wohl die abgekürzte Form שכן in den Personennamen nicht als eine willkürliche oder zufällige Verstümmelung sondern als eine wirklich bestehende Nebenform des Gottesnamens anzusehen.

Möglicherweise spielte bei der stehenden Gleichsetzung des Esmun mit dem griechischen Asklepios die Assonanz der beiden Gottesnamen mit אש, *Ασ* eine Rolle. Wenn die Phönizier diese Äußerlichkeit für die Identifizierung verwertet haben, so würde das ganz der Art alttestamentlicher Wortspiele und Etymologien gleichen. Man denke daran, daß ein alttestamentlicher Erzähler den Namen נֹחַ erklärt aus יְנַחֲמֵנוּ und ein anderer das ה der Namensform אַבְרָהָם neben אַבְרָם von הָמוֹן ableitet. Aus der Assonanz der Gottesnamen für sich allein soll selbstverständlich die Gleichsetzung der beiden Gottheiten nicht erklärt werden. Für die Aussprache „Asmun" ist die Assonanz mit *Ἀσκληπιός* in keiner Weise entscheidend; denn das „ais" oder „aes" im lateinischen „Aisclapios, Aesclapius" u. s. w. (aus korinthischem *Αἰσχλαβιός*), woneben häufig „Asclepius" (s. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer, S. 253, Anmkg. 7), läßt sich in derselben Weise zugunsten der Aussprache „Esmun" geltend machen. Es ist zweifelhaft, ob Esmun zunächst mit dem griechischen Asklepios und erst von da aus mit Aesculapius gleichgesetzt worden ist oder nicht vielmehr zuerst mit letzterm. Unser ältester Beleg für die Identifizierung, eine sardische Trilinguis etwa aus der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, setzt אשכן mit Aescolapius und auch mit *Ἀσκληπιός* gleich (CIS. 143, 1). Freilich erscheint in dieser Inschrift die Identifizierung bereits als feststehend. Wir werden weiterhin Beobachtungen machen, die dafür sprechen können, daß die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios-Aesculap von Karthago ausging (s. unten S. 488 f.). Das entscheidet aber noch nicht dafür, daß man dabei zunächst an die lateinische Namensform dachte, und gerade für die Punier ist die Aussprache *ἀsmun* bezeugt. Daß die Assonanz des אש und *Ασ* oder „Aes" bei der Gleichsetzung entweder von Asmun mit Asklepios oder von Esmun mit Aesculapius überhaupt berücksichtigt worden ist, darf etwa um so eher angenommen werden als, wie wir schon angegeben haben, in karthagischen Personennamen die Abkürzung אש für אשכן vorzukommen scheint.

Ganz unabhängig von der Identifizierung zuerst mit Asklepios oder zuerst mit Aesculap darf nach dem oben beigebrachten angenommen werden, daß man den Gottesnamen ursprünglich aussprach „*ἀsmun*". Dadurch gewinnt die etymologische Zusammen-

stellung mit hebräischem אַשְׁמַנִּים „die Fetten, Gesunden" oder als Abstraktum „die Lebenskraft" (Jes. 59, 10) an Wahrscheinlichkeit. Sie ist wenigstens besser als wohl alle andern vorgeschlagenen Etymologien. Soviel ich sehe, hat zuerst Ernst Meier (Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer, Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. IV, 1866, S. 15) diese Ableitung vertreten, der dabei אַשְׁמָן* auffaßte in der Bedeutung „der Starke, Kräftige". Das hebräische אַשְׁמַנִּים ist Elativbildung von dem Stamme שׁמן (Ewald § 162b), der „fett, kräftig sein" bedeutet. Dies Hapaxlegomenon als aus Textverderbnis entstanden zu denken (Cheyne, ZAW. 1905, S. 172), scheint mir eine Veranlassung nicht vorzuliegen. Phönizisches *ʾasmun* entspricht genau hebräischem אַשְׁמָן* mit der häufigen Verdunkelung des *ā* wie in דָּגוֹן (Philo Byblius *Σίτων*) neben דָּגָן, *Ἀμμουν(έων)* bei Philo Byblius = חָמָן. E. Meier verglich außer Jes. 59, 10 noch שָׁמֵן Richt. 3, 29 und מְשַׁמְּנִים Jes. 10, 16; Ps. 78, 31, wo von starken, kräftigen Menschen die Rede ist. Außerdem kommen die zahlreichen Stellen in Betracht, wo שָׁמֵן (vielleicht einmal auch מִשְׁמָן) gebraucht wird von der Fettigkeit oder Fruchtbarkeit eines Landes oder eines Landesproduktes, des Brotes. Der Gott könnte benannt sein von der Fruchtbarkeit der Natur oder eines einzelnen Naturgegenstandes als der in Lebensfülle Stehende, weil man in jener Fruchtbarkeit sein Wesen und Wirken zu erkennen glaubte.[1]) Auf die Kraft in dem Sinne von Macht, wie andere westsemitische Gottesnamen, könnte das Wort nach der Grundbedeutung des Stammes „fett sein" kaum verweisen.

Einigermaßen analog jener Bedeutung wäre der Gottheitsname אֲשֵׁרָה, wenn er nämlich „die Glückliche" bedeuten und nicht vielmehr zunächst eine Bezeichnung des heiligen Pfahles sein sollte (s. meine Dissertation Jahve et Moloch, S. 24 Anmkg.; Artikel Astarte in Herzog's Realencyklopädie[3], Bd. II, S. 159, 24 ff.). Auch der Name עשתרת würde zu vergleichen sein, wenn er ursprünglich westsemitisch ist und wenn er mit עשׁר „reich sein" in Verbindung gebracht werden darf (Jahve et Moloch, S. 24 f. Anmkg.). Übrigens fällt unter den phönizischen Gottesnamen unter andern besonders deutlich auch noch רשף heraus aus der gewöhnlichen Art, die Götter lediglich mit Ehrentiteln zu benennen. Wir werden weiterhin sehen, daß eine Hinweisung des Namens אשמן auf die Lebensfülle für die Vorstellung von dem Gott durchaus passend sein würde.

Dem Philo Byblius schwebte offenbar die Erklärung des Namens אשמן mit *ὄγδοος* vor, da er den phönizischen Asklepios als den achten Bruder der Kabiren bezeichnet (Fragm. histor. Graec. ed. C. Müller III, S. 569 fr. 2, 27: zu lesen *ὄγδοος*, nicht *ὁ ἴδιος*, nach

1) Ins Anthropomorphische übertragend, konnte man dann etwa den Namen verstehn von dem Gesunden und auf den Gott der Gesundheit beziehen als den Gesundmacher, Asklepios; dies wäre aber keinenfalls die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens, s. meine Studien I, S. 276 Anmkg. 2.

dem Zusammenhang und dem ὄγδοος bei Damascius). Direkt oder indirekt aus Philo schöpfend, gibt Damascius (s. oben S. 461) ausdrücklich für den Namen Ἐσμοῦνος als von andern vorgetragen die Erklärung mit ὄγδοος an. Sie hat unter den Neueren vielfach Zustimmung gefunden. Allerdings ist das Wort für die Achtzahl im Phönizischen שמנ wie im Hebräischen; aber davon konnte schwerlich statt des hebräischen שְׁמִינִי als Ordinalzahl אשמנ gebildet werden. Zu der Erklärung des Gottes als des achten ist Philo oder sein Gewährsmann allem Anschein nach lediglich veranlaßt worden durch eine bestimmte lokale Verehrung einer Achtzahl von Gottheiten, zu der ihm Esmun zu gehören schien (s. unten S. 469 f. 492 f.).

De Lagarde (Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien 1863, S. 81 f.) kombinierte den Gottesnamen mit سُمَانَى „Wachtel". Um das zu begründen, müßte zunächst nachgewiesen werden, daß Iolaos, in dessen Mythos die Wachtel eine Rolle spielt, mit Esmun identisch ist. Auch wenn es der Fall sein sollte, müßte doch noch nicht, wie Robertson Smith für diesen Fall erklärte (Religion der Semiten, deutsche Ausg. S. 226), der Name des Gottes von dem des Vogels sich ableiten. Man konnte auch umgekehrt auf diesen Vogel geraten, weil sein Name mit dem des Gottes zusammenzuhängen schien, oder man konnte, wie de Lagarde annahm, den Vogel als dem Esmun heilig nach dem Gott benennen. Allerdings wäre für den Vorschlag Robertson Smith's die Analogie des arabischen Gottesnamens *nasr* „Geier" anzuführen; aber bei den Westsemiten weiß ich mit Sicherheit keinen Gottesnamen nachzuweisen, der ursprünglich ein Tiername wäre (ZDMG. 57, S. 822 f.). Von andern Ableitungen darf abgesehen werden. Die vom Stamme שמח (s. meine Studien I, S. 276 Anmkg. 2) hätte noch am meisten für sich; aber die Endung *un*, *on* an der Elativform wäre doch ohne Analogie. Auch auf die oben vorgeschlagene Namenserklärung lege ich keinen Wert. Es wird hier ebenso wie bei andern Gottesnamen, die in einer einzigen Sprache isoliert vorkommen, am besten sein, auf eine Etymologie zu verzichten.

## II. Die Verbreitung des Esmunkultus.

Die ältesten Zeugnisse für den Namen des Gottes Esmun haben wir keilschriftlich aus dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert. Darunter ist am genauesten zu datieren die Erwähnung des Gottes *Ja-su-mu-nu* im Vertrag Asarhaddon's mit König Baal von Tyrus (s. oben S. 463). Daß Jasumunu zu den Göttern speziell von Tyrus gehörte, ist aus dem Texte nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Allerdings wird er unmittelbar hinter *Mi-il-kar-ti* genannt, d. i., falls diese Lesung wirklich korrekt sein sollte,[1]) Melkart, der Schutz-

1) Zimmern in Schrader's Keilinschr. u. d. Alte Test.[3], S. 357 Anm. 3 äußert Zweifel.

gott von Tyrus. Möglicherweise sollen aber in dem Vertrag nur überhaupt phönizische Gottheiten genannt werden, nicht ausschließlich tyrische. Ebenfalls dem siebenten Jahrhundert gehört an der keilschriftliche Name *Samūna-aplu-iddin* (s. oben S. 463) in der Umgegend von Harran. Daß der Namensträger ein Phönizier war, läßt sich nicht ersehen. Wahrscheinlich ist ferner dem siebenten Jahrhundert zuzuweisen der keilschriftliche Name *Samūnu-iatūni* (s. oben S. 463), der dem phönizischen אשמניתן entspricht und kanaanäischer Herkunft sein muß.[1])

In phönizischen Inschriften ist der Gottesname אשמן, abgesehen von Personennamen, die ihn enthalten, bezeugt zu Sidon, auf Cypern, zu Karthago und auf Sardinien.

In Sidon kennen wir mindestens zwei verschiedene Könige die nach dem Gott den Namen Aschmunazar trugen. Ein „König der Sidonier" Aschmunazar bezeichnet sich in seiner Grabinschrift als Sohn Tabnit's und Enkel Aschmunazar's, Königs der Sidonier (CIS. 3, 1 f. 13 f.), und Tabnit, „König der Sidonier", nennt in seiner Grabinschrift als seinen Vater Aschmunazar, den „König der Sidonier" (Z. 1 f. Lidzbarski, Nordsem. Epigraphik, S. 417). Mit Aschmunazar, dem Vater Tabnit's, scheint identisch zu sein der „König der Sidonier" Aschmunazar, der Vater der Umaschtart, der Mutter Aschmunazar's II. (CIS. 3, 15), sodaß also Tabnit seine Schwester zur Gemahlin gehabt hätte. Aschmunazar II. hatte nach seiner Grabinschrift in Gemeinschaft mit seiner Mutter dem Esmun einen Tempel erbaut (CIS. 3, 17). Ob die Quelle En-Jidlal, wo Esmun nach eben dieser Inschrift (Z. 17) verehrt wurde, sich bei dem Tempel Aschmunazar's befand, läßt die Unsicherheit des Textes in Z. 17 und seiner Deutung (בת לאשמן שר קדש ענ־ירדלל) nicht entscheiden. Die Zeit dieser Inschriften ist noch nicht übereinstimmend festgestellt. Man kann für Aschmunazar II. schwanken zwischen dem Ausgang der persischen Zeit und der Zeit unmittelbar nach Alexander.

Vor einigen Jahren ist bei Sidon in mehreren Exemplaren gefunden worden eine Inschrift des Königs Bodaschtart, der darin seinen Vater nicht nennt und zu seinem Titel „König der Sidonier" als persönliche Bezeichnung nur noch hinzufügt „Enkel Aschmunazar's, des Königs der Sidonier". Er berichtet, daß er „seinem Gott, dem Esmun" (לאלי לאשמן) „diesen Tempel" (בת) gebaut habe. Vielleicht handelt es sich um den selben Tempelbau wie bei Aschmunazar II., der dann von dem einen König angefangen, von dem andern fortgesetzt worden wäre. Ob wir dabei den Bau Aschmunazar's an die erste und den Bodaschtart's an die zweite

1) Der Ἀθμονεύς, den Strabo XVI, 1, 3 C 737 als den Vater des Gründers der Stadt Arbela nennt (τὰ δὲ Ἄρβηλα . . . κτίσμα, ὥς φασιν, Ἀρβήλου τοῦ Ἀθμονέως), hat gewiß nichts mit dem Gott Esmun, Asmun zu tun, wie Fr. Lenormant, Gazette archéologique Bd. III, S. 32 annahm. Wären beide Namen zu identifizieren, so würde sich daraus doch noch nicht ergeben, daß Esmun auch ein babylonisch-assyrischer Gott war.

Stelle zu rücken hätten, bleibt zunächst zweifelhaft. Auch läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob Aschmunazar, der Sohn Tabnit's und Enkel Aschmunazar's, und Bodaschtart, der Enkel Aschmunazar's, zu derselben Familie gehören und ob, was dann wahrscheinlich wäre, der gemeinsame Großvatersname dieselbe Person bezeichnet. Bodaschtart könnte möglicherweise einer frühern Periode angehören. Sein Esmuntempel stand nach den aufgefundenen Resten, zu denen die Inschriften gehören, nördlich von dem heutigen Saida in der Richtung nach Beirut. Die Ruinenstelle liegt am linken Ufer des Nahr-el-Auwali in einem Baumgarten, der den Namen Bostan-esch-schech trägt.[1])

Zu der eben besprochenen, in mehreren nahezu identischen Exemplaren vorliegenden Bauinschrift Bodaschtart's ist noch hinzugekommen eine Inschrift, die in einem ersten Exemplar im J. 1902, in neun andern zum Teil vollständigern im J. 1904 ebenfalls in den Tempelresten von Bostan-esch-schech gefunden wurde. Sie nennt als ihren Urheber den „König Bodaschtart", dessen Namen sie die bis jetzt noch nicht aufgeklärte Angabe ובנ צדקיתנ מלכ מלכ צדנמ oder . . . ובנ צדק יתנמלכ hinzufügt. Weiterhin wird Bodaschtart als „Enkel Aschmunazar's, des Königs der Sidonier" bezeichnet und berichtet, wie in der andern Inschriftenserie, daß er diesen Tempel seinem Gott Esmun erbaut habe.

Der Gottesname אשמן, nicht ein Bestandteil des Namens eines Menschen, scheint ferner zu erkennen zu sein in zwei Weihinschriften aus dem sidonischen Esmuntempel, wo vor אשמן eine Lücke ist (Mitteil. der Vorderasiat. Ges. 1904, 5, S. 34 n. 3 und S. 39 n. 13, die Inschrift n. 3 schon bei Lagrange, Revue Biblique 1902, S. 524 f.).

Außer in diesen sidonischen Inschriften und in komponierten Personennamen (s. unten S. 470) ist der Gottesname אשמן bis jetzt im phönizischen Mutterland nicht nachzuweisen.

Auf Cypern ist er bezeugt in dem Doppelnamen einer Gottheit אשמן־מלקרת, der mehrmals in Votivinschriften vorkommt

---

1) Aus den Verhandlungen über die in den letzten Jahren zu Sidon gefundenen Inschriften, die zerstreut in verschiedenen Zeitschriften geführt worden sind, nenne ich für die erstgefundene Serie von Bauinschriften Bodaschtart's die auf die frühern Veröffentlichungen verweisenden Besprechungen von Clermont-Ganneau (Recueil d'archéologie orientale, Bd. V, 1903, S. 217 ff. [vom J. 1902]) und Lidzbarski (Ephemeris II, 1, 1903, S. 49 ff.) und für das erste Exemplar der zweiten Serie neben der ersten Veröffentlichung von Phil. Berger, Découverte d'une nouvelle inscription du temple d'Echmoun, à Sidon, Compt. rend. de l'Acad. 1903, S. 154 ff. noch Clermont-Ganneau, Recueil, Bd. V, S. 366 f. und Bd. VI, 1904, S. 162 ff. Sämtliche bisher im Esmuntempel gemachten Funde sind zusammenfassend behandelt von Frhrn. v. Landau, Vorläuf. Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer, Mitteilungen der Vorderasiat. Ges. 1904, 5 und 1905, 1. Diese Darstellung enthält wichtige über die frühern hinausgehende Mitteilungen des Leiters der Ausgrabungen Macridy-Bey. Ich verweise für die neuern Funde hierauf.

(CIS. 16 b. 23. 24), nirgends vollständig lesbar, aber in dem einmaligen . . לאדני לאשמן בילק (n. 16 b) doch sicher so zu ergänzen.

In Karthago ist der Gottesname direkt und vollständig nur bezeugt durch den komponierten Gottesnamen אשמן־עשתרת (CIS. 245, 3 f.). Die Inschrift, die ihn enthält, rührt her von einem Priester der Gottheit Esmun-Astart; diese hatte also ein Heiligtum zu Karthago. Wahrscheinlich ist ein Esmuntempel zu Karthago erwähnt in einer karthagischen Weihinschrift (CIS. 252, 4 f.), deren בת א . . ן sich kaum anders als mit den Herausgebern des Corpus Inscriptionum Semiticarum zu בת אשמן „Tempel des Esmun" ergänzen läßt. Die Inschrift enthält die Weihung eines Dieners (עבד) des בת א . . ן.

Aus Sardinien besitzen wir die schon erwähnte (S. 464) bei einem Dorfe Pauli Gerrei nördlich von Cagliari gefundene Trilinguis, welche die Weihung eines „salarius" Kleon für den Gott אשמן-Aescolapius-*Ἀσκληπιός* enthält (CIS. 143, 1). Sie wird nach ihren griechischen und lateinischen Schriftzügen um 180—150 v. Chr. angesetzt.

Das späte Zeugnis des Damascius (s. oben S. 461) bezeichnet Berytos als Sitz des Kultus des *Ἔσμουνος* oder *Ἀσκληπιός*. Da wir aber sonst dafür keinen sichern Anhaltspunkt haben, so kann seine Aussage zweifelhaft erscheinen. Sie könnte auf ungenauer Verwendung einer Angabe bei Strabo (XVI, 2, 22 C 756) beruhen, wonach zwischen Berytos und Sidon ein *Ἀσκληπιοῦ ἄλσος* lag. Diese Angabe scheint sich auf den Esmuntempel Bodaschtart's zu beziehen, dessen Ruinen jetzt ausgegraben werden. Indessen mag es doch mit der Verehrung des Esmun zu Berytos seine Richtigkeit haben. Vielleicht ist dafür geltend zu machen die Darstellung auf einer Münze von Berytos mit dem Bilde des Kaisers Elagabal. Sie zeigt auf dem Revers im Kreise sitzend acht Gestalten, die man schon seit lange, wohl mit Recht, als die Kabiren gedeutet hat (Rouvier, Numismatique des villes de la Phénicie, Journ. International d'archéologie numismatique, Bd. III, 1900, S. 303 n. 585). In der Achtzahl könnte „Asklepios", d. i. Esmun, einbegriffen sein, den Philo Byblius als den „achten" zu bezeichnen scheint. Er bringt allerdings nur die Kabiren, nicht den Asklepios, mit Berytos in Verbindung, indem er sagt, Kronos habe Berytos dem Poseidon und den Kabiren (*Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν*) gegeben (ed. C. Müller S. 569 fr. 2, 25). Daraus aber, daß er an anderer Stelle (a. a. O. fr. 2, 27) den Asklepios als achten (l. *ὄγδοος*, s. oben S. 465 f.) Bruder der „sieben" Kabiren nennt, ergibt sich, wie es scheint, daß er auch den Asklepios, d. i. Esmun, zu der Stadt Berytos in eine Beziehung setzen wollte. In der Angabe solcher lokaler Beziehungen darf Philo als zuverlässig angesehen werden. Aber die Deutung des Namens Esmun als „der achte" ist schwerlich richtig (s. oben S. 466); Damascius, der sie kennt und wie Philo den Esmunos als „achtes Kind" des Sadykos bezeichnet, kann beides direkt oder

indirekt aus Philo entlehnt haben. Deshalb wäre es möglich, daß die Aussage Philo's und auch das Münzbild, wenn es wirklich die Kabiren darstellt, nur auf irgendwelchen Zusammenhang der Kabiren mit Berytos verweist und Esmun von Philo lediglich deshalb als achter zu den Kabiren gerechnet worden ist, weil ihm der Name in dem Sinne „der achte" zu der von ihm mit Recht oder Unrecht angenommenen Achtzahl der Kabiren zu passen schien. Daß nämlich die Kabiren, abgesehen von Esmun, 7 an Zahl waren, wie Philo angibt, ist, soviel ich sehe, aus anderm Zeugnis nicht zu entnehmen (ebensowenig ihre Achtzahl). Daß Esmun zu den acht gehört, ist aus dem Münzbild nicht zu ersehen. Soweit es die kleinen Figuren erkennen lassen, tritt keine von ihnen irgendwie vor sieben andern hervor. Wir werden indessen weiterhin (S. 484 f.) noch ein Anzeichen finden, das deutlicher auf Esmunkultus zu Berytos zu verweisen scheint, und ferner eine andere Aussage Philo's (S. 567 fr. 2, 12) zu besprechen haben (unten S. 492 f.), die unabhängig von der Etymologie des Namens „Esmun" den Asklepios zu den Kabiren in eine Beziehung zu setzen scheint.

Den Gott Esmun wollten M. A. Levy (Phönizische Studien I, 1856, S. 27 ff.) und Alois Müller (Esmun. S. 509. 511 f.) erkennen in dem Namen אָשִׁימָא, der 2 Kön. 17, 30 genannt wird für einen Gott des aramäischen Reiches Hamat. Die Identifizierung beruhte darauf, daß in der Aschmunazar-Inschrift statt des jetzt erkannten אשמן gelesen wurde אשם. Allerdings sind wir in karthagischen Personennamen der Verkürzung אשם für אשמן begegnet, und die Vokalisation von אָשִׁימָא steht nach dem abweichenden *Ασεναθ* in LXX L keineswegs fest. Da in der Umgegend von Harran *Samūna* in einem Personnamen auf den Gott Esmun verweist (s. oben S. 467), könnte etwa dessen Kultus auch in Hamat bestanden haben. Aber da die Form אשם doch nur in Karthago bezeugt ist, wird die Identifizierung der Gottheit Asima mit Esmun wenigstens einstweilen abzulehnen sein. Von der Gottheit Asima wissen wir weiter nichts als die Angabe des Königsbuches, daß sie verehrt worden sei von Kolonisten aus Hamat auf dem Boden des alten Reiches Samarien (s. Artikel Asima in Herzog's Realencyklopädie[3], Bd. II, S. 133).

Erweitert wird unsere Kunde von der Verbreitung des Esmunkultus durch die Personennamen, die mit dem Gottesnamen gebildet sind.

In Sidon fanden wir den Namen אשמנעזר mehrfach belegt für zwei oder mehr Könige (s. oben S. 467). Außerdem kommen in Sidon noch je einmal die Namen [אש]מיתן (Lagrange, Revue Biblique 1902, S. 524 f.) und עבדאשמ[ן] (Mitteil. d. Vorderas. Ges. 1904, 5, S. 37 n. 7) vor, in griechischer Inschrift einmal *Αβδυξμουνου* (oben S. 463) und als Name eines Sidoniers in einer Inschrift aus dem Piräus אשמנשלם (CIS. 119, 1). In Um-al-awamid findet sich der Name עבדאשמן (CIS. 8, 2).

Auf Cypern ist אשמן in Personennamen häufig. Hier begegnet uns der Name אשמנאדן (CIS. 10, 4; 93, 3 f. zweimal; 94, 3 f. zweimal), daneben umgestellt [א]דנאשמן (CIS. 96, 2), ferner die früher zuweilen als Gottesname verstandene Form אשמנאדני (CIS. 42; 43; 44, 1). Daß dieser Name ein Personname ist, geht aus seiner deutlichen Anwendung als Name eines Cypriers in einer neuerdings bekannt gewordenen karthagischen Inschrift hervor (Compt. rend. de l'Acad. 1899, S. 561). Weiter kommen auf Cypern vor die Namen [אשמנחל[ץ (CIS. 71), אשמניתן (CIS. 52, 1[1]), אשמנעזר (CIS. 47, 5; 70), אשמנצלח (CIS. 60, 2; vgl. 63, 3), אשמנשלך (CIS. 50, 1), בדאשמן (CIS. 57, 3), עבדאשמן (CIS. 47, 1 f.; 59, 1 f.; 68, 1; 86 A, 14); vgl. noch . . . אשמנ (CIS. 73, 1). Dazu kommt ferner der schon erwähnte (S. 463) cyprische Name *Ἠρυσμων*.

Zahlreich sind Personennamen mit אשמן in Karthago vertreten. Aus ihrer großen Verbreitung ist zu sehen, von welcher Bedeutung der Esmunkultus in Karthago gewesen sein muß. Die Belege für diese Namen mehren sich durch immer neue Funde. Ich gebe im folgenden was mir zur Zeit aus Veröffentlichungen bekannt ist. Nur durch die Zahl der Belege kann die Bedeutung des Kultus zur Anschauung gebracht werden. Andere werden wohl schon jetzt mein Material vervollständigen können. Der Name אשמנאדני für einen Cypriер in einer karthagischen Inschrift wurde schon erwähnt. Ferner finde ich folgende Namen: אשמנחלץ (CIS. 168, 2; [נחלץ . . .] 243, 3; 381 a, 2; 407, 3; 920, 5 f.; 1059, 3; 1207, 3; 1249, 3; 1404, 4; 1458, 3 f. zweimal; 1555, 1 f.; 1811, 3 f.; 1881, 2), auch in der Form אשנחלץ (CIS. 719, 4); אשמנחלק (CIS. 753, 5 f.); אשמנחנא oder vielleicht zu lesen אשמנחנס (CIS. 1591, 2); אשמניתן (CIS. 269, 4; 388, 4; 992, 3; 1016, 1; 1076, 2; 1078, 3; 1241, 5 f.; 1306, 3; 1341, 3 f.; 1468, 3; 1501, 4; Euting, Carth. 219, 5 f.; Compt. rend. de l'Acad. 1901, S. 168); אשמנעמס (CIS. 564, 5; 630, 5; 914, 2 ff. zweimal; 956, 4; 1091, 4 f.; 1461, 3; 1732; 1789, 3; Euting, Carth. 143, 3 f.), auch in der Form אשמענמס (CIS. 668, 5 f.); אשמנעמי mit zweifelhaftem ר (Compt. rend. de l'Acad. 1901, S. 847 f.): אשמנפלס (Lidzbarski, Ephem. I, S. 24 f.); אשמנשלך (CIS. 197, 4; 1289, 3); שמנשמר[א] (CIS. 449, 4); אנאשמן (CIS. 881, 3 f.), auch in der Form אנשמן (CIS. 1106, 2 f.): בדאשמן (CIS. 956, 3; 961; 1391, 3); עבדאשמן (CIS. 183, 2; 187, 5; 188, 3; 294, 3; 906, 5 f.; 945, 2; 956, 2; 968, 5; 972, 2 ff. zweimal; 984, 2 f.; 992, 2; 1043, 3; 1045, 3 f.; 1079, 4; 1085, 2; 1147, 4 f.; 1152, 3; 1161, 3 f.; 1183, 3; 1249, 4; 1265, 3 f.; 1271, 3 f.; 1284, 4; 1296, 2; 1298, 5; 1311, 4; 1323, 2; 1337, 3 f.; 1344, 3; 1361, 2; 1373, 3; 1380; 1401, 2; 1419, 4; 1426, 4; 1435, 3 f.; 1437, 4; 1454, 4 f.; 1461, 2; 1469, 2; 1483, 3; 1490, 2; 1493, 3; 1496, 4; 1503 zweimal; 1525, 2 f.; 1539, 3 f.; 1565, 3 f.;

1) Vielleicht noch einmal, s. Clermont-Ganneau, Recueil, Bd. III, 1900. S. 75.

1897, 4: Compt. rend. de l'Acad. 1899, S. 562), in abgekürzter Form עבדשנן (CIS. 350, 3), daneben עבדאש vielleicht eine andere Abkürzung desselben Namens (CIS. 329, 2); dazu dann noch, ebenso abgekürzt, פעלאש (CIS. 337, 4); ferner unvollständiges . . . אשנן oder אשנן . . . in einer Reihe von Inschriften (CIS. 170, 1; 272, 4; 1078, 3 und öfters). Auf einer zu Karthago gefundenen Bronzezimbel ist vielleicht zu lesen: ש . . ח . . . אש[נ?]ן (Lidzbarski, Ephem. I, S. 299), was doch wohl einen Personnamen repräsentieren würde.

Auch außerhalb der Stadt Karthago in den zugehörigen und benachbarten Landschaften sind Personennamen mit אשנן vertreten. Wir nannten schon für Agbia in Africa Proconsularis den Namen Abdismunis (s. oben S. 462f.). Ferner kommt עבדאשנן vor in einer neupunischen Inschrift aus Gelma, dem alten Calama in Numidia Proconsularis (Bulletin archéol. du Comité des travaux hist. et scientif. 1893, S. 71 n. 1, 2f.), wo wir schon dem Namen Asmunis begegnet sind (s. oben S. 462). Der in der karthagischen Inschrift CIS. 294, 3 genannte עבדאשנן scheint einer Stadt des Namens שערם anzugehören, womit vielleicht Cirta bezeichnet ist; der Name עבדאשנן ist außerdem für die alte Hauptstadt Numidiens zu belegen durch Inschriften aus Cirta selbst (CIS. I. 1, S. 296; Neopun. 99, 4f., Annuaire de la Société archéol. de Constantine 1860—61, Taf. 6, XIV). In Mauretanien ist zu Scherschel, dem alten Jol und römischen Caesarea, ein karthagisches Gewichtstück gefunden worden mit dem Namen אשמניתן (Schröder, Phön. Sprache, S. 258) und eine neupunische Inschrift, die den Namen עבדאשנן enthält (Neopun. 130, 1, ZDMG. 30, S. 285).

Bei so zahlreichen punischen Personennamen mit אשנן ist auffallend, daß sich aus dem christlichen Afrika nur das einmalige Asmunius (s. oben S. 462) nachweisen läßt. Ich habe diesen Beleg von Movers überkommen, der auch seinerseits mehr nicht kannte. Die Vereinzeltheit wird daraus zu erklären sein, daß — worauf mich Professor Jülicher hinweist — die afrikanische Kirche „die spezifisch christlichen Namen leidenschaftlich protegiert hat".

Sporadisch kommen Personennamen mit אשנן noch in andern phönizischen Kolonien vor, nämlich auf Sardinien: אשמנעמס (CIS. 139, 2), בדאשנן (CIS. 154, 1), עבדאשנן (CIS. 143, 2; 156, 3f.), auf der Insel Gaulus: עבדאשנן (CIS. 132, 5f. zweimal), in Massilia: בדאשנן (CIS. 165, 2. 19), im Piräus außer dem schon erwähnten Namen eines Sidoniers אשמנשלם noch אשמנצלח (CIS. 119, 2) und עבדאשנן (CIS. 118; 121). Wohl als Namen vereinzelter oder vorübergehend sich aufhaltender Fremden kommen auf einer ägyptischen Schale aus Präneste vor אשמניעד (CIS. 164) und in Ägypten zu Abydus [א]ש[מ]נאד[ן] (CIS. 100b), עבדאשנן (CIS. 103c; 109), auch in der Form עבדשנן (CIS. 100a), zu Ipsambul אשמניתן (CIS. 113, 1) und [ע]בדאשמ[ן] (CIS. 111, 1).

## III. Die Bezeichnung des Gottes Esmun als Asklepios-Aesculap.

Unsere Kenntnis von der Verbreitung des Esmundienstes wird erheblich erweitert, wenn wir seine Identifizierung mit Asklepios-Aesculap ins Auge fassen. Die zerstreuten Angaben über diese Gleichsetzung zusammenzustellen, wird auch deshalb nicht ohne Wert sein, weil sich daraus die allgemeine oder doch weitverbreitete Anerkennung der Identifizierung ergibt und diese für die Auffassung des Gottes Esmun nicht bedeutungslos sein kann.

Allerdings kenne ich für die Bezeichnung als Asklepios oder Aesculap nur zwei direkte Zeugnisse; recht groß aber ist die Zahl der indirekten.

Inschriftlich kommt die ausdrückliche Gleichsetzung ein einziges Mal vor in der schon erwähnten (S. 469) sardischen Trilinguis, die beginnt „Aescolapio Merre, *Ασκληπιω Μηρρη*, לאדן לאשמן מארה". Aus später Zeit, dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert, haben wir ein zweites Zeugnis, das des Damascius (s. oben S. 461), der als einheimisch-phönizischen Gott von Berytos anführt: *ὁ Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσιν.*

Zwischen diesen beiden steht ein drittes, der Ergänzung bedürftiges Zeugnis bei dem 64 n. Chr. geborenen (s. Artikel Sanchuniathon in Herzog's Realencyklopädie[2], Bd. XIII, S. 364) Philo Byblius. Er nennt in der schon oben (S. 465 f.) besprochenen Stelle den *Ἀσκληπιός* neben den sieben Kabiren als *ὁ ἴδιος* — oder nach besserer Lesart *ὄγδοος* — *αὐτῶν ἀδελφός* und als Sohn des *Συδέκ*. Damit meint er zweifellos den selben Gott, welchen Damascius *Ἔσμουνος* oder *Ἀσκληπιός* nennt und als achten Sohn des *Σάδυκος* neben den Kabiren bezeichnet. Weder bei Philo noch bei Damascius wird dieser phönizische Asklepios als Heilgott charakterisiert. Die Bezeichnung als *Ἀσκληπιός* ist eben deshalb bei ihnen beiden als überkommen anzusehen.

Speziell der Esmun von Sidon wurde Asklepios genannt. Das deutlichste Zeugnis dafür ist eine im Esmuntempel zu Sidon gefundene Weihinschrift, deren griechischer Text lautet: . . *ηνωνος* [*Ασ*]*κληπιωι* (Mitteil. d. Vorderasiat. Ges. 1904, 5, S. 38 f. n. 12). Nach dem Itinerarium des Antoninus Placentinus aus dem sechsten Jahrhundert (ed. Gildemeister S. 2) trug einer der Flüsse bei Sidon den Namen Asclepius.[1]) Dazu kommt die schon erwähnte Angabe Strabo's von dem Asklepioshain zwischen Berytos und Sidon (oben S. 469). „Asclepius" und *Ἀσκληπιός* beziehen sich auch in diesen beiden Angaben sicher auf den nach den Inschriften in Sidon verehrten Esmun.

Eine Münze von Sidon („Col. Aur. Pia Metro. Sid." auf dem

1) Vgl. meine Studien II, S. 161.

Revers) mit einem Kaiserbild zeigt auf dem Revers die Figur des griechischen Asklepios, darüber den Wagen der Astarte (Imhoof-Blumer, Monnaies Grecques 1883, S. 44 n. 37; Rouvier, Journ. Intern. d'archéologie numismatique, Bd. V, 1902, S. 269 f. n. 1538).[1]) Obgleich in der Kaiserzeit Asklepiosbilder auf den Münzen weit durch das römische Reich verbreitet sind, wird doch, zusammengehalten mit der inschriftlichen Bezeugung des Esmun von Sidon, der Asklepios dieser Münze als eine Gräzisierung des phönizischen Gottes anzusehen sein. Ein sicherer Beleg für seine Identifizierung mit Asklepios wäre eine von Clermont-Ganneau (Recueil, Bd. V, S. 54 f.) bekannt gemachte Goldplakette mit einer Darstellung des Asklepios nach griechischer Art, wenn die Plakette wirklich auf der Stätte des Esmuntempels von Sidon gefunden sein sollte.

Auf der Insel Ruad, dem alten Arados, zwischen Tripolis und Laodicea hat Renan (Mission de Phénicie, S. 37, Tafel XXII, 6) einen Cippus gefunden mit der Inschrift: *Ζευζὼν θεῷ Ἀσκληπιῷ ἀνέθηκε.* Das Bild, dessen Sockel der Cippus gebildet hat, ist nicht erhalten. „Asklepios" an dieser Stelle verweist möglicherweise auf alten Esmundienst. Vielleicht ist dies auch anzunehmen für eine Inschrift aus Duma im Libanon bei Byblos vom Jahre *ΘΚΧ*, jedenfalls der Seleukidenära, d. i. 317 n. Chr.: *Ἐνθάδε [κεῖται] Κάστωρ, ἱερεὺς θεῶν Ἀσκληπιοῦ [καὶ Ὑγιείας] . . . .* (Renan a. a. O., S. 255). Die späte Zeit macht hier indessen den Zusammenhang mit Esmun zweifelhaft. Eine Münze von Ptolemais-Akka mit dem Bilde des Kaisers Philippus Sohn zeigt auf dem Revers einen stehenden Asklepios (Rouvier, Journ. Intern. d'archéologie numismatique, Bd. IV, 1901, S. 227 n. 1054). Auch hier ist es zweifelhaft, ob Asklepios den Esmun repräsentiert, da die griechisch-römischen Götterbilder der phönizischen Münzen aus der Kaiserzeit nicht alle in Zusammenhang mit phönizischem Kultus stehn und in Ptolemais dieser Asklepios ganz vereinzelt ist.

Unwahrscheinlich ist, daß der *Ἀσκληπιὸς Λεοντοῦχος Ἀσκαλωνίτης*, den nach der Vita Procli des Marinus (c. 19, unter den Anhängen zu Diogenes Laert. ed. Cobet, S. 159) Proclus besungen hat, eine Form des Esmun darstellt. Weder das Epitheton *Λεοντοῦχος* noch die Bezeichnung nach Askalon sprechen dafür. An der Richtigkeit dieser Benennungsweise ist kaum zu zweifeln nach dem unmittelbar daneben stehenden durchaus korrekten *Μάρναν Γαζαῖον.*

1) Imhoof-Blumer und Rouvier sehen das Kaiserbild an als das Elagabal's, und Rouvier gibt für den Avers die Legende „Imp. Cae. M. Aur. Antoninus . . ." an. Dr. C. Jörgensen am Cabinet R. des Médailles des Kopenhagener Nationalmuseums, teilt mir mit, daß er die Reste einer Legende auf dem Avers des Kopenhagener Exemplars aus dem Namen Severus Alexander ableiten zu müssen glaubt, wofür ein Abdruck zu sprechen scheint, den ich der Güte des genannten verdanke. Es käme also, wenn beide Lesungen zutreffend sind, derselbe Revers unter zwei Kaisern vor. Imhoof-Blumer allerdings und ihm folgend Rouvier sprechen auch das Kopenhagener Exemplar dem Elagabal zu.

Ein „Sidonier", mit dem Pausanias (VII, 23, 6) sich im Asklepiosheiligtum zu Aigion in Achaia über die Bedeutung des Asklepios unterhielt, redete von einem Asklepios der Phönizier, den er von dem griechischen unterschied. An welchen phönizischen Gott er dabei dachte, ergibt sich aus seinen Äußerungen nicht. Da sonst nur Esmun als Asklepios bezeichnet wird, meinte er gewiß diesen.

Sehr umfangreich ist das Material für die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios auf einheimisch-phönizischem Boden gerade nicht. Unsere Belegstellen sind nur zum Teil wirklich beweiskräftig, und auch die wenigen, von denen es behauptet werden darf, bekunden nicht durchweg die Identifizierung als eine volkstümliche Auffassungsweise. Es wird auf die Beurteilung dieser Aussagen später zurückzukommen sein (s. unten S. 488 f.).

Dagegen haben wir zahlreiche Belege für einen in Karthago verehrten Asklepios-Aesculap, der zweifellos mit Esmun zu identizieren ist. Der salarius Kleon auf Sardinien, auf dessen Weihinschrift für den אשמן-Aescolapius-Ἀσκληπιός wir schon mehrfach hinwiesen (S. 473), hat die Gleichsetzung dieser Götter gewiß nicht aufgebracht; sie wird überhaupt nicht auf Sardinien entstanden sondern dort aus Karthago entlehnt sein, zu dessen Besitzungen Sardinien gehörte. Als die Inschrift verfaßt wurde, war, wie der Gebrauch des Lateinischen vermuten läßt, die Insel wohl schon in den Besitz der Römer übergegangen; aber die Bezeichnung des Jahres nach Sufeten in der Inschrift, obgleich sie sich schwerlich auf karthagische Sufeten bezieht, zeugt noch von karthagischem Einfluß. Die Gleichsetzung des Esmun mit Aescolapius-Ἀσκληπιός wird in dieser Inschrift wie etwas feststehendes behandelt. Gewiß war sie schon längst in Karthago gebräuchlich. Zwei lateinische Inschriften aus Sardinien, die Renan (im CIS. zu n. 143) hervorgehoben hat, da sie in der selben Gegend gefunden worden sind wie die Trilinguis, in Cagliari, enthalten eine Weihung für Aesculapius (CIL. X, 7552. [„. . sculap . ."] 7553). Auch hier mag unter dem römischen Gottesnamen Esmun zu verstehn sein. Allerdings in einer dritten Inschrift, ebenfalls aus Cagliari: „. . . vicus Martis et Aesculap[i]" (CIL. X, 7604) scheint „Mars" nicht gerade auf karthagischen Kultus zu verweisen.

Für Karthago selbst bezeichnen griechische und lateinische Schriftsteller einen der Hauptgötter als Asklepios oder Aesculap. Sie nennen so den Gott eines Tempels im alten Karthago. „Asklepios-Aesculap" ist hier also die Bezeichnung eines punischen Gottes. Ebenso wird für das römische Karthago ein Tempel des Aesculap genannt. Da in Karthago inschriftlich einmal der komponierte Gottesname אשמן-עשתרת, vielfach in punischen Personennamen אשמן vorkommt und wir in den Landschaften um Karthago auch in latinisierten Personennamen dem Gottesnamen Esmun begegnet sind, so kann es unter Vergleichung der sardischen Trilinguis keinem

Zweifel unterliegen, daß mit dem karthagischen „Asklepios-Aesculap" Esmun gemeint ist.[1])

Die Annahme, daß dieser Asklepios-Aesculap ein punischer Gott ist, wird bestätigt durch die Zusammenstellung des Aesculap in Inschriften mit der Caelestis, der Hauptgöttin von Karthago, die den Römern als fremde Göttin galt und aus Karthago nach Rom importiert wurde. Zwei lateinische Inschriften nennen den Aesculapius unmittelbar hinter der Caelestis, mit ihr zu einem Paare verbunden. Die eine, der Regierungszeit des Commodus angehörend, ist in Africa Proconsularis von einem „sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi" gestiftet (CIL. VIII, Suppl. 16417[2])). Die andere hat einen Legaten der dreizehnten Legion in Dacien zum Stifter (CIL. III, 993); in ihr wird Aesculapius zwischen der Caelestis und dem „genius Carthaginis" genannt: „Caelesti augustae et Aesculapio augusto et genio Carthaginis et genio Daciarum". Der Legat stammte sicher aus Karthago trotz seines römischen Namens Olus Terentius Pudens Uttedianus. Darin ist aber Olus eine außergewöhnliche Nebenform für Aulus, die, worauf ich von einem Latinisten aufmerksam gemacht werde, vulgär klingt und deshalb in der Inschrift eines vornehmen Mannes auffällt. Vielleicht beruht sie auf phönizischer, der hebräischen entsprechender, Umwandlung von *au* in *o*.

Tertullian nennt wie jene Inschriften den Aesculapius gleich nach der Caelestis: „Ista ipsa Virgo Coelestis pluviarum pollicitatrix, iste ipse Aesculapius medicinarum demonstrator, alia die morituris Socordio et Thanatio et Asclepiodoto vitae sumministrator" (Apologet. c. 23, 413). Er meint unzweifelhaft zunächst den karthagischen Aesculap, was bei ihm von vornherein zu erwarten wäre und durch die Zusammenstellung mit der Caelestis unverkennbar gemacht wird.

Der Tempel des Asklepios im alten Karthago lag nach Strabo (XVII, 3, 14 C 832[3])) und Appian (Punic. c. 130 S. 317 f. ed. Mendelssohn[4])) auf der als *Βύρσα* bezeichneten Akropolis, war also einer der vornehmsten Tempel. Er wird von Appian sogar als der angesehenste und reichste bezeichnet, auf steiler Höhe gelegen, zu der sechzig Stufen emporführten. Im Aesculaptempel versammelte sich nach Livius (XLI, 22, 2; XLII, 24, 3), wenigstens in dringenden

---

1) Schon Münter, Rel. d. Karth., S. 93 ff. hat, obgleich er noch nichts von dem Vorkommen des Namens אשמן in Karthago wußte, in dem karthagischen Aesculap den Esmun erkannt und das Hervortreten seines Kultus in Karthago und den umliegenden Landschaften richtig gewürdigt.

2) Zu Hr. el-Ust am Berge Bukhāl bei der Ebene el-Ghorfa, nicht fern von den Ruinen von Thacia.

3) *ἡ ἀκρόπολις ἣν ἐκάλουν Βύρσαν . . . κατὰ δὲ τὴν κορυφὴν ἔχουσα Ἀσκληπιεῖον, ὅπερ κατὰ τὴν ἄλωσιν ἡ γυνὴ τοῦ Ἀσδρούβα συνέπρησεν αὑτῇ.*

4) *. . . στέμματα Ἀσκληπίεια· τόδε γὰρ ἦν τὸ ἱερὸν ἐν ἀκροπόλει μάλιστα τῶν ἄλλων ἐπιφανὲς καὶ πλούσιον.*

Fällen, der Senat. Bei der Zerstörung Karthagos stürzte die Gattin Hasdrubal's, nachdem sie ihre Kinder getötet, deren Leichen und sich selbst in die Flammen des Tempels (Appian c. 131 S. 319; vgl. Strabo a. a. O.). Nach der Angabe des Apulejus (Florida IV, 18 E 361): „ab Aesculapio deo . . ., qui arcem nostrae Carthaginis indubitabili numine propitius [specit]" lag auch der Aesculaptempel des römischen Karthagos auf der Burg. Er scheint an der alten Stelle wieder aufgebaut worden zu sein. Daß Apulejus unter dem Aesculapius Karthagos speziell den punischen Gott versteht, ergibt sich aus den Worten, die der Erwähnung des Aesculapius vorangehn. Apulejus sagt nämlich, indem er die Karthager anredet: „. . . vestros etiam deos religiosius veneror . . . Nunc quoque igitur principium mihi . . . ab Aesculapio deo capiam, qui etc."

Die Stelle dieses Tempels ist von vornherein zu suchen auf dem Hügel von Saint-Louis, der offenbar die alte Akropolis repräsentiert. Auf ihm haben die unermüdlichen Nachforschungen Delattre's aus einer Reihe von Funden die Lage des Aesculaptempels festgestellt. Hier ist ein Fragment eines Mischkruges aus weißem Marmor gefunden worden mit der Inschrift „[Aesc]ulapio" (Delattre, Inscriptions de Carthage, in den „Mélanges d'archéologie et d'histoire" der École française de Rome X, 1890, S. 317), an derselben Stelle außerdem ein anderes Fragment mit den Buchstaben „Asclep . . ." (Delattre, La colline de Saint-Louis à Carthage, Revue Tunisienne, Jahrg. VIII, Juli 1901, S. 281). Ferner Stücke von Marmorplatten, worauf zweimal in Inschriftresten API; möglicherweise läßt sich daraus nach Delattre's Vermutung der Name Aesculapius rekonstruieren (Mélanges d'archéologie a. a. O., S. 317 f. und Inscriptions de Carthage 1875—1884 im Bulletin épigraphique V, 1885, S. 88 [vgl. S. 304] = CIL. VIII, Suppl. 13387). Auch die Auffindung einer Statuette der Hygieia oder Salus an eben dieser Stelle bestätigt die Annahme, daß hier der Aesculaptempel stand, und die Darstellung von Schlangen auf ebenda gefundenen Fragmenten von Basreliefs könnte auf die Schlange des Asklepios verweisen (Delattre, Colline de Saint-Louis a. a. O., S. 281). Am Fuße des Hügels von Saint-Louis ist neuerdings (1899) noch ein Fragment einer weißen Marmorplatte gefunden worden mit den Buchstaben ESC, die nach Delattre's Vorschlag zu aESCulapi . . . ergänzt werden können (a. a. O., S. 283). Wichtiger sind in einer auf der Westseite des Hügels gefundenen Inschrift die Worte „. . . suscept[am] [Aes]culapi aedific . . ." (a. a. O., S. 285).

Die hervortretende Stellung des Tempels des Asklepios-Esmun auf der Akropolis von Karthago ist auffallend. In unserer ältesten zusammenfassenden Nachricht über die Götter Karthagos, in ihrer Aufzählung nach Triaden bei Polybius, wo er von dem Vertrag Hannibal's mit Philipp von Mazedonien redet (VII, 9, 2 f.), wird Asklepios überhaupt nicht genannt. Ist hier unter einem andern Namen von Esmun die Rede, so kann es wohl nur der Name *Ἰόλαος*

sein. Er wird in der zweiten Triade aller aufgeführten Götter an dritter Stelle genannt nach dem *δαίμων Καρχηδονίων* und *Ἡρακλῆς*. Und später steht bei den Lateinern die karthagische Caelestis vor dem Aesculapius. Die hohe Bedeutung, die dem Aesculaptempel von Karthago bei den Griechen und Römern zuerkannt wird, beruht fraglos auf der Verbindung des Esmun-Asklepios mit der „Caelestis", d. i. der Astarte, als der Hauptgöttin der Stadt (s. unten S. 496 f. 504 ff.).

Jedenfalls aber war, wie die Verehrung auf der Akropolis, der „Byrsa" im engern Sinne, zeigt, der Kult des Esmun in Karthago alt, obgleich die Akropolis allerdings zu den ältesten Bestandteilen der Stadt kaum gehört hat. Diese hohe Stellung des Esmun unter den Göttern Karthagos ist vielleicht nicht unwichtig für die Beurteilung der Entstehung der karthagischen Kulte. Karthago galt als eine Kolonie von Tyrus. Aber in Tyrus nimmt nicht Esmun jene hervorragende Stellung ein, sondern Melkart. Dagegen genießt in Sidon, wie wir sahen, um die Wende der persischen und griechischen Periode Esmun, obgleich er auch hier nicht der „Baal" der Stadt ist, besondere Verehrung. Sie kann nicht erst aufgekommen sein zu der Zeit, wo sie uns aus den Königsinschriften bezeugt ist. Daß dieser Gott anscheinend der Schutzpatron der Aschmunazardynastie war, setzt längeres Blühen seines Kultus voraus. Und nicht nur die spezielle Pflege des Esmunkultus ist Sidon und Karthago gemeinsam, sondern, wie wir weiter sehen werden, auch die Stellung, die der Gott einnimmt der höhern Gottheit Astarte gegenüber, mit deren Kultus der seinige an beiden Orten verbunden erscheint. Der tyrische Melkart-Herakles wurde in Karthago auch verehrt: sofern er — was nicht unmöglich ist — mit dem Gott verschmolzen zu denken sein sollte, der in Karthago als Kronos-Saturn bezeichnet wird, nahm er wahrscheinlich in der Rangordnung der Götter vor Esmun die höhere Stelle ein. Aber er erschien den griechischen und römischen Schriftstellern, die sich darin doch kaum geirrt haben können, nicht so hervortretend im Kultus wie Esmun, den sie anscheinend als den Schutzgott Karthagos ansahen. Auch Polybius hat von der Wichtigkeit des karthagischen Asklepiostempels berichtet: denn Appian schöpfte aus ihm seine Angaben über die Rolle, die dieser Tempel bei der Zerstörung der Stadt spielte, und seine Beschreibung des damaligen Tempels. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß in dieser Stellung des karthagischen Esmun-Asklepios und in seiner Verbindung mit der Astarte speziell sidonischer Einfluß vorliegt. Wie dieser Einfluß geschichtlich zurechtzulegen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Eine Erklärung würde die Annahme von Movers (Phönizier, Bd. II, 2, 1850, S. 137 ff.) bieten, die er aufgestellt hat, ohne an den ihm damals noch nicht bekannten Esmunkultus von Sidon zu denken, daß nämlich der tyrischen Kolonie Karthago eine sidonische an derselben Stätte vorangegangen sei. Dann wäre verständlich, daß man von Karthago aus wohl dem Melkart nach Tyrus den

Zehnten sandte, aber daheim den alten Lokalgottheiten, der Astarte und dem Esmun, die größere Verehrung darbrachte. Sollte die Annahme irgendeines bis auf die Gründungszeit zurückgehenden sidonischen Einflusses auf Karthago richtig sein, so wäre das auch von Wichtigkeit für die Bestimmung des Alters des sidonischen Esmundienstes. Obgleich die Nachrichten über die Gründung Karthagos im neunten vorchristlichen Jahrhundert wohl mit Recht in ihrer Glaubwürdigkeit angezweifelt werden, so hätte man doch aus der Erkenntnis, daß Astarte- und Esmundienst schon vor der Gründung Karthagos die Hauptkulte in Sidon gewesen wären, auf relativ hohes Alter des Esmunkultus in Sidon zu schließen. Für die Annahme aber einer sidonischen Gründung Karthagos vor der tyrischen ist, wie Meltzer in seiner Geschichte Karthagos 1879 nachgewiesen hat, nichts Stichhaltiges geltend zu machen. Diese Hypothese darf also zur Erklärung der Stellung des Esmunkultus in Karthago nicht verwertet werden. Ist hierin wirklich sidonischer Einfluß zu erkennen, so müssen wir, soviel ich sehe, einstweilen unsere Unkenntnis seiner Herleitung eingestehn. Möglicherweise aber beruht es nur auf der Unvollständigkeit unserer Nachrichten, daß wir von Esmundienst zu Tyrus direkt nichts wissen. Wir haben schon eine allerdings unsichere Spur gefunden (s. oben S. 466 f.) und werden noch einer andern begegnen (s. unten S. 485), wonach er auch dort bestanden haben könnte. Aber die später zu erwähnende Hinweisung, die ebenfalls nicht zweifellos ist, würde dafür sprechen, daß er in Tyrus die selbe Wichtigkeit wie zu Sidon und Karthago nicht hatte.

Übrigens darf nicht unbeachtet bleiben, daß — wie schon erwähnt — die Akropolis, wo der Tempel des Esmun-Aesculapius stand, schwerlich dem Umfang Karthagos bei seiner Gründung angehört hat (s. Meltzer, Gesch. der Karthager, Bd. II, S. 166 ff. 194 ff.). Es ist demnach nicht unmöglich, daß Esmun seine zentrale Stellung in Karthago erst später erlangt hat. Wir müssen ferner zu Karthago, wo Esmun in mehreren Tempeln verehrt worden sein kann, einen Tempel des Gottes annehmen, den er mit der Astarte als der Hauptgöttin teilte (s. unten S. 507 ff.). Es wäre also denkbar, daß der karthagische Esmundienst erst später im Anschluß an den der Astarte aufgekommen ist. Wahrscheinlich ist das aber nicht bei der hohen Verehrung, die dem karthagischen „Aesculapius", auch unabhängig von der Astarte, dargebracht wurde, und ferner deshalb nicht, weil die Kombination mit der Astarte nicht in Karthago spontan entstanden ist, sondern ihr Gegenbild und, wenn vielleicht nicht ihr direktes so doch ein indirektes, Vorbild hat in der analogen Kombination beider Gottheiten zu Sidon.

Auch in den westlich und östlich von der Stadt Karthago gelegenen Landschaften ist der mehrfach bezeugte Aesculapius mit größter Wahrscheinlichkeit als der punische Esmun zu bestimmen.

Zu Calama in Numidia Proconsularis, wo wir den Personen-

namen עבראשמן und Asmunis begegnet sind (s. oben S. 472), ist eine Weihinschrift für Aesculapius gefunden worden (CIL. VIII, 5288). Entstehung des Aesculapdienstes aus altem Esmunkultus wird ferner anzunehmen sein für Theveste in der Provincia Numidia, wo eine Inschrift redet von der Aufstellung von Statuen für die „dea Caelestis" und die „dea virtus" und, wie es scheint, von der Errichtung irgendeines Zeichens für den „deus Aesculapius" (CIL. VIII, 1887). Die Kombination mit der Caelestis macht auch hier die punische Herkunft des Aesculapius wahrscheinlich.

Zu Lambaesis in der Provincia Numidia stand ein Tempel des Aesculap. Er erscheint hier allerdings verbunden mit der Salus, für die ein punisches Vorbild nicht anzunehmen ist. Inschriften im Tempel (CIL. VIII, 2579. 2589. 2590) und außerhalb des Tempels (n. 2587. 2624) nennen den Aesculapius, meist (mit Ausnahme von n. 2587) in Verbindung mit der Salus oder Hygia (Ygia). Eine dieser Inschriften (n. 2624) nennt, was freilich für sich allein die semitische Herkunft dieses Aesculapius nicht konstatieren kann, außerdem noch vor Aesculap den aramäischen I(upiter) O(ptimus) M(aximus) Dolic(enus).[1] In der Provincia Numidia erwähnt sonst noch eine Inschrift von Thamugadi ein Bild des Aesculap in einem Bade (n. 2340). Ferner besagt in den Ruinen der Thermen von Khenschela, dem alten Mascula, die Inschrift eines Centurio, daß er „Aesculapem et Hygiam" aufstellte als Lösung eines Votums des legatus pro praetore Lepidus Tertullus zu Ehren des Septimius Severus (CIL. VIII, Suppl. 17726). Die Aesculapstatue ist noch erhalten. Sie stellt den Gott dar mit unbekleidetem Oberkörper, eine Krone auf dem Haupte („Une couronne ceint la tête"), ohne Stab oder Schlange, auf dem Boden neben der Figur eine „capsa ronde et pleine de rouleaux de parchemin". Denselben Typus zeigt eine Aesculapstatue, die nebst einer Hygia im Tempel zu Lambaesis gefunden worden und im Prätorium aufbewahrt ist (Audollent, „Mission épigraphique en Algérie" in den „Mélanges d'archéol. et d'hist." der École française de Rome X, 1890, S. 513 f.; vgl. Poulle, Nouvelles inscriptions de Lambèse et de Thimgad, Recueil des notices ... de la soc. archéol. de Constantine XXIII, 1884, S. 198). Der Typus dieses Aesculap mit der Krone ist nicht der gewöhnliche

1) Eine irgendwie feststehende Verbindung des Jupiter Dolichenus und des Aesculapius vermag ich nicht mit A. H. Kan (De Iovis Dolicheni cultu, Groning. 1901, S. 25 ff.) zu ersehen. Außer der oben angeführten Inschrift könnte dafür nur noch geltend gemacht werden eine Inschrift aus Dacien (Kan S. 40 n. 19), wo von einer Weihung an den I(upiter) O. M. D(olichenus) „ex praecepto num(inis) Aesculapi" die Rede ist. Aber ein solches „praeceptum" ließe sich auch für die Weihung an eine andere Gottheit denken. In einer Inschrift aus Rätien (Kan S. 57 n. 60), ebenfalls eine Weihung an I(upiter) O. M. Dulicenus, ist Kan's Ergänzung der Buchstaben I und E oder T und E zu „I(ussu) E(sculapii)" sehr problematisch. Eine Votivinschrift aus Rom (Kan S. 74 n. 83) ist von einem „medicus" für den Iupiter Dolichenus gestiftet, woraus sich aber für eine Verbindung dieses Gottes mit Aesculap direkt nichts ergibt.

von den Griechen überkommene. Man könnte darin die Nachahmung eines Esmunbildes vermuten. Aber das Fehlen der Schlange würde schwerlich diesem Vorbild entsprechen; ich hoffe an anderer Stelle wahrscheinlich machen zu können, daß die Schlange das gewöhnliche Zeichen auch des Esmun war.

In Africa Proconsularis wird Aesculap inschriftlich genannt zu Chisiduo (CIL. VIII, 1267), wo ein Tempel des Gottes erwähnt wird, zu Thibica (n. 765), zu Hammam Ellif (n. 997), zu Thignica (n. 1413), zu Thibursicum (n. 10618). Beachtenswert ist in der Inschrift von Chisiduo aus der Zeit zwischen 175 und 180 n. Chr. das dem Gott beigelegte Prädikat „dominus" („flamen templi domini Aesculapi"). Allerdings kommt dies Epitheton auch für nichtorientalische Götter vor und für Aesculapius auch außerhalb Afrikas (J. B. Carter, De deorum Romanorum cognominibus, Lips. 1898, S. 41 f.); aber für orientalische Herkunft dieses „dominus" spricht seine häufige Anwendung auf den afrikanischen Saturnus und auf Mithra (ebend. S. 6 f.). Das Epitheton könnte auf ein semitisches, etwa אדן, zurückgehn.

Auch in Mauretanien wird Aesculap inschriftlich genannt zu El Gara (CIL. VIII, 8782) und ein Aesculaptempel nicht direkt erwähnt, aber vorausgesetzt in einer unvollständig erhaltenen Inschrift von Caesarea (n. 9320), dem alten Jol, dem heutigen Scherschel, wo wir den Personennamen אשמניתן und עבדאשמן begegnet sind (s. oben S. 472).

Wahrscheinlich ist ferner der Aesculapius, welchen Apulejus (De magia lib. c. 55 E 310 [1])) als zu Oea, dem heutigen Tripoli, besonders verehrt nennt, ebenfalls kein anderer als Esmun. Apulejus jedenfalls identifiziert ihn mit dem Aesculap von Karthago.

Schon Movers hat darauf hingewiesen, daß auch in dem Asklepios, welcher vereinzelt in außerafrikanischen Besitzungen der Karthager vorkommt, Esmun zu erkennen sein werde. Polybius (X, 10, 8) erwähnt einen *νεὼς Ἀσκληπιοῦ* auf der ins Meer hineinragenden Höhe des spanischen Neu-Karthago, und auch in Sizilien mag das *Ἀσκληπιεῖον*, das nach Polybius (I, 18, 2) vor Akragas lag, ein Esmuntempel gewesen sein, da die Stadt lange Zeit im Besitz der Karthager war.

Nach dieser Reihe von Zeugnissen galt Esmun für identisch mit Asklepios im phönizischen Mutterland zu Sidon und nach der allerdings nicht unbedingt glaubwürdigen Aussage des Damascius zu Berytos, vielleicht auch zu Ptolemais-Akka, auf der Insel Ruad und zu Duma bei Byblos, sicher zu Karthago, in Numidien und Mauretanien, wahrscheinlich zu Oea und in Africa Proconsularis, sicher auf Sardinien und wahrscheinlich auch in karthagischen Besitzungen auf spanischem und sizilischem Boden.

1) „. . . disputatio . . . non tam facundia mea quam mentione Aesculapii religiosis Oeensibus commendata."

Während sonst die Identifizierungen phönizischer Götter mit griechisch-römischen schwankend sind — man denke z. B. an den phönizischen Kronos-Saturn mehrfacher Bedeutung, an sein undeutliches Verhältnis zu dem punischen Hercules, ganz besonders aber an die verschiedenen Göttinnen, mit denen die karthagische Caelestis identifiziert wird — ist Esmun wenn nicht vielleicht ausschließlich so doch mit großer Übereinstimmung dem Asklepios gleichgesetzt worden. Diese feststehende Identifizierung kann nicht auf willkürlicher Kombination einzelner Verehrer oder Berichterstatter beruhen, sondern hat eine besonders überzeugende Ähnlichkeit zwischen beiden Göttern zur Voraussetzung. Sie ist verhältnismäßig früh bezeugt, für Sardinien etwa im Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, für das phönizische Mutterland allerdings nachweisbar nicht früher als bei Strabo. Die Identifizierung erscheint in der sardischen Trilinguis wie etwas anerkanntes; sie wird also erheblich älter sein als diese Inschrift.

Zu den Zeiten, aus denen die Identifizierung des Esmun mit Asklepios bezeugt ist, wurde dieser längst so allgemein angesehen als Gott der Krankenheilung, daß wir notwendigerweise, um jene Identifizierung zu verstehn, auch für Esmun in irgendwelchem Sinne die Bedeutung einer heilungbringenden Gottheit annehmen müssen.

## IV. Der Dionysos der phönizischen Münzen.

Daß Esmun außer mit Asklepios-Aesculap auch mit andern griechisch-römischen Göttern gleichgesetzt worden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen.

Es ist aber mit großer Wahrscheinlichkeit in dem „Dionysos", der auf phönizischen Münzen der hellenistischen und römischen Periode vorkommt, wenigstens zum Teil Esmun zu erkennen. Diese Identifizierung wage ich, soviel ich sehe, zum ersten Male. Schon Movers (Phönizier Bd. II, 1, S. 111 f.) allerdings hat aus Münzbildern und den Dionysiaca des Nonnus für den Dionysos von Berytos Identität mit Adonis angenommen. Das kommt ungefähr auf Identität mit Esmun hinaus; Adonis und Esmun sind zwar schwerlich, wie vereinzelt angenommen worden ist, nur verschiedene Bezeichnungen ein und desselben Gottes, aber doch, wie sich uns ergeben wird, nahe verwandte Götter. Sicherer als für Berytos läßt sich Identität des „Dionysos" mit Esmun annehmen für Sidon. Jedenfalls wird bei der Untersuchung von Sidon auszugehn sein, da hier Esmunkultus aufs beste bezeugt ist, minder sicher für Berytos.

Darstellungen des Dionysos finden sich auf den Münzen von Sidon häufig und schon frühzeitig. Während wir für diese Stadt nur eine einzige Münze kennen, die eine Darstellung des Asklepios aufweist und zwar erst aus der spätern Kaiserzeit (s. oben S. 473 f.), ist neben der Figur der Astarte, der Hauptgottheit von Sidon, und ihren Symbolen, dem Wagen und dem Bätyl, keine Gott-

heit auf den sidonischen Münzen so häufig dargestellt wie Dionysos. Dadurch ist von vornherein wahrscheinlich, daß in ihm die Umwandlung eines einheimischen Gottes zu erkennen ist. An den arabischen Gott, der dem Dionysos gleichgesetzt wurde und als solcher mehrfach im östlichen Palästina zu erkennen sein wird (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[3], Bd. II, S. 30), ist auf phönizischem Boden nicht zu denken. Eher könnte man hier in Dionysos den göttlichen Ahnherrn der Ptolemäer (Schürer a. a. O., S. 28) erkennen wollen. Aber wenn auch sein Bild und Kultus durch die Ptolemäer importiert worden sein mag, so wurde er doch gewiß mit einem einheimischen Gott identifiziert; sonst hätte sich dieser Dionysos nicht mit solcher Zähigkeit auch nach den Ptolemäern behauptet. Der „Baal von Sidon", den die Aschmunazar-Inschrift nennt, kann nicht wohl mit der Gestalt des jugendlichen Gottes gemeint sein. Er wird nach Analogie der Gräzisierung der Baale anderer Städte eher als Zeus oder auch als Poseidon erklärt worden sein, und in der Tat kommt das Bild des Zeus auf den Münzen von Sidon vor schon früh in der Periode nach Alexander und dann wieder in der spätern Kaiserzeit. Nach dem was wir aus den Inschriften entnehmen können, scheint Esmun im Kultus von Sidon zeitweise eine größere Rolle gespielt zu haben als der Baal der Stadt. Es wäre im höchsten Grade auffallend, wenn er nur jenes eine Mal auf den Münzen vorkäme, nämlich in der Gestalt jenes Asklepios. Man vergleiche damit, wie sehr der zu Tyrus vor andern Gottheiten verehrte Melkart auf den Münzen hervortritt in der Darstellung als Herakles. Wahrscheinlich hat man Esmun in Sidon zunächst mit Dionysos gleichgesetzt, erst später mit Asklepios.

Ich zähle die einzelnen Münzen von Sidon mit dionysischen Bildern auf, wie sie sich dank der umfassenden Sammlung der phönizischen Münzen von Rouvier konstatieren lassen. Eine Münze mit dem Bild Antiochus' VIII. (125—96 v. Chr.) trägt auf dem Revers die Darstellung eines bärtigen Dionysos mit dem Kantharos und dem Thyrsos (Rouvier, Journ. Intern. d'archéol. numismat., Bd. V, S. 131 n. 1279). Eine autonome Münze vom J. 201 der Seleukiden-Ära (111 v. Chr.) zeigt einen bartlosen Dionysoskopf, als Dionysos kenntlich durch die Ciste mit dem Thyrsos auf dem Revers (a. a. O., S. 230 n. 1298). Vier autonome Münzen von den Jahren 5 bis 9 der sidonischen Ära (106—102 v. Chr.) weisen die ganze Gestalt des bärtigen Dionysos auf mit Kantharos und Thyrsos in den Händen (a. a. O., S. 230 f. n. 1299—1302). Auf einer Münze vom J. 24 (87 v. Chr.) ist ein dionysischer Kantharos abgebildet (a. a. O., S. 245 n. 1397), auf einer andern vom J. 198 (67 n. Chr.) ein bartloser Dionysoskopf und auf dem Revers die Gestalt des Dionysos mit dem Thyrsos (a. a. O., S. 248 n. 1417), auf einer großen Zahl von Münzen aus den Jahren 48 bis 227 (63 v. Chr.—116 n. Chr.) der bartlose Kopf des Dionysos und auf dem Revers eine dionysische Ciste (a. a. O., S. 248 ff. n. 1418—1437).

Eine Münze mit dem Bilde des Kaisers Elagabal zeigt auf dem Revers Dionysos und Apollon nebeneinander, jener gekennzeichnet durch Thyrsos und Panther, dieser durch den von einer Schlange umwundenen Dreifuß; in der Höhe der Wagen der Astarte (a. a. O., S. 267 f. n. 1528). Der Wagen der Astarte findet sich ebenso auf jener Münze mit dem Bilde des Asklepios; Asklepios und Dionysos nehmen hier also zu der Astarte dieselbe Stellung ein. Wenn der Dionysos der zuletzt angeführten Münze einen phönizischen Gott repräsentiert, dann ist dasselbe gewiß auch für den Apollon anzunehmen. Ich vermag aber allerdings keinen sidonischen Gott zu nennen, der ihm entspräche; denn von einem Zusammenhang des Gottes רשף, der als Apollon angesehen wurde, mit Sidon haben wir keine Spur (ausgenommen etwa einen Siegelstein aus Tyrus mit der Inschrift מילקרת־רשף, s. unten S. 517). Am wahrscheinlichsten ist in diesem Apollon eine Form des Baal von Sidon zu erkennen. — Eine Münze mit dem Bilde der Annia Faustina zeigt auf dem Revers Dionysos mit Kantharos, Thyrsos und Panther (a. a. O., S. 277 n. 1573), ebenso Münzen mit dem Bilde des Severus Alexander (a. a. O., S. 282 f. n. 1613. 1614).

Nur vereinzelt und erst viel später als in Sidon kommt auch auf den Münzen von Berytos die Darstellung des Dionysos vor, nämlich auf fünf Münzen mit dem Bilde des Kaisers Gordianus. Dionysos ist in der Gottesfigur nicht zu verkennen, da die Beigabe des Thyrsos oder des Panthers ihn deutlich bezeichnet (Rouvier a. a. O., Bd. III. 1900, S. 307 f. n. 603—606). Auf einer Münze mit dem Bild Elagabal's wollen O. Gruppe (Die griech. Culte u. Mythen, Bd. I. 1887, S. 378) und neuerdings Babelon (Compt. rend. de l'Acad. 1904, S. 233 ff. mit Abbildung) den Esmun erkennen. Wenn es sich in dem Münzbild überhaupt um eine männliche Figur handelt, so erinnern die weibischen Formen am ehesten an Dionysostypus (vgl. Rouvier a. a. O., S. 303 n. 583 mit Abbildung). Die Figur, die zwischen zwei großen sich aufrichtenden Schlangen steht, hat allerdings keine Attribute, die sicher auf Dionysos hinwiesen, denn die Traube, die Rouvier in ihrer Hand sehen will, ist mindestens sehr zweifelhaft. Ein Zusammenhang des Dionysos mit Berytos, wie ihn jedenfalls die Münzen mit dem Bilde des Gordianus bekunden, ergibt sich auch aus der Darstellung des Nonnus in l. 41—43 seiner Dionysiaca, wo er den Poseidon und Dionysos zu der Stadt Berytos in eine Beziehung setzt. Den Poseidon zeigen die Münzen von Berytos seit Antiochus Epiphanes in zahlreichen Exemplaren, den Dreizack schon seit Ptolemäus III. (Rouvier a. a. O., S. 263 ff.). Die Zusammenstellung des Dionysos mit Poseidon bei Nonnus und das Vorkommen beider Götter auf den Münzen gibt vielleicht einen Aufschluß über die Bedeutung dieses Dionysos. Bei Philo Byblius macht nämlich, wie wir sahen (oben S. 469), Kronos die Stadt Berytos dem Poseidon und den Kabiren zum Geschenk, und Philo bringt mit den Kabiren den Asklepios in Zu-

sammenhang. So scheint in der Tat der Dionysos der Münzen von Berytos dem Asklepios bei Philo, d. i. dem Esmun, zu entsprechen. Der „Poseidon" wird der Baal von Berytos sein, den wir neben einem Esmun von Berytos als von ihm verschieden anzunehmen hätten, wie in Sidon ein Baal von Sidon neben Esmun verehrt wurde.

Auch zu Tyrus kommt ein Dionysos vor, so auf einer Reihe von Münzen, die Seleucus IV. angehören: die Büste des Dionysos ist gekennzeichnet durch den Thyrsos auf der Schulter (Rouvier a. a. O., Bd. VI, 1903, S. 279 n. 1829—1835). Auf einer Münze mit dem Bild Elagabal's findet sich die ganze Figur des Gottes mit Thyrsos und Panther (Rouvier a. a. O., Bd. VII, 1904, S. 76 n. 2366). Dieser Dionysos zu Tyrus ist in seiner Bedeutung zweifelhaft. Von Esmunkultus dieser Stadt wissen wir nichts oder doch nichts sicheres (s. oben S. 466 f.). Es wäre möglich, daß dieser Dionysos einen andern einheimischen Gott repräsentiert, oder daß er überhaupt keinem phönizischen Gott entspricht und lediglich eine Entlehnung von den Griechen ist. Es steht aber nichts im Wege, zu vermuten, daß auch zu Tyrus Esmundienst bestanden hat.[1]) Jedenfalls ist es auffallend, daß zu Sidon, wo wir Esmunkultus in hoher Blüte bezeugt finden, der Dionysos auf den Münzen so viel reichlicher vertreten ist als auf denen von Tyrus. Das ist der Deutung dieses phönizischen Dionysos, wenigstens des Dionysos von Sidon, als Esmun günstig.

Es wird gewiß anzunehmen sein, daß seit der griechischen Periode griechische Gottheiten in Phönizien Aufnahme fanden, auch ohne daß man in ihnen nur eine andere Form der einheimischen Götter zu sehen glaubte. Ebenso sind auch anderwärts und besonders seit der hellenistischen Periode völlig neue Gottheiten in die Religion eines Volkes aufgenommen worden. So könnte man den Dionysos der phönizischen Münzen eben einfach als den aus Griechenland importierten Gott ansehen wollen. Im allgemeinen aber befestigt sich mir durch die Untersuchung der Details je länger desto mehr die Anschauung, daß auf phönizischem Boden die griechischen Gottheiten zumeist nur eine neue Form der alteinheimischen sind. Wenn die griechischen Götternamen und -bilder auf Münzen und in Inschriften des hellenisierten Phöniziens nichts anderes bedeuteten als eben griechische Götter, so hätte man es hier mit dem singulären Falle zu tun, daß nicht nur einzelne fremde Gottheiten akzeptiert wurden, sondern eine ganze neue Götterwelt den alten Glauben bis auf wenige dazwischen stehen bleibende Reste

1) In einer Bilinguis entsprechen sich die Namen עבדאסר und *Διονύσιος* für einen Tyrier; hier ist also dem Dionysos der ägyptisch-phönizische Osiris gleichgesetzt. Osiris kann aber sehr wohl mit Esmun identifiziert worden sein, wie er mit Adonis identifiziert worden ist. Osiris, Adonis und auch, wie sich uns weiterhin ergeben wird, Esmun sind alle drei Gottheiten des neuerstehenden Lebens. Die Annahme ist zulässig, daß Dionysos bald als dem Osiris und bald als dem Esmun entsprechend angesehen wurde.

verdrängte. Aber Philo Byblius ist in seiner Überzeugung von der Identität der phönizischen und griechischen Götter nur verständlich, wenn diese Anschauung lange vor ihm aufgekommen und die herrschende geworden war. Man sieht aus seinen spärlichen Angaben doch deutlich genug, daß die alten phönizischen Götternamen neben den griechischen bestehn blieben und mit ihnen promiscue gebraucht wurden. Die Bilder und zum Teil die Namen der Götter waren griechisch geworden; die Vorstellung von den Göttern kann die alte geblieben sein. Diese Annahme stößt um so weniger auf Schwierigkeiten als durch die griechischen Götterbilder nur zum Teil alteinheimische Darstellungen der Götter verdrängt worden sind. Durch die Ausgrabungen zu Tell Ta'annek wissen wir jetzt allerdings, daß figürliche Darstellungen der Astarte bei den Kanaanäern seit sehr alter Zeit vorkamen. Aber das am meisten verbreitete Gottheitszeichen im vorgriechischen Phönizien wird bis zuletzt wohl noch immer der heilige Stein und die Säule, nicht ein Menschenbild, gewesen sein, ebenso wie im alttestamentlichen Kanaan. Die griechische Menschenform der Götter konnte demnach als ein neues Erklärungsmittel der alten Auffassung angesehen werden. Ebenso erschienen die griechischen Götternamen nach irgendeinem Wortanklang nur als andere Formen der altphönizischen oder konnten als neue Beinamen neben den alten aufgefaßt werden. In anderer Weise läßt sich das rasche und ausgedehnte Aufkommen griechischer Gottheiten auf phönizisch-palästinischem Boden seit dem Beginn der hellenistischen Periode kaum begreifen.[1]) Der Sachverhalt ist hier ein anderer als bei der Annahme fremder Götter durch die Israeliten der vorexilischen Periode. Diese blieben in der Regel auch unter dem Einfluß fremder Kulte bei dem nationalen Namen Jahwe für ihre Gottheit, dachten sie aber in der Art eines der „Baale". Das ist hier daraus zu erklären, daß die Vorstellung der Baale der althebräischen Religion näher stand als die des Jahwe der Propheten. Die griechische Religion aber war ihrem Wesen nach für die Phönizier eine völlig fremde; deshalb werden sie den Formen dieser Religion ihre eigenen Vorstellungen untergelegt haben.

Das Fehlen einer Kombination mit einheimischem Kultus ist speziell für den Dionysos von Sidon nicht anzunehmen, weil das dauernde Vorwiegen dieses Dionysos auf eine im Volksbewußtsein tief eingewurzelte Vorstellung verweist. Die einzige einheimische

1) Lagrange (Études des religions Sémitiques[2], 1905, S. 458) hat richtiges im Sinne, wenn er urteilt, daß Schürer (Gesch.[3], Bd. II, S. 21 ff.) die Hellenisierung der Kulte auf palästinischem Gebiet, die mit der auf phönizischem parallel geht, an der Hand der Münzen und Inschriften überschätzt habe. Aber an dem bezeugten Umfang griechischer Gottesnamen hier und dort läßt sich ja nichts mindern oder steigern, und Schürer hat im Grunde nichts anderes getan als diesen Umfang zu konstatieren. Eine zweite Frage ist die, wie tief die Hellenisierung ging.

Vorstellung, an die sich dabei denken läßt, ist die des Esmun. Es ist noch darauf hinzuweisen, daß Philo Byblius unter den mancherlei griechischen Götternamen, die er für Phönizien zur Geltung bringt, den Dionysos nicht nennt. Das ist auffallend, da doch nach dem Zeugnis der Münzbilder Kultus eines „Dionysos" in Phönizien, wenigstens in Sidon, eine hohe Bedeutung gehabt haben muß. Das Schweigen Philo's von einem Dionysos läßt sich daraus erklären, daß er für den Gott, den die Münzen als Dionysos darstellen, einen andern Namen hat, nämlich den Namen Asklepios. Damascius, der berichtet, daß man den Esmunos als Asklepios interpretiere, legt ihm den Beinamen *Παιάν* oder *Παιών*[1]) bei; wie Asklepios führte auch Dionysos diesen Beinamen (Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 611. 745).

Die Frage, wie es zu erklären sei, wenn derselbe Gott bald als Asklepios und bald als Dionysos aufgefaßt wurde, wird weiterhin aufzuwerfen sein (s. S. 500 ff.). Zunächst sei nur der Gedanke abgelehnt, auf den man etwa verfallen könnte, dies darauf zurückzuführen, daß Dionysos gelegentlich als Heilgott aufgefaßt worden ist.[2]) Der heilende Dionysos ist wohl aus den dem Gott beigelegten Prädikaten *Ἀλεξίκακος* und *Ἀκέσιος* (Welcker a. a. O., S. 611) entstanden, die ihm allgemein als dem erquickenden Freudebringer gegolten haben werden. Wenn man sie speziell von einem Krankenheiler verstand, so war das doch zunächst ein untergeordnetes Moment in der Vorstellung des Gottes. Erst in der Zeit des untergehenden Heidentums, als die Sehnsucht nach Erlösung von Krankheit und Tod die Welt des römischen Reiches erfüllte, erschien

1) *Παιών* liest Westermann im Anhang zu Diogenes Laert. ed. Cobet S. 144 § 302. Der Text ist an dieser Stelle unsicher, s. die Angaben von Imman. Becker in seiner Ausgabe (auch bei Migne). Der Text lautet nach dieser Ausgabe: *ἡ δὲ* [Astronoe] *τῷ πάθει περιαλγήσασα, καὶ Παιᾶνα καλέσασα, τὸν νεανίσκον* [den Esmunos], *τῇ τε ζωογόνῳ θέρμῃ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν.* Das Komma nach *καλέσασα* ist zu streichen. Auch davon abgesehen, läßt sich die Aussage doch nicht mit Ed. Meyer (Artikel „Esmun" in Roscher's Lexikon) verstehn in dem Sinne: „die Göttin ließ ihn durch Paion wieder erwärmen". Ebenso auch Dussaud, Le panthéon phénicien a. a. O., S. 112: „La déesse, affligée, appela Paion et, réchauffant le jeune homme, elle le rappela à la vie". Diese Übersetzung ist, wie mir ein Gräzist bestätigt, nicht möglich wegen des *τε*. Überdies sieht man nicht ein, was der gerufene Paian zu tun hätte, da doch die Göttin alles selbst tut. Unmittelbar auf das *ἐποίησεν* am Schlusse des oben gegebenen Zitates folgt: *Ἔσμουνον ὑπὸ Φοινίκων ὠνομασμένον.* Das scheint in einem Parallelismus mit *καλέσασα* zu stehn: die Göttin nannte ihn Paian, die Phönizier dagegen Esmunos.

2) Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 577; Preller-Robert, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 710. Vgl. die Darstellung auf einer marmornen Votivtafel aus einem Bacchustempel bei Biondi, Monumenti Amaranziani, S. 132 f., Taf. XLI: eine Schlange, die sich um zwei Fußsohlen windet, mit der Inschrift: „Kalandio pro salute donum (L)ibero Kalliniciano". Zu den Fußsohlen in Dedikationen für Heilgötter als Zeichen „pro itu et reditu", d. h. der erfolgreichen Reise zum Heiligtum, s. Amelung, Archiv f. Religionswissensch. VIII, 1904, S. 158 ff.

auch Dionysos-Liber gleich vielen andern Göttern als ein eigentlicher Heilgott. Wohl aber dürfen wir aus jenen Beinamen des Dionysos entnehmen, daß es schon früher nicht unmöglich war, in ein und derselben Gottheit zugleich Züge des Dionysos und des Asklepios zu finden.

Wahrscheinlich ist die Identifizierung des Esmun mit Dionysos wenn wir sie annehmen dürfen, nicht aus der mit Asklepios hervorgegangen sondern älter als diese. Die Gleichsetzung mit Asklepios scheint in Phönizien niemals populär geworden zu sein. Schon O. Gruppe (Griech. Culte, S. 378) ist die Seltenheit des Asklepios in Inschriften aus Phönizien aufgefallen. Daß sich, so viel ich sehe, nur zwei Münzen finden, auf denen er vorkommt, beide aus der spätern Kaiserzeit, spricht nicht für Verbreitung der Identifizierung. Für ihre Popularität vollends kommen diese Münzen nicht in Betracht und kann nur etwa die Weihinschrift für Asklepios aus dem Esmuntempel zu Sidon geltend gemacht werden. Bei der Goldplakette aus Sidon mit dem Asklepiosbild, der Weihinschrift für Asklepios auf der Insel Ruad und der Grabinschrift für einen Asklepiospriester zu Duma ist doch durchaus nicht sicher, daß hier wirklich unter dem Asklepios Esmun zu verstehn ist. Der eine Beleg oder auch die vier wollen nicht viel besagen als Beweise für Volkstümlichkeit der Identifizierung. Was wir sonst von dieser Gleichsetzung aus Phönizien wissen, beruht auf der Anschauung abendländischer Autoren, auch die Benennung des Haines und Flusses bei Sidon nach Asklepios. Namentlich die des Flusses ist gewiß nicht volkstümlich gewesen, sondern im Volksmund wird sich eine ältere Benennung des Flusses nach dem einheimischen Esmun, die ohne Frage jener Angabe zu Grunde liegt, ebenso erhalten haben wie die phönizischen Namen der Städte trotz ihrer griechischen oder lateinischen Umbenennung. Auch daß der „Sidonier", mit dem sich Pausanias unterhielt (s. oben S. 475), von einem phönizischen „Asklepios" wußte, besagt nicht, daß Esmun allgemein und ausschließlich mit Asklepios gleichgesetzt wurde. Dionysos kommt auf den Münzen von Sidon vor seit 111 v. Chr. oder schon um einiges früher, auf den Münzen von Tyrus schon seit Seleucus IV., also seit 187—175 v. Christo. Dürfen wir hier überall an Esmun denken, so ist dessen Identifizierung mit Dionysos in Phönizien ungefähr ebenso früh bezeugt wie die des karthagischen Esmun mit Asklepios durch die sardische Trilinguis. Für Phönizien nennt zuerst Strabo den Esmun als Asklepios. Man darf vielleicht annehmen, daß diese Identifizierung in Karthago, wo sie so reichlich bezeugt ist, aufkam und von dort nach dem phönizischen Mutterland übertragen wurde, etwa durch Schriftsteller, denen wie dem Strabo die hohe Bedeutung des karthagischen Asklepios-Esmun bekannt war. Freilich darf man aus der Zahl der inschriftlichen Zeugnisse für den Namen Aesculapius auf punischem Boden in Vergleich mit denen für *Ἀσκληπιός* auf phönizischem keine Schluß-

folgerung ziehen, da wir überhaupt ein so viel reicheres inschriftliches Material für Afrika besitzen. Aber die Differenz in Zahl und Art der Bezeugung beruht doch nicht nur auf den Inschriften. Darf man wirklich annehmen, daß die Identifizierung des Esmun mit Asklepios aus Karthago nach Phönizien übertragen worden ist, so ist es erklärlich, daß auf den Münzen der phönizischen Städte bis in die spätere Kaiserzeit immer noch Dionysos da erscheint, wo man an Esmun zu denken geneigt sein muß.

Identifizierung des Esmun noch mit einer dritten Gottheit scheint mir nicht nachweisbar zu sein. Clermont-Ganneau (Recueil, Bd. V. S. 380) entnimmt Gleichsetzung des Esmun mit Hermes-Mercur aus einer von dem arabischen Schriftsteller Sāleh ibn Jahja in seiner Geschichte Beiruts zitierten Angabe, daß zu Sidon das Heiligtum des عُطَارِد, d. i. des Planeten Mercur, war. Mit Sicherheit geht die Identifizierung aus dieser Mitteilung keinenfalls hervor; denn einmal muß unter dem hier genannten Tempel nicht gerade der des Esmun verstanden werden, da Sidon außer diesem doch auch noch andere Tempel besaß, und dann kann die Angabe eines arabischen Schriftstellers für sich allein nicht als sichere Auskunft über die Auffassung einer phönizischen Gottheit angesehen werden. Im Altertum scheint man vielmehr von den phönizischen Göttern in der Regel den Gott אסמן oder סמן mit Hermes-Mercur gleichgesetzt zu haben.

## V. Die Vorstellung von dem Gott Esmun.

Für einen Gott, der mit Asklepios-Aesculap gleichgesetzt wird, ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er speziell ein Heilgott war wie dieser. Es wäre aber doch immerhin möglich, daß die Identifizierung auf der Beobachtung einer andern Gemeinsamkeit beruhte. Ein zweifelloses direktes Zeugnis dafür, daß auch Esmun ein Heilgott war, besitzen wir nicht. Überhaupt ist uns über die Natur dieses Gottes keinerlei deutliche Aussage überliefert vor der des Mythos von Esmun, den in später Zeit die Vita Isidori des Damascius erzählt hat, woraus uns bei Photius ein Auszug erhalten ist (s. oben S. 461). Dieser Mythos enthält in greifbarer Entlehnung mancherlei nichtphönizische Elemente. Inwieweit sie einen Kern umschließen, der phönizisch ist und sich wirklich auf Esmun bezieht, ist die Frage. Deshalb sehe ich von dem Mythos bei Damascius in dieser Untersuchung ganz ab. Erst wenn alle ältern Aussagen geprüft sind und auf der — wie sich herausstellen wird — sehr schmalen Grundlage, die sich aus ihnen gewinnen läßt, mit Hilfe paralleler Aussagen aus dem Altertum ein Bild rekonstruiert ist, darf an den Mythos des Damascius herangetreten werden mit der Frage, ob etwas in ihm auf das so gewonnene

Bild sich beziehen und vielleicht zu seiner Vervollständigung verwerten läßt.

An dieser Stelle mache ich lediglich den Versuch, aus den direkten Aussagen vor Damascius die Grundlage zu gewinnen, deren ein weiteres rekonstruierendes Verfahren bedürftig ist. Den einzelnen Zeugnissen wird mit Geduld schrittweise nachzugehn sein, bis wir unter vielen, die eine Auskunft versagen, zuletzt doch wohl eine Gruppe von Aussagen finden, welche eine bestimmte Vorstellung geltend machen und dadurch geeignet sind, den Ausgangspunkt für Kombinationen zu bilden. Aus Damascius erwähne ich hier nur die Züge, welche direkt mit dem übereinstimmen, was wir aus andern Quellen entnehmen. Auch von der Annahme, daß Esmun identisch sei mit dem Iolaos, den Polybius (VII, 9, 2 f.) unter den karthagischen Göttern nennt, sehe ich hier ab. Die Behauptung der Identität rührt her von Movers, und de Lagarde hat sie akzeptiert (s. oben S. 466); sie bleibt aber doch noch zu beweisen.

1. Der Name אשמן ist nach Bedeutung und Ableitung unsicher, ebenso das Epitheton מארה. Merre, *Μήρρη* in der sardischen Trilinguis (CIS. 143, 1). Man hat vorgeschlagen, es abzuleiten von ארח als identisch mit ארך in dem Sinne „verlängern" und es dann zu verstehn von dem „lebenverlängernden" Gott (so CIS.) oder auch von ריח als Participium activum Iphil in der Bedeutung: „der [Schmerzens]linderer" (so Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphik, S. 305). Das erstere geht kaum an, da ארח für ארך nicht vorkommt und die Ergänzung des „Lebens" als des zu verlängernden nicht selbstverständlich wäre. Aber auch die Ableitung von ריח in dem vorausgesetzten Sinne hat nicht viel Wahrscheinlichkeit, da dies Verbum vom Mildern des Schmerzes sonst nicht gebraucht wird. Besser haben M. A. Levy, Halévy (Mélanges d'épigraphie 1874, S. 88) und Nöldeke (ZDMG. 42, S. 472) das Wort von ארח „wandern" abgeleitet als Participium Piel = hebr. מְאָרֵחַ* („Merre" = מְאָרֵחַ Halévy). Der Name könnte dann entweder „Wanderer" oder „Geleiter" bedeuten, schwerlich, wie Levy (Phön. Wb. s. v.) und Halévy wollen: „einer, der Gäste (freundlich) aufnimmt", „hospitalier". Die Bedeutung „Geleiter" würde auf jeden Gott passen: bei dem „Wanderer" könnte man etwa an den Wanderstab des griechischen Asklepios denken. Aber diese mögliche Bedeutung ist viel zu unsicher, um daraus etwas zu folgern für das Wesen des Esmun, sei es sein ursprüngliches sei es das durch die Identifizierung mit Asklepios bestimmte.

Allerdings die Aussage derselben Trilinguis: שמע[ק]לא רפיא (Z. 1 f.), läßt sich kaum anders verstehn als: „er [Esmun] hat gehört seine [des salarius Kleon] Stimme, hat ihn geheilt" — dieser Passus ist im Lateinischen und Griechischen nicht wiedergegeben. Von Heilung könnte freilich etwa bildlicher Weise die Rede sein im Sinne von Errettung, die sich jedem Gott zuschreiben

läßt. Indessen auch die bildliche Redeweise setzt die Vorstellung eines Gottes voraus, der sich als krankheitheilender bekundet hat. Aber wieder Heilung von Krankheit kann gelegentlich einmal jedem Gott zu verdanken sein, der deshalb nicht gerade speziell ein Heilgott sein muß. Dagegen läßt der Umstand, daß eine Mineralquelle sich in der Nähe der Fundstelle der Inschrift befindet (CIS. I, 1, S. 187), allerdings vermuten, daß sie eine Heilquelle des Gottes, dieser also im speziellen Sinn ein Heilgott war. Aber die sardische Inschrift setzt Esmun ausdrücklich gleich mit Aesculap-Asklepios. Deshalb ist hier nicht zu ersehen, ob dem Esmun die Bedeutung als Heilgott von Hause aus eigen oder ihm etwa zugeflossen ist aus dieser Identifizierung.

Zu Sidon befand sich ein Heiligtum des Esmun an der Quelle En-Jidlal, und der Esmuntempel Aschmunazar's lag auf oder an einem Berge (CIS. 3, 17); die Ruinen des Tempels zu Bostan-eschschech liegen an einem Bergabhang. Die Tempel des Esmun-Aesculap zu Karthago und Neu-Karthago lagen auf Höhen (s. oben S. 476 f. 481). Ebenso befanden sich in den Asklepiosheiligtümern vielfach Quellen, nicht immer Mineralquellen, und in der Regel waren auch die Tempel des Asklepios auf Bergen erbaut. An griechischen Einfluß ist für die Ortswahl der sidonischen Esmunheiligtümer nicht zu denken. Andererseits ist aus der Quelle und dem Berge dieser Heiligtümer weder zu ersehen, daß Esmun ein Heilgott war wie Asklepios, noch kann darin der Ausgangspunkt der Identifizierung gefunden werden; denn Quellorte und Berge waren ganz allgemein die gewöhnlichen Lokalitäten für die Heiligtümer der westsemitischen Gottheiten.

In jenem Namen der Pflanze solanum bei den Puniern ἀστιρσμουνιμ „Kraut des Esmun" (s. oben S. 461 f.) ist kein sicheres Kennzeichen dafür zu finden, daß Esmun von Hause aus ein Heilgott war, obgleich diese Bezeichnung gewiß mit der Heilkraft der Pflanze zusammenhängt, also den Gott, dessen Namen die Pflanze führt, als einen göttlichen Arzt ansieht. In der Schrift De medicaminibus herbarum, die dem Apulejus zugeschrieben wird, in Wirklichkeit freilich viel jüngern Ursprungs ist, wird ein Mythos berichtet, wonach Apollo diese Pflanze gefunden, dem Aesculap gegeben und ihr den Namen Apollinaris beigelegt hat (c. 23, Parabilium medicamentorum scriptores antiqui, ed. I. C. G. Ackermann, Norimb. 1788, S. 181). Demnach läßt sich fragen, ob die punische Benennung der Pflanze nicht etwa auf einen griechisch-römischen Mythos und lediglich wieder auf die Identifizierung des Esmun mit Asklepios zurückzuführen ist.

Eben dieselbe Unsicherheit besteht für die Behauptung jenes Sidoniers bei Pausanias (s. oben S. 475), der Asklepios der Phönizier bedeute die den Menschen und Tieren zur Gesundheit notwendige Luft. Auch hier kann möglicherweise, obgleich der Sidonier den phönizischen Asklepios bestimmt von dem griechischen unterschieden

wissen will, an eine Anschauung gedacht werden, die in Phönizien unter griechischem Einfluß aufgekommen war.

2. Daß bei Philo Byblius „Asklepios", d. i. Esmun, neben den sieben Kabiren als der „achte" und als Sohn des *Συδέκ* oder *Συδύκ* (Damascius: *Σάδυκος*) genannt wird, gibt uns keinen Aufschluß über seine Bedeutung. Der „achte" beruht, wie wir vermuteten (S. 465 f. 469 f.), wahrscheinlich nur auf einer etymologisierenden Kombination Philo's oder seines Gewährsmannes.[1]) In der Zusammenstellung des Esmun mit den Kabiren ist allerdings kaum eine willkürliche Erfindung Philo's sondern eher die Wiedergabe einer wirklich zu seiner Zeit zu Berytos bestehenden Anschauung zu erkennen. Irgendwelcher tatsächliche Zusammenhang der Kabiren von Berytos mit dem „Asklepios" des Philo Byblius, d. i. Esmun, ergibt sich nämlich, wie es scheint, daraus, daß Philo an anderer Stelle (ed. Müller S. 576 fr. 2, 12) berichtet, von den Dioskuren oder Kabiren oder Korybanten oder Samothraken, die von Sydyk abstammten, seien andere gezeugt worden, *οἳ καὶ βοτάνας εὗρον. καὶ τὴν τῶν δακετῶν ἴασιν καὶ ἐπῳδάς.* Hier stammen also die ersten Ärzte von den Kabiren ab. Das kann auf einen wirklich im Kultus von Berytos bestehenden Zusammenhang des Esmun-Asklepios als des göttlichen Arztes mit den Kabiren verweisen. Es ist das um so eher anzunehmen als Philo an dieser Stelle von Asklepios nicht redet, jene Angabe von den ersten Ärzten also nicht auf einer erst von Philo oder einem etymologisierenden Vorgänger geschaffenen Verbindung des Asklepios mit den Kabiren zu beruhen scheint.[2]) Wohl aber scheint die Kombination des Esmun

1) Nach Clemens Alexandrinus (Cohort. V, 58 P) bezeichnete der „*Καρχηδόνιος*" Xenokrates neben den sieben Planetengöttern einen „achten" als *τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν συνεστῶτα κόσμον.* Da *Καρχηδόνιος* sicher aus *Καλχηδόνιος* entstanden und der bekannte Xenokrates von Kalchedon gemeint ist, so kann sich diese Aussage, wenigstens wenn sie wirklich von Xenokrates stammt, schwerlich, wie man öfters gemeint hat (aufgebracht hat es wohl Movers, Phönizier, Bd. I, S. 528), auf Esmun als den „achten" beziehen, mit dem Xenokrates sich kaum beschäftigt hat. Überdies hat Alois Müller (Esmun, S. 503 f.) aus der Parallelstelle bei Cicero, De nat. deor. I, 13, 34, wo Xenokrates ausdrücklich als „condiscipulus" des Aristoteles bezeichnet wird, also als der Kalchedonenser gemeint ist, nachgewiesen, daß hier zwar von acht Göttern die Rede ist, derjenige aber „qui ex omnibus sideribus, quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus deus" nur einer von den acht Göttern ist, nicht gerade der achte der Reihenfolge, wie bei Clemens. Cicero fügt nämlich hinzu: „septimum Solem adiungit, octavamque Lunam". Die Bezeichnung als „achter" haftet hier also an keiner bestimmten der acht Gottheiten, am wenigsten an dem „simplex putandus deus", dem vermeintlichen Esmun. Die Stelle handelt überhaupt nicht von Esmun.

2) In fr. 2, 12 ist am Ende der Geschichte der Erfinder die Abstammung der ersten Ärzte von den Kabiren angegeben. Dann folgt die Erzählung von der Abstammung des Uranos und die lange Geschichte der Uraniden, und in dieser fr. 2, 20. 27 (S. 568 f.) nennt Philo zum ersten Male den Asklepios, den achten Bruder der Kabiren. Wäre dessen Zusammenhang mit den Kabiren nichts als eine etymologisierende Erfindung Philo's oder seiner Quelle, dann wäre doch zu er-

mit den Kabiren speziell der Stadt Berytos angehört zu haben. Weder im Esmunkultus von Sidon noch in dem von Karthago findet sich eine Spur dafür. Vielleicht liegt eine Entlehnung von auswärts vor. Zu Pergamon scheint dem Kultus des Asklepios ein Kultus der Kabiren vorangegangen zu sein (W. Wroth, Asklepios and the coins of Pergamon, Numism. Chronicle 1882, S. 10 f.). Jedenfalls hilft uns irgendwelcher Zusammenhang mit den Kabiren nichts zum Verständnis des Esmun, da wir doch nicht wissen, wie die Kabiren in Berytos vorgestellt wurden. Ärzte oder Väter der Ärzte sind sie bei Philo wohl lediglich auf Grund eben ihrer Verbindung mit Esmun-Asklepios. Es ergibt sich also aus den Angaben Philo's mit einiger Wahrscheinlichkeit nur das eine, daß schon vor ihm in Berytos Esmun als ein Gott der Ärzte gedacht wurde. Das könnte aber auch hier auf seiner Identifizierung mit Asklepios beruhen.

In der Bezeichnung des „Asklepios" als Sohn des *Συδήκ* oder *Συδύκ* bei Philo Byblius, des *Σάδυκος* bei Damascius mag etwas Richtiges enthalten sein. Es ist immerhin beachtenswert, daß in der einen Inschriftenserie Bodaschtart's aus dem Esmuntempel von Sidon (s. oben S. 468) vielleicht der Name צדקיתן „*Sdk* hat gegeben" vorkommt als der Name seines Vaters. Es könnte daraus entnommen werden, daß der Kultus eines Gottes צדק *Συδύκ* wirklich in einer Beziehung stand zu dem des Esmun; jedenfalls wäre daraus zu schließen, daß in Phönizien und wahrscheinlich speziell in Sidon Kultus des צדק bestand. Indessen ist noch fraglich, ob wirklich צדקיתן zu einem Namen zu verbinden ist und damit zugleich, ob צדק hier einen Gottesnamen repräsentiert.[1]) Erinnerung an den Kultus eines Gottes צדק zu Sidon wird man mit Clermont-Ganneau (Recueil, Bd. V, S. 207 ff.) darin erkennen dürfen, daß in arabischer Überlieferung Sidon als Sohn des Ṣadaḳā oder Ṣadiḳā (صدقا), des Sohnes Kanaans, erscheint. Darauf dagegen möchte

warten, daß er den Asklepios als den achten Bruder schon in fr. 2, 12 eingeführt hätte, wo er dann die Ableitung der Ärzte von den Kabiren auf eben diesen Einfall gründen würde. Die Nichterwähnung des Asklepios an dieser Stelle spricht dafür, daß der Zusammenhang der Kabiren mit den Ärzten auf einer feststehenden Zugehörigkeit des Asklepios zu den Kabiren beruht. Dieser Sachverhalt, wenn er von uns richtig aufgefaßt wird, hilft uns nichts zum Verständnis des Esmun, ist aber wichtig für die Beurteilung Philo's. Dann beruhen seine Angaben über die Erfinder nicht durchweg auf willkürlichen Einfällen sondern wenigstens zum Teil auf Reflexionen über die Kulte der einzelnen Städte oder auf überlieferten Göttergeschichten.

1) Clermont-Ganneau (Recueil, Bd. V, S. 366 f.) liest: בן צדק יתנמלך מלך „fils légitime de Yatanmilik roi . . .". Ich muß gestehn, daß mir בן צדק mit der Bedeutung „legitimer Sohn" in dieser genetivischen Verbindung mit dem Vatersnamen sehr zweifelhaft erscheint. Das ו vor בן (ברעשתרת ובן) ist bei jeder der beiden möglichen Abteilungen schwer zu erklären. Der in Clermont-Ganneau's Lesung beseitigten Schwierigkeit des מלכ מלכ bin ich mir wohl bewußt.

ich nicht mit Clermont-Ganneau (a. a. O., S. 257) Gewicht legen, daß der Bergstock, auf dem der Nahr-el-Auwali bei Sidon (nach Clermont-Ganneau identisch mit dem Fluß Asclepius) entspringt, bei alten arabischen Geographen Dschebel Ṣiddīḳā genannt werde. Die Existenz eines phönizischen Gottes צדק (für die auch Ph. Berger, Compt. rend. de l'Acad. 1903, S. 158 eintritt) ist allerdings von Lagrange (Etudes sur les religions Sémitiques[2], S. 421 Anmkg. 4) in Frage gestellt worden, während ein südarabischer Gottesname צדק gesichert zu sein scheint. Der Name des Planeten Jupiter צֶדֶק bei den Rabbinen ist nicht unbedingt ein Beweis für einen entsprechenden westsemitischen Gottesnamen; denn der glückbringende Planet könnte etwa so benannt sein nach der Bedeutung „Heil" für das hebräische צֶדֶק. Aber der kanaanäische Personname im Alten Testament אֲדֹנִי־צֶדֶק Jos. 10, 1 (s. meine Studien I, S. 15 Anmkg. 1), der ebensowenig wie sein Pendant מַלְכִּי־צֶדֶק erfunden sein wird, bedeutet doch wohl eher: „(mein) Herr ist [der Gott] Ṣedeḳ" als: „mein Herr [oder: der Herr] ist gerecht"; denn אדן oder אדני (mit Suffix oder Nominalendung) ist im Phönizischen in der Regel Gottheitsepitheton. Als alleinstehende Gottesbezeichnung kommt אדן nur selten vor, so in dem phönizischen Personnamen אדנבעל, vielleicht auch in dem inschriftlichen hebräischen אדנשׁ und deutlich אדני in dem alttestamentlichen israelitischen Personnamen אֲדֹנִיָּם. Dagegen kann מַלְכִּי־צֶדֶק bedeuten: „(mein) König ist [der Gott] Ṣedeḳ" und ebensogut „mein König (d. i. Gott, mein König) ist gerecht" oder mit ī als Nominalendung: „[der Gott] *Mlk* ist gerecht". — Bei unserer völligen Unkenntnis über die Bedeutung des Gottes *Sdḳ* hilft uns indessen ein Zusammenhang des Esmun mit ihm zum Verständnis des Esmun ebensowenig als der Zusammenhang mit den Kabiren.

3. Das Epitheton אדן, das Esmun in der sardischen Trilinguis (CIS. 143, 1 לאדן לאשמן מאסה) und אדני mit dem Suffix, das er in der Verbindung von אשמן mit מלקרת auf Cypern (CIS. 16 b; 23 לאדני לאשמן מלק[רת]) erhält, besagt gar nichts, da es allgemeines Gottheitsepitheton ist.

Wohl aber scheint in den sidonischen Inschriften, und zwar gleichlautend in der Inschrift Aschmunazar's und in den beiden Inschriftenreihen Bodaschtart's, dem Esmun ein sonst nicht vorkommendes Prädikat beigelegt zu werden, wenn nämlich zu lesen ist לאשמן שר קדש. Sollte dagegen, wie man vorgeschlagen hat, zu lesen sein שד statt שר, so ist zweifelhaft, ob darin ein Gottesepitheton zu erkennen ist. Die Lesung שר ק' ist schwierig und mehrdeutig. Möchte es nun mit Ph. Berger, Torrey und Lagrange zu übersetzen sein „heiliger Fürst" oder mit Clermont-Ganneau „Fürst von Kadesch", in jedem Falle brächte es keine genauere Bestimmung der Natur dieses Gottes. Ich teile meinerseits die von anderer Seite ausgesprochenen Bedenken gegen שר als Gott-

heitsepitheton, da es sich als solches im Westsemitischen nicht nachweisen läßt. Weniger fällt ins Gewicht, daß das Wort שר im Phönizischen sonst bis jetzt überhaupt nicht gefunden ist. Unmöglich ist es als Gottheitsbezeichnung durchaus nicht. Es würde dem babylonischen *šarru* als Epitheton verschiedener Götter (Zimmern in Schrader's Keilinschr. u. d. Alte Test.[3], S. 352. 373 f.) und dem keilschriftlichen Namen der Göttin von Harran *Šarratu* (hebräisch שָׂרָה) entsprechen. Zu vergleichen wären auf westsemitischem Boden etwa der שַׂר־צְבָא יהוה Jos. 5, 14 und die Bezeichnung שַׂר für bestimmte Engel im Buche Daniel c. 10, 13. 20; 12, 1.[1]) Es wäre indessen nicht schwer, auch aus der Lesung *šd* ein Gottheitsepitheton zu konstruieren. Bis auf weitere Aufklärung ist auf die Verwertung der einen oder der andern Lesung für die Charakterisierung des Gottes Esmun zu verzichten. Vielleicht bieten die Inschriften Bodaschtart's eine Entscheidung, wenn sich wirklich bestätigt, daß hier das *r* deutlich erkennbar ist. Ich will nicht unterlassen, obgleich ich keinerlei Gewicht darauf lege, an das Epitheton „dominus" des afrikanischen Aesculapius zu erinnern (s. oben S. 481), das möglicherweise dem שר entsprechen könnte. Wahrscheinlich ist das freilich nicht, da „dominus" eher das gewöhnliche Gottheitsepitheton אדן wiedergibt, dessen genaue Übersetzung es wäre.

Noch weniger ist für das Verständnis der Bezeichnung שר קדש in den sidonischen Inschriften von Bedeutung, daß der afrikanische Aesculapius auch das Epitheton „sanctus" erhält (CIL. VIII, 2587 zu Lambaesis vom J. 181 n. Chr.); denn „sanctus" ist ein allgemeines und altrömisches Gottheitsepitheton. Jedenfalls wäre die Bezeichnung des Esmun als קדש „heilig" nichts, was ihn von den andern Göttern unterschiede. In der Aschmunazar-Inschrift wird diese Charakterisierung den Göttern überhaupt beigelegt (האלנם הקדשם Z. 9. 22) und dem Melkart vielleicht in einer sardischen Inschrift, mitgeteilt von Ph. Berger in den Comptes rendus de l'Académie 1901, S. 578, wenn nämlich der Anfang der Inschrift לאדן לאלם הקדש ילקרת bedeutet „au seigneur, au dieu saint" und nicht vielmehr „au dieu du sanctuaire".

4. An Personennamen, die mit אשמן zusammengesetzt sind, zähle ich, ohne Doppelformen desselben Namens, ohne unsichere Belege und abgesehen von בעלאש, worin אש Abkürzung für אשמן sein könnte, 17 verschiedene Namen, die großenteils mehrfach

1) Bisher ist בעל als Epitheton Esmuns nicht gefunden worden. Vielleicht hat er dies Epitheton nicht erhalten, weil er nirgends eigentlicher Schutzgott einer Stadt war. Statt dessen könnte er mit שר bezeichnet worden sein als eine der niedern Gottheiten, wie im Alten Testament die Engel dies Epitheton erhalten, Jahwe aber nur einmal in der Steigerung שַׂר־שָׂרִים „Fürst der Fürsten" (Dan. 8, 25).

zu belegen sind.[1]) Dazu kommt der nur griechisch vorliegende *Γηρυσμων* (*Γηρυσμονος* Gen.) und vielleicht אשמן als Hypokoristikon (vgl. die lateinisch erhaltenen Namen Asmunis, Asmunius oben S. 462). Die 18 Namen bieten folgende Aussagen von dem Gott: „Esmun ist der Herr" אשמנאדן und [א]דנאשמן, auch „Esmun ist mein Herr" אשמנאדני, „Esmun hat gegeben" אשמניתן, „Esmun hat zuerteilt" אשמנחלק, „Esmun hat dargewogen", d. h. zuerteilt אשמנפלס, „Esmun hat bestimmt" (?) אשמניעד, „Esmun hat geholfen" אשמניעזר, „Esmun hat Gedeihen gegeben" אשמנצלח, „Esmun hat getragen" אשמנעמס und אשמנעמס, „Esmun hat errettet" אשמנחלץ, „Esmun hat bewahrt" [א]שמנשמר, „Esmun hat vergolten" אשמנשלם. Oder der Namensträger wird bezeichnet als „Diener des Esmun" עבדאשמן und עבדשמן, vgl. noch עבדאש, als „Verehrer des Esmun" (?) יגראשמ[ן] („der den Esmun fürchtet"?), als „Schützling des Esmun" *Γηρυσμων* = גראשמן*, als „Mutter" oder wohl eher „Magd des Esmun" אמאשמן, wahrscheinlich statt אמתאשמן. Für die Namen בדאשמן, אשמנעמיר und אשמנשלך ist die Bedeutung ganz unsicher. Zu diesen 18 Namen kommt als wahrscheinlich hierher gehörend noch hinzu אש פעלאש „אש hat getan". Vielleicht ist ferner in einer karthagischen Inschrift ein weiterer Name zu lesen אשמנחנא, vielleicht aber auch אשמנחנס = אשמנעמס. Die Bedeutung von אשמנחנא wäre dunkel; vermutlich stände חנא irrtümlich statt חנא „Esmun ist gnädig".

Alle diese Namen besagen für die besondere Vorstellung von Esmun gar nichts, da sie fast alle, mit vielleicht alleiniger Ausnahme von יגראשמן, im Phönizischen oder doch im Alten Testament Pendants mit Anwendung anderer Gottesnamen haben. Der Name אשמניעד „Esmun hat bestimmt" hat vielleicht eine Parallele in alttestamentlichem יעדי oder יעדו, das freilich auch zum Stamme עדה gehören kann wie עדי in עדיאל. Jedenfalls ist die Aussage von אשמניעד so allgemein als möglich, ebenso die von יגראשמן, wo die Bedeutung „der den Esmun fürchtet" doch ziemlich sicher ist.

5. Trotz des Schweigens unserer Quellen über das Wesen des Esmun läßt sich doch einiges wenige über seine Stellung unter den phönizischen Gottheiten aus unserm Material direkt entnehmen.

Ob in Karthago der Tempel des Aesculapius-Esmun auf der Akropolis (s. oben S. 476 f.) sich, wie man oft vermutet hat, in der unmittelbaren Nachbarschaft des Tempels der großen karthagischen Göttin befand, ist zweifelhaft, da sich die Lage des Tempels der Göttin bis jetzt mit Sicherheit nicht nachweisen läßt (vgl. unten S. 514). Aber in lateinischen Inschriften fanden wir den Aesculapius

1) Ich habe אשמנאדן, אשמנאדני und אדנאשמן als einen einzigen Namen gezählt, dagegen בדאשמן und אשמנשלך als selbständige Namen, obgleich das erstere möglicherweise Nebenform von עבדא und das zweite nach Praetorius, ZDMG. 58, S. 633 Nebenform von אשמנשלם sein könnte.

direkt nach dieser Göttin, der Caelestis, genannt (s. oben S. 476), und schon die Verehrung des Esmun auf der Akropolis beweist seine Wichtigkeit für den karthagischen Staat. Daraus ergibt sich zweifellos, daß er nicht ein Spezialgott der Heilkunst war, sondern eine allgemeinere Bedeutung hatte, in der höchstens eine bestimmte Seite auf heilende Wirksamkeit bezogen werden konnte.

Aber der Name des höchsten Gottes ist אשמן in Karthago nicht gewesen. Nicht nur erscheint der karthagische Aesculapius als der Caelestis nachgeordnet, sondern aus allen unsern Nachrichten über die karthagische Religion gewinnt man den Eindruck, daß unter den männlichen Göttern der höchste der Rangordnung nach der Gott war, der als *Κρόνος* oder Saturnus bezeichnet wird. Er ist wahrscheinlich identisch mit dem Gott, dem das Epitheton מלך *milk* beigelegt wurde (s. Artikel Moloch in Herzog's Real-encyklopädie[3], Bd. XIII, S. 289, 9 ff.). Ebensowenig war Esmun in Sidon der höchste Gott, denn Aschmunazar nennt, offenbar als von Esmun verschieden, den „Baal von Sidon", dem er ebenfalls einen Tempel erbaut hat (Z. 18). Wie der karthagische Aesculapius seinen Platz hinter der Caelestis hat, so stand der Esmun von Sidon anscheinend der Astarte nach; Aschmunazar nennt die Erbauung eines Astartetempels vor der des Esmuntempels, dagegen die Erbauung eines andern Astartetempels nach der des Tempels für den Baal von Sidon (Z. 16 ff.). Esmun verdankt die hervorragende Stellung, die er auf der Akropolis Karthagos einnimmt, wahrscheinlich seiner Kombination mit der großen Göttin Karthagos, der „Caelestis". Sie war allem Anschein nach die am höchsten verehrte unter den Gottheiten Karthagos, und ebenso Astarte in Sidon. König Tabnit bezeichnet in seiner Inschrift sich und seinen Vater als Priester der Astarte (Lidzbarski, Epigraphik, S. 417, Z. 1 f.). In der Aschmunazar-Inschrift wird die Königin Mutter Umaschtart eine Priesterin der Astarte genannt (Z. 14 f.) und Astarte als רבתן „unsere Herrin" bezeichnet (Z. 15). Auch ein König Bodaschtart von Sidon (wir wissen nicht, ob er identisch ist mit dem Erbauer des Esmuntempels) hat nach einer Inschrift „seinem Gott, der Astarte" (כל[א]לי לעשתרת) eine Weihung dargebracht (CIS. 4, 5). Aus alledem geht deutlich hervor, daß Astarte für den sidonischen Staat eine besonders hohe Bedeutung hatte, eine höhere als Esmun.

Von griechischen Schriftstellern wird der phönizische „Asklepios" als der Sohn eines andern Gottes bezeichnet, bei Philo Byblius als Sohn des Sydek oder Sydyk und ebenso bei Damascius als Sohn des Sadykos (s. oben S. 473). Jener Sidonier bei Pausanias (VII, 23, 6) bezeichnet den Asklepios — und behauptet damit eine spezifisch phönizische Auffassung auszusprechen — als einen Sohn des Apollon, d. i. nach seiner Auslegung: der Sonne. In dem Sohnesverhältnis eines Gottes kann an und für sich lediglich das Bewußtsein einer wirklichen oder gedachten geschichtlichen Folge der Kulte zum

Ausdruck kommen. Aber für Esmun ist es zweifellos, daß er nicht in die Reihe der großen phönizischen Götter gehört, die von den Griechen als „Zeus" oder „Kronos" bezeichnet werden. Bei Esmun wird also in der Bezeichnung als Sohn ein Verhältnis der Unterordnung zum Ausdruck kommen. Von Vätern jener großen Götter, des El oder auch der verschiedenen Götter, die schlechthin als der Baal bezeichnet werden, wissen wir nichts. Sie gelten in den mit ihren Namen gebildeten Personennamen als „der Vater" oder doch als Vater ihrer Verehrer.[1]) Wenn Philo Byblius auch dem Kronos-El einen Vater zuweist, den Uranos, so geschieht das lediglich nach griechischem Vorbild. Esmun seinerseits steht offenbar als „Sohn" in einer Reihe mit den Göttern zweiten Grades bei den Westsemiten, Melkart-Herakles von Tyrus und Adonis von Byblos.[2]) Sie wären, wenn man sich ihr Verhältnis zu jenen höhern vorstellen will, nach unserer theologischen Ausdrucksweise, die allerdings auf phönizischem Boden kaum eine Analogie hat, etwa als die Offenbarungen der höhern Götter zu bezeichnen. Die „Söhne" unter den Göttern werden den „Vätern" gegenüber als jugendlich zu denken sein. Bei Melkart und Adonis bezieht sich die Jugendlichkeit darauf, daß sie neu zum Leben erstanden sind, daß ihnen ein Auferstehungsfest gefeiert wird. Dasselbe wird für Esmun zu vermuten sein. Freilich muß bemerkt werden, was sich für Esmun aus den angeführten Zeugnissen deutlich genug ergibt, daß alle unsere Nachrichten über genealogische Verhältnisse der phönizischen Götter aus später Zeit stammen. Wie alt diese Anschauungsweise ist, läßt sich bei der Spärlichkeit alter Quellen nicht sagen. In Babylonien kommen genealogische Verhältnisse der Gottheiten schon sehr früh vor, werden aber doch auch hier nichts ursprüngliches sein. Daß man wenigstens in später Zeit bei den Phöniziern bestimmte Götter als „Söhne" ansah, muß indessen ebenso wie überall da, wo diese Stellung sich

---

1) S. über אבי „Vater" in Personennamen als Bezeichnung der Gottheit (nicht des Namensträgers) Artikel Moloch in Herzog's Realencyklopädie[3], Bd. XIII, S. 285, 32 ff. Vgl. dazu noch punisch אבבעל als Frauennamen, also „Vater ist Baal" (nicht „Vater des Baal") CIS. 378, 2. Es ist vielleicht doch nicht zufällig, daß ein Name 'Abi-'ašmun bis jetzt nicht gefunden worden ist.

2) Herr Dussaud (Le panthéon phénicien a. a. O., S. 101) macht mir Identifizierung des Melkart und des Adonis zum Vorwurf. Sofern es sich bei beiden um eine „Auferstehung" handelt, sind sie m. E. einander verwandt. Daß sie identisch seien, habe ich nie behauptet. Wenn ich in beiden „das durch den Sonnenlauf bedingte Leben der Vegetation" erkannt habe, so war das allerdings zu bestimmt gesagt. Die „Auferstehung" mag sich bei Melkart auf einen andern Naturvorgang beziehen als bei Adonis. Aber als wiederaufwachende Götter gehören beide zu den jugendlichen Göttern. Nur nimmt Melkart eine Mittelstellung ein. Er ist der „Baal" von Tyrus, d. h. er ist eingetreten in die Stellung des höchsten Gottes. Wie mir scheint, sind die Grenzen zwischen den einzelnen Göttergestalten oder auch Götterkategorien der Phönizier fließender und unbestimmter als Dussaud anzunehmen geneigt ist. Den Esmun von Karthago sehen wir gewissermaßen auf dem Wege, in die höhere Stellung einzurücken, die Melkart tatsächlich erlangt hat.

nicht oder nicht nur aus einer geschichtlichen Reflexion ableiten läßt, in einer vorgefundenen Auffassung dieser Götter begründet gewesen sein. Insofern dürfen allerdings jene Zeugnisse für eine alte Anschauung von diesen Göttern, Esmun wohl eingeschlossen, als jugendlichen geltend gemacht werden.

Babelon („Les monnaies de Septime Sévère, de Caracalla et de Géta relatives à l'Afrique" in der Rivista Italiana di Numismatica XVI, 1903, S. 157 ff. mit Bilder-Tafel, und Compt. rend. de l'Acad. 1904, S. 231 ff.) glaubt auf Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta Bilder des karthagischen Esmun gefunden zu haben. Esmun wäre hier jugendlich dargestellt. Es scheint mir aber zweifelhaft, ob die Münzbilder wirklich ihm gelten. Die Münzen zeigen eine nackte Gestalt, die als Aesculap oder doch als ein mit dem Aesculap verschmolzener Gott kenntlich ist an dem schlangenumwundenen Stabe, den sie in der Hand hält, aber von den gewöhnlichen Darstellungen des Asklepios oder des Aesculap dadurch verschieden ist, daß zwei große Schlangen sich zu beiden Seiten der Figur emporrichten. Eine weitere Besonderheit findet Babelon darin, daß der Gott bartlos sei. Aber auch der griechisch-römische Heilgott wird nicht so selten bartlos dargestellt, wie Babelon annimmt. Nach Amelung's Angabe (Die Sculpturen des Vaticanischen Museums, Bd. I, 1903, S. 30) kommt seit der zweiten attischen Schule und seit Skopas Asklepios in jugendlicher Gestalt vor. Die Bartlosigkeit des Gottes ist auf einer der bei Babelon abgebildeten Münzen (Rivista, Taf. III n. 12) nicht zweifellos; auf zwei andern (n. 10 und 11) ist sie, soviel ich aus den Abbildungen entnehmen kann, unverkennbar. Unsicher aber ist die von Babelon angenommene Beziehung der Münzen auf Afrika. Wie mir Professor Dressel gütigst mitteilt, liegen äußere Anzeichen für die Prägung in Afrika nicht vor; auch Babelon behauptet nicht, daß sie anzunehmen sei. Ich vermag aber nicht einzusehen, daß aus innern Gründen mehr zu entnehmen ist als die Möglichkeit der Beziehung der Münzen auf Afrika. Sie liegt allerdings für Münzen des Septimius Severus, der ein geborener Afrikaner war, nahe. Babelon hat weiter nachgewiesen, daß Septimius Severus sich um das J. 204 speziell mit Afrika beschäftigt hat, und es ist wahrscheinlich, daß der Kaiser sich nach 202 in Afrika aufgehalten hat (Rivista S. 159 ff.). Das ist aber, soviel ich sehe, nicht entscheidend für die Münzen mit dem „Aesculap", die aus dem J. 207 stammen. W. Wroth, der eine dieser Münzen besprochen hat (Apollo with the Aesculapian staff, Numism. Chronicle 1882, S. 301 ff.), findet darin keine Beziehung auf Afrika und deutet die Gottesfigur anders. Diese ist nach seinem Urteil und der bei ihm gegebenen Abbildung (Taf. XIV n. 1; bei Babelon fehlt die Abbildung dieser Münze) jugendlich-bartlos. — Solange die zweifelhaften Punkte nicht klar gestellt werden, können diese Münzbilder als beweisendes Material für die Auffassung des Esmun nicht verwertet werden.

Mit mehr Wahrscheinlichkeit läßt sich ein Bild des Esmun erkennen in einem schon oben (S. 484) in Erwägung gezogenen Münzbild von Berytos, das Babelon (Compt. rend. a. a. O.) mit den auf Afrika zurückgeführten Münzbildern zusammenstellt: eine jugendliche nackte Gestalt, die zwischen zwei aufgerichteten Schlangen steht. Da es nach den oben (S. 469 f.) besprochenen Angaben oder Andeutungen über Esmunkultus zu Berytos naheliegt, bei einem Gottesbild dieser Stadt an den Esmun zu denken, so mag Babelon's Beziehung des Münzbildes auf Esmun berechtigt sein. Die Stellung eines Gottes zwischen zwei Schlangen kommt selten vor. Deshalb könnte man etwa von dieser Münze aus einen Rückschluß machen für die Bedeutung der Figur zwischen zwei Schlangen auf jenen Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta. Aber auch die Münze von Berytos bietet keinen sichern Ausgangspunkt.

In der jugendlichen Gestalt auf dieser Münze glaubten wir am ehesten Esmun in der Darstellung als Dionysos erkennen zu dürfen. Auch sonst könnte man die Darstellung des Dionysos auf den Münzen der phönizischen Städte, wenn man sie nach unserm Vorschlag auf Esmun beziehen will, ansehen als ein Zeichen für jugendliche Auffassung des Esmun. Ich finde in diesen Dionysosbildern freilich nichts, was von gewohnter griechischer Darstellung abwiche. Der Gott ist bald bartlos, bald bärtig dargestellt. Dionysos wurde in der ältern griechischen Kunst, soweit ich mich habe unterrichten lassen, häufig, nach Welcker, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 616 f. sogar immer bärtig dargestellt.

Ganz abgesehen von den besprochenen Münzen ist die Auffassung des Esmun als eines jugendlichen Gottes kaum zweifelhaft. Bei Damascius stimmt mit unsern Beobachtungen überein seine Schilderung des Esmunos als eines schönen Jünglings, der von der Göttermutter Astronoe geliebt und zum Gott erhoben wird.

Zu einer weitern Beobachtung, die sich den bisher gewonnenen anschlösse, würde die Gleichsetzung Esmuns mit Dionysos, wenn sie berechtigt sein sollte, Veranlassung geben. Sie würde zeigen, was wir schon aus der Stellung Esmuns in Karthago entnommen haben, daß die Vorstellung von ihm eine allgemeinere war als die eines speziellen Heilgottes. Bei den offenbar vielfach sehr äußerlichen Gründen für die Gleichsetzung phönizischer Gottheiten mit griechischen würde die Veranlassung zu einer Identifizierung Esmuns mit Dionysos nicht allzu tief zu suchen sein. Aber auch in Phönizien konnte man in Dionysos den Repräsentanten der ausbrechenden Lebensfreude nicht verkennen. In dem Parallelismus dieser Vorstellung mit der der Wiedergewinnung des Lebens durch den heilenden Gott dürfte das Motiv zu finden sein für die Deutung ein und desselben Gottes als Dionysos und als Asklepios.[1]) Ich

1) Baethgen hat das Richtige vermutet, wenn er Beiträge, S. 44 ohne

hoffe, an anderer Stelle wahrscheinlich machen zu können, daß die Auffassung des Esmun als des Gottes des erwachenden Naturlebens die ursprüngliche und die Bedeutung als Heilgott erst daraus hervorgegangen ist. Wenigstens läßt sich die Kombination des Gottes der erwachenden Natur mit der Vorstellung eines Heilgottes auf westsemitischem Boden frühzeitig nachweisen, wenn auch nicht gerade ausdrücklich für den Esmun.[1]) Für ihn ist aus alten Zeugnissen von beiden Bedeutungen kaum etwas zu erkennen. Auch Dionysos ist ein Gott des erwachenden Lebens, der im Menschen und in der Natur neue Kräfte weckt. Daran hat man aber, wenn man in Phönizien ihm wirklich den Esmun gleichsetzte, schwerlich gedacht, sondern wahrscheinlich nur eine Über-

weitere Begründung den Esmun als „den Gott der Lebenskraft und der Heilung" bezeichnet.

1) Ganz anders denkt Pietschmann die Bedeutung des Esmun als eines Heilgottes entstanden. Er nimmt an (Gesch. d. Phöniz., S. 188), daß die ursprüngliche Bedeutung Esmuns die eines „kampfesfrohen" Gottes war, eines „Bändigers der Ungethüme", und verbindet damit (S. 174) den Gedanken, „daß die Abwehr der Krankheiten, der Seuchen und der Dürre . . . der Abwehr der Raubtiere gleiche". Allerdings galten wohl bei den semitischen Völkern überhaupt, nicht nur bei den Babyloniern, schon seit alter Zeit, wie es für spätere bei den Juden deutlich bezeugt ist, Krankheiten als durch Dämonen veranlaßt. Ihre Heilung konnte deshalb als eine Abwehr der Dämonen angesehen werden. Aber für jene Bedeutungsentwickelung müßte doch wohl angenommen werden, daß der Anfall einer Krankheit unter dem Bilde des Anfalls eines Raubtiers gedacht wurde. Dies Bild wüßte ich bei den Westsemiten nicht zu belegen. Dagegen gilt im Alten Testament und, so weit ich sehe, auch bei den Babyloniern das Kranksein als ein Verfallensein an das Totenreich, die Scheol, und die Genesung als eine Heraufführung aus der Scheol, ein Wiederbelebtwerden. Gewöhnlicher Ausdruck für „genesen" ist „am Leben bleiben". Der Gott also, der Genesung schenkt, ist gewiß gedacht worden als ein Gott, der todesüberwindende Macht besitzt. Es liegt auch von hier aus nahe, an einen Gott zu denken, der in sich selbst aus dem Tode zum Leben erstanden ist. Dazu habe ich gegen Pietschmann einzuwenden, daß uns Esmun überhaupt nicht als der „kampfesfrohe" Gott bekannt ist. Pietschmann nennt dafür jenen *Ἀσκληπιὸς Λεοντοῦχος* von Askalon (s. oben S. 474). Der Ursprung dieses Gottes ist uns gänzlich unbekannt; durch welche Kombinationen — denn darum handelt es sich jedenfalls — Asklepios zu dem Löwen gekommen ist, läßt sich einstweilen nicht bestimmen. Die Vergleichung anderer mythischer Gestalten, die einen Löwen tragen, würde uns weit weg von Esmun führen. Ich irre indessen wohl kaum mit der Annahme, daß Pietschmann für den „kampfesfrohen" Esmun auch daran gedacht hat, daß Esmunos bei Damascius als Jäger erscheint. Das hätte Esmun, wenn dieser Zug wirklich ihm zugehörte, mit dem ihm jedenfalls irgendwie verwandten Adonis gemein, und es wäre bei beiden gleichmäßig zu deuten. Im Adonismythos ist aber nicht das bedeutsam, daß der Gott als Jäger Tiere tötet, sondern daß er seinerseits auf der Jagd vom Eber getötet wird. Seine eigene Tötung, das Ersterben des Naturlebens, ist das Primäre, der Eber der Repräsentant der dies Leben schädigenden Macht. Nur um den Gott mit dem Eber in Verbindung zu bringen, scheint der Mythos ihn zum Jäger gemacht zu haben. Philo Byblius wird den Kern des Mythos ganz richtig treffen, wenn er (ed. C. Müller S. 567 fr. 2, 13) für den *Ὕψιστος* oder *Ἐλιοῦν* von Byblos, d. i. den Adonis, nur dies angibt, daß er von wilden Tieren zerrissen worden sei (*ὁ Ὕψιστος ἐν συμβολῇ θηρίων ἀφιερώθη*).

einstimmung des allgemeinen Charakters. wohl eben die der Lebensfreudigkeit, wird dabei maßgebend gewesen sein.

Ob für Esmun und die ihm verwandten Gottesgestalten der Zusammenhang mit dem erwachenden Naturleben, der neuen Vegetation, zu verstehn ist von dem Erwachen des Frühlings nach dem Winterschlaf oder von dem Erwachen nach der Sommerdürre mit der beginnenden Regenzeit, läßt sich allgemein nicht beantworten und am wenigsten speziell für Esmun. Es mag in den einzelnen Fällen bald an die eine, bald an die andere Jahreszeit zu denken sein. Wenn wir es in diesen Gottheiten mit sehr alten Vorstellungen zu tun haben sollten, so ist gewiß überhaupt ihre Bedeutung als Repräsentanten der erwachenden Vegetation nicht die anfängliche. Sie ist, wie noch mehr die Bedeutung der Astarte als der Lebensgöttin, zu allgemein, um das annehmen zu können.[1]) Die uralte Göttin Astarte wurde sicher zunächst als eine ganz bestimmte einzelne Lebensäußerung oder Lebensförderung gedacht, mag es nun eine Quelle oder der Mond oder irgendetwas anderes gewesen sein. Nicht als ob ich sagen wollte, daß aus der Beobachtung eines Naturdings der Glaube an Esmun oder Astarte entstanden wäre. Zuletzt wird die Entstehung des Gottesglaubens überall in einem innerlichen Erlebnis zu suchen sein; mit diesem Erlebnis aber ist die Beobachtung eines Gegenstandes oder Vorgangs in der Natur verknüpft worden. Da wir nicht wissen, ob Esmun überhaupt den ältesten Zeiten angehört, hat es keine Berechtigung, über eine primitive Bedeutung vor jener allgemeinen des erwachenden Naturlebens zu reflektieren.[2])

Soviel aber scheint mir schon aus dem Material, das ich an dieser Stelle gegeben habe, deutlich zu sein: Esmun ist eine Naturgottheit, die erst, nachdem eine bestimmte Stadt ihren Kult angenommen hatte, zur Schutzgottheit des Volkes wurde, wie in Karthago. Wäre Esmun von Hause aus ein nicht naturalistisch aufgefaßter Stammesgott, so bliebe seine Charakterisierung als „Sohn" unerklärlich und ebenso seine Stellung zur Astarte; unverständlich bliebe auch, wie aus dem Stammesgott ein dem Asklepios entsprechender Heilgott entstanden wäre. Auch für Astarte wird derselbe Entwickelungsgang von einer Naturgottheit zur Stammes-

1) In diesem Punkte befinde ich mich in Übereinstimmung mit Frazer's Urteil über die Vegetationsgottheiten (Golden Bough², Bd. III, S. 346): „The idea of vegetation in general is too abstract to be primitive". Die Gesamtanschauung, auf der dies Urteil bei Frazer beruht, kann ich mir nicht aneignen.

2) Aus der Bedeutung des Esmun als das erwachende Naturleben läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ersehen, daß er von Hause aus eine tellurische Bedeutung hatte, obgleich es allerdings wahrscheinlich ist. Das Naturleben könnte aber durch den Aufgang oder Wechsel eines Gestirns bestimmt gedacht sein. Sollte wirklich der Name אשמן auf die Lebenskraft verweisen (s. oben S. 465), so paßt das am besten auf die neuerstehende Vegetation und etwa speziell auf einen einzelnen Baum als grünenden oder blühenden.

gottheit anzunehmen sein. Sie ist bei den Nord- und Westsemiten überall die lebenspendende Göttin. Dafür, daß sie es wie bei den Babyloniern ebenso auch bei den Kanaanäern war, haben wir jetzt Belege aus hohem Altertum in den zu Tell Ta'annek gefundenen Bildern einer Göttin, deren weibliche Formen den Charakter der gebärenden und nährenden Mütterlichkeit deutlich zum Ausdruck bringen. Es kann ebensowenig zweifelhaft sein, daß in diesen Bildern irgendeine Form der Astarte dargestellt ist, nicht nur weil alle weiblichen Gottheiten Kanaans im Alten Testament unter diesem allgemeinen Namen zusammengefaßt werden, sondern speziell deshalb, weil eine dieser zu Tell Ta'annek gefundenen Figuren zweigehörnt ist, also dem Namen עַשְׁתָּרוֹת קַרְנַיִם entspricht (Sellin, Tell Ta'annek, Denkschriften d. Wiener Akademie philos.-histor. Kl. 1904, 4, S. 50 Fig. 52).[1]) Bei solcher Bedeutung der Astarte und des Esmun ist also nicht für alle phönizischen Götter das Verhältnis zum Stamme das primäre, sei es daß dabei an Ahnengeister sei es daß nach Analogie der Familienhäupter oder Fürsten des Stammes an Führer des Stammes — wie möglicherweise bei den als *malk* „König" bezeichneten Gottheiten — zu denken wäre. Wir haben Grund anzunehmen, daß Esmun als Gott des erstehenden Naturlebens nur eine einzelne Erscheinungsform ist einer bei den West- wie bei den Ostsemiten noch in andern Formen unter verschiedenen Gottesnamen verbreiteten Vorstellung.

Leider haben bis jetzt die Ausgrabungen im Esmun-Tempel zu Bostan-esch-schech für das Verständnis der Vorstellung von dem Gott Esmun keinerlei neues Material geliefert.

Einiges weitere läßt sich für diese Vorstellung aber doch noch entnehmen aus den Zusammenstellungen des Gottesnamens אשמן mit den Gottesnamen עשתרת und מלקרת zu komponierten Gottesnamen. Allerdings ist es zweifelhaft, inwieweit es sich dabei um eine eigentliche Erläuterung des Wesens des Esmun durch den andern Gottesnamen handelt. Das wird für אשמן-עשתרת bei dem verschiedenen Genus der Namen geradezu ausgeschlossen sein. Eher könnte es für die Zusammenstellung אשמן-מלקרת in Betracht kommen. Aber schon die bloße Zusammenfassung mit der Astarte in dem Doppelnamen Esmun-Astart muß, wenn ihr auch keine eigentlich epexegetische Bedeutung beizulegen ist, irgendwelches Licht auf die Vorstellung des Gottes Esmun werfen.

1) Das weibliche Geschlecht ist ebenfalls stark hervorgehoben in der Bronzestatuette einer gehörnten Göttin, die zu Gezer gefunden worden ist (Macalister, Palestine Exploration Fund 1903, S. 227 f.), gewiß ebenfalls eine Astarte.

## VI. Esmun-Astart.

In einer karthagischen Weihinschrift für die Gottheiten Tanit und Baal Hamman bezeichnet sich der die Weihung darbringende Abdmelkart als כהן אשמנעשתרת, als Priester der Gottheit Esmun-Astart (CIS. 245, 3 f.). Eine Zeitbestimmung der Inschrift ist nicht möglich, soweit nicht der Gebrauch altpunischer Sprache und Schriftzüge eine gewisse zeitliche Grenze setzt.

Gewiß bringt die doppelte Gottheitsbezeichnung dieser Inschrift nicht die Vorstellung eines zur Einheit einer androgynen Gottheit verschmolzenen Götterpaares zum Ausdruck (so Renan, CIS. I, 1, S. 328; Baethgen, Beiträge, S. 47 f.). Die beiden Namen können schwerlich als einander koordiniert angesehen werden: „Esmun-Astarte". Dafür wüßte ich keine Analogie im Phönizischen oder Hebräischen. Die hebräische Sprache jedenfalls kann zwei Nomina nicht anders als im Status constructus zu einer Einheit verbinden.

Die im Phönizischen mehrfach vorkommenden Doppelnamen für Gottheiten könnten etwa Nachahmungen doppelter Gottesnamen in einer andern Sprache sein, wo die Verbindung zu einem eigentlichen Kompositum zulässig war. An das Babylonische wird man kaum zu denken haben; wirkliche Doppelnamen der Götter scheinen hier nicht vorzukommen. Professor P. Jensen schreibt mir unter dem 16. Mai d. J.: „Ich glaube, mit Sicherheit sagen zu können, daß es eigentliche Doppelnamen für Gottheiten, jedenfalls aber solche, die aus einem männlichen und einem weiblichen zusammengesetzt sind, [im Babylonisch-Assyrischen] nicht gibt". In Ägypten kommen seit dem mittlern Reiche „Vermischungen" der Götter vor, die zu Doppelgestalten namentlich des Sonnengottes, wie Chnum-Re, Sobk-Re und Amon-Re, führten (Erman, Die ägyptische Religion 1905, S. 59 f.). Nach gütiger persönlicher Mitteilung von Professor Erman sind noch „andere ähnliche Kombinationen sehr häufig und besagen immer, daß die beiden Götter als ein Gott gedacht sind. Dagegen kommt es niemals vor, daß ein Gott auch den Namen einer Göttin oder eine Göttin den eines Gottes mit dem eigenen Namen verbindet." Für den Doppelnamen אשמן־עשתרת scheint sich also weder in Babylonien noch in Ägypten eine Analogie zu finden.

Eine absolut sichere Analogie der Verbindung eines männlichen und weiblichen Gottesnamens gibt es, so viel ich sehe, auch auf phönizischem Boden nur noch in der ebenfalls in Karthago vorkommenden Gottheit צדתנת (CIS. 247, 5; 248, 4; 249, 4 f.). Sie wird erwähnt in drei Weihinschriften, von denen zwei der Tanit und dem Baal Hamman gelten, während in der einen der Anfang der Weihung nicht erhalten ist. Dem Stifter wird in allen dreien die Bezeichnung als „Diener des Tempels [der Gottheit] צדתנת" beigelegt. Undeutlich ist eine nähere Bestimmung, die in den drei Inschriften unmittelbar auf צדתנת folgt: ניערת, nach

der Vermutung der Herausgeber des Corpus Inscriptionum Semiticarum „Megarensis“ von dem *Μέγαρα* genannten Stadtteil Karthagos. *Sd* ist als männlicher Gottesname bezeugt durch die Personennamen בעלצד, חנצד, יתנצד, צדיתן. Außer צדיתנת entspricht dem Doppelnamen אשמן־עשתרת anscheinend noch das wiederholt vorkommende מלך־עשתרת; ich vermute jedoch mit andern, daß es durch Abschleifung der Femininendung aus מלכת־עשתרת entstanden ist. Analog wäre aber עשתר־כנש in der Mesa-Inschrift, wenn hier ebenso עשתר im Werte von עשתרת steht. Vielleicht auch ist in dem Namen der aramäischen Göttin עתרעתה der erste Teil עתר femininisch und der zweite עתה masculinisch zu verstehn; indessen scheinen mir die Belege für den Gottesnamen עתה der Auffassung als Femininum günstiger zu sein (s. Artikel Atargatis in Herzog's Realencyklopädie[3], Bd. II, S. 172 f.).[1]) Mehrfach aber und deutlich kommen in phönizischen Inschriften Gottesbezeichnungen vor, die aus zwei männlichen Gottesnamen zusammengesetzt sind (s. unten S. 517).

Auch in Nachahmung einer fremdländischen Bezeichnungsweise müßten die Kanaanäer doch das Verhältnis der verbundenen Gottesnamen zu einander sich zurechtgelegt haben nach der Ausdrucksweise ihrer eigenen Sprache. Es lassen sich nun nicht etwa im Hebräischen vereinzelt vorkommende Zusammenstellungen wie כַּבִּיר צַדִּיק „der mächtig-gerechte“, auch nicht עֶרֶב בֹּקֶר *νυχθήμερον* (Ewald § 270 d) vergleichen. In diesen Fällen handelt es sich um eine Addierung: „mächtig und zugleich gerecht“, „Tag und Nacht zusammen“. Nach dieser Analogie würde אשמן־עשתרת nicht als eine einzige Gottheit zu verstehn sein, sondern als ein Götterpaar. Man sähe dann nicht ein, warum hier das verbindende ו fehlt, das in עֶרֶב בֹּקֶר ausgelassen ist, um die Zeitdauer zusammenfassend zum Ausdruck zu bringen. Überdies würde das Götterpaar als solches umgekehrt עשתרת אשמן genannt worden sein, da Astarte die größere der beiden Gottheiten ist.

Der eine Teil eines Doppelnamens könnte unter Umständen als Apposition zu dem andern angesehen werden. Das wird aber nicht möglich sein, wenn beide Namen wirkliche Eigennamen sind, also — auch abgesehen von dem verschiedenen Geschlecht — in

1) Möglicherweise besteht aus einem weiblichen und männlichen Gottesnamen der in karthagischen Inschriften zweimal vorkommende Doppelname einer Gottheit חטר־מסכר. Darin bezeichnet חטר vielleicht die ägyptische Göttin Hathor (Lidzbarski, Epigraphik, S. 272), und zweifellos ist מסכר ein Gottesname, wie sich aus den Personennamen גרמסכר und עבדמסכר ergibt, von denen der erste mehrmals in Karthago, der zweite in Sidon (Sid. 4, Lidzbarski a. a. O., S. 418) vorkommt. Ob aber מסכר, wie es allerdings der Form nach den Anschein hat, eine männliche Gottheit bezeichnet, ist doch noch zweifelhaft, so lange wir weiteres über diesen Gottesnamen nicht wissen.

unserm Falle. Wie אשמן ist doch auch עשתרת ein Eigenname, obgleich es beinahe in dem appellativen Sinne „die Göttin" gebraucht werden kann; aber gerade in Karthago ist עשתרת ohne weitere Hinzufügung Bezeichnung einer speziellen Göttin neben der Tanit. Ein aus dem Verhältnis der Apposition entstandener Doppelname scheint mir im Phönizischen oder Hebräischen nur in der Weise denkbar zu sein, daß der eine Teil als Epitheton des andern aufzufassen ist. Das ist nur möglich, wenn er kein eigentlicher Eigenname ist. Derartige Doppelnamen für Gottheiten kommen vielleicht im Babylonischen vor. Professor Jensen schreibt mir: „Es gibt wohl Namen wie *Ištar-nimru* d. i. ‚Ištar- (der) Panther', *Ištar niphu* d. i. ‚Ištar- (das) Aufleuchten'. Aber auch diese Namen sind einer andern Deutung fähig. Angesichts von Namen wie *Ištar-zē* d. i. ‚Ištar (Göttin) des Sturmes', *Ištar nēšē* d. i. ‚Ištar (Göttin) der Löwen', die mit den eben genannten zusammen stehn, ist es gar nicht unmöglich, daß das *u* in *nimru* und *niphu* zur Nominativendung der ganzen *nimr-* und *niph-* enthaltenden Verbindungen dient und somit diese bedeuten ‚Ištar (Göttin) der Panther' und ‚Ištar (Göttin) des Aufleuchtens'."

Da in אשמן־עשתרת der zweite Teil als femininischer Eigenname nicht Epitheton zu dem ersten masculinischen Eigennamen sein kann, wird diese Verbindung als ein Status constructus anzusehen sein: „Esmun der Astarte". Allerdings kommen im Phönizischen und Hebräischen sonst zwei Personennamen auch nicht im Status constructus verbunden vor. Man kann hebräisch nicht ausdrücken: „der Jonatan David's". Es wird also in dem aus zwei Eigennamen komponierten Gottesnamen zwischen den beiden Eigennamen das erste Glied eines Status constructus zu ergänzen sein, in unserm Fall etwa: „der Genosse, der Gemahl oder Geliebte, der Sohn". Die Ergänzung eines Zwischengliedes in der an und für sich etwa möglichen Bedeutung „der Vater" oder dergleichen ist für das bekannte Verhältnis der beiden Gottheiten ausgeschlossen. Eine allerdings nicht vollständig entsprechende Analogie einer derartigen Auslassung bildet das alttestamentliche יהוה צְבָאוֹת, wo nur als erstes Glied des Status constructus ein Eigenname steht, in dem Sinne des erläuternden יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת. Auch עַשְׁתָּרֹת קַרְנַיִם, wenn so mit dem masoretischen Texte zu lesen ist, dann jedenfalls unter Voraussetzung eines Singulars עַשְׁתָּרֶת ק', wäre einigermaßen analog, obgleich hier die appellativische Verwendung von עשתרת in Betracht kommen kann. In בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה erscheinen zwei Namen örtlicher Bedeutung im Genitivverhältnis verbunden. Deutlicher noch gehört hierher die Verbindung des Gottesnamens רשף in phönizischen Inschriften mit Ortsnamen, wie רשף מכל Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος. Danach wird Zusammenstellung im Status constructus auch für zwei Gottesnamen nicht unmöglich sein.

Als „Esmun der Astarte" kann kaum mit Auffassung des Genetivs als einer epexegetischen Bestimmung bezeichnet sein ein

Esmun, der Züge der Astarte in sich aufgenommen hätte in der Weise, daß er zugleich als männlich und weiblich zu denken wäre. Überall ist in den angeführten Fällen eines anscheinend im Status constructus stehenden Eigennamens ein Zwischenglied zu ergänzen: „Jahwe (der Herr) der Heerschaaren", „Astarte (die Besitzerin) der beiden Hörner" oder „(die Göttin) des Ortes Karnajim". „Bethlehem (die Stadt) Judas", „*Rŝp* (der Gott) des Ortes *Mkl*". Eben diese anscheinend notwendige Ergänzung eines Zwischengliedes auch in „Esmun der Astarte" schließt die Auffassung des Genetivs in epexegetischer Bedeutung aus.

Gegen eine in dem Status constructus zum Ausdruck gebrachte Verschmelzung der beiden Gottheiten scheint weiter zu sprechen, daß wir in zwei schon oben angeführten (S. 476) lateinischen Inschriften, die von karthagischen Gottheiten reden, eine Zusammenstellung des Aesculapius, d. i. des Esmun, mit der Caelestis finden, worin beide durch das dazwischen stehende „et" als eine Zweiheit charakterisiert sind. Die Caelestis steht hier an erster Stelle, erscheint also als die höhere Gottheit, wie das wahrscheinlich in dem Doppelnamen אשמן־עשתרת ebenso für die Astarte der Fall sein würde nach der Auffassung „Esmun der Astarte". Es wäre also, falls jene lateinische Auffassung korrekt und analog sein sollte, an irgendwelches Verhältnis der Unterordnung, nicht der Verschmelzung, zu denken, wie das wahrscheinlich auch in andern Fällen der Zusammenstellung eines männlichen und eines weiblichen Gottesnamens bei den Westsemiten anzunehmen sein wird. Überhaupt läßt sich die Vorstellung einer androgynen Gottheit bis jetzt für die altsemitischen Religionen nicht nachweisen (s. Ed. Meyer, ZDMG. 31, S. 730 ff. und Artikel „Phoenicia" a. a. O., K. 3751; Dillmann, Über Baal mit dem weiblichen Artikel, Monatsber. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1881, S. 603 ff.; vgl. Artikel Astarte in Herzog's Realencyclopädie[3], Bd. II, S. 156 f.). Wir werden die Verbindung Esmun-Astart, obgleich sie nicht altbezeugt ist, aus altkanaanäischen Vorstellungen erklären müssen, weil schon in der Mesa-Inschrift die gewiß analoge Verbindung עשתר־כנש vorkommt. Sie wird am einfachsten nach Halévy's Vorschlag verstanden als eine abgeschliffene Form statt עשתרת־כנש mit Abstoßung des ת der Femininendung oder auch als femininische Verwertung der Form עשתר nach Analogie des babylonischen *Ištar* und des aramäischen עתר in עתרעתה. Für die alte Zeit der Mesa-Inschrift aber haben wir jedenfalls keinerlei Veranlassung, an die Vorstellung einer androgynen Gottheit zu denken.

Repräsentiert אשמן-עשתרת einen Status constructus, so läßt sich das Genetivverhältnis als Bezeichnung der Zusammengehörigkeit in verschiedener Weise erklären. Am einfachsten denkt man zunächst hier und auch in den andern analogen Fällen an die Verehrung der einen Gottheit in einem Tempel oder an einer Kultusstätte der andern als Genosse dieser andern Gottheit, in unserm

Fall an die Verehrung des Esmun im Tempel der Astarte. Nicht etwa umgekehrt an die Verehrung der Astarte im Tempel des Esmun, wie A. Barton (West Semitic deities with compound names, Journ. of Bibl. Literature XX, 1901, S. 22 ff.) nach Analogie seiner Erklärung von „Melek-Aštart" anzunehmen scheint. „Esmun der Astarte" wäre danach zu verstehn in dem Sinne: derjenige Esmun, welcher sich von andern Göttern dieses Namens dadurch unterscheidet, daß er ein Genosse der ihm in seinem Tempel beigesellten Astarte ist. Natürlich kann das zweite Glied eines Status constructus als das bestimmende ebensogut den untergeordneten Teil bezeichnen (wie in יהוה צְבָאוֹת) als den übergeordneten (wie in מַלְאַךְ יהוה). Auch bei Personennamen, die im Genetiv verbunden erscheinen, ist das der Fall. Wir können reden vom Endymion Luna's und von der Luna Endymion's. Aber „Esmun der Astarte" wäre doch, wenn es sich um die gemeinsame Verehrung in demselben Tempel handelt, ein gezwungener Ausdruck für den Sinn: Esmun, der Tempelgenosse der Astarte, die in seinem Tempel mitverehrt wird. Die umgekehrte Auffassung erscheint als die natürlichere: Esmun, der Tempelgenosse der Astarte in ihrem Tempel. Übrigens ist die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten für die Auffassung des Esmun und seines Verhältnisses zur Astarte irrelevant.

In der Zusammenstellung אשמן־עשתרת ist nämlich zweifellos, wie man auch das Genetivverhältnis bestimmen möge, Astarte als die höhere Gottheit gedacht. In Sidon jedenfalls nahm sie offenbar dem Esmun gegenüber die erste Stelle ein. Kultus des Esmun und Kultus der Astarte fanden wir zur Zeit der Aschmunazardynastie in Sidon nebeneinander bestehend und beide von der Dynastie begünstigt. In den königlichen Namen der Aschmunazar-Inschrift sind beide Gottheiten vertreten; aber Astarte schien uns in eben dieser Inschrift die höhere Stellung einzunehmen und auch nach der Tabnit-Inschrift die Schutzgottheit des sidonischen Staates zu sein (s. oben S. 497). Im Alten Testament gilt Astarte als „die Gottheit der Sidonier" schlechthin (1 Kön. 11, 5. 33; 2 Kön. 23, 13). Auch nach Lucian's De Syria dea (ed. Dindorf § 4) stand zu Sidon ein großer Tempel der Astarte. Es wird also wohl auf richtige Anschauung zurückgehn, daß bei Damascius Esmunos der „Göttermutter" Astronoe, d. i. der Astarte, sehr bestimmt untergeordnet ist, indem er erscheint als ein durch ihre Liebe wiederbelebter und zum Gott erhobener Jüngling.

Kombination des Astarte- und Esmundienstes geht auch aus den Inschriften jenes Bodaschtart von Sidon hervor, der, nach der Astarte benannt, einen Tempel für Esmun erbaut. Die schon erwähnte (S. 473 f.) Münze von Sidon mit dem Asklepiosbild zeigt darüber eine Darstellung, in der man doch wohl mit Recht den Wagen der Astarte erkennt. Eben diese Darstellung findet sich auf einer der sidonischen Münzen mit dem Dionysos (s. oben S. 484), den wir glaubten als Esmun deuten zu dürfen. Auch in Karthago

kommt, abgesehen von dem Doppelnamen, der Kultus beider Gottheiten in naher Verbindung vor. In einer Grabinschrift für eine Priesterin führt diese den Namen אמיעשתרת und wird bezeichnet als Tochter des אשמיעמס (Comptes rend. de l'Acad. 1903, S. 197 f.).

Als die höhere Gottheit konnte Astarte ebensogut in einem Tempel des Esmun mitverehrt werden wie Eigentümerin eines Tempels sein, an dem Esmun seinerseits partizipierte. Nicht die verschiedene Würdestellung der beiden Gottheiten sondern nur die gebotene Auffassung des Genetivverhältnisses „Esmun der Astarte" entscheidet für die Erklärung des Doppelnamens von gemeinsamer Verehrung beider Gottheiten in einem Tempel der Astarte und nicht des Esmun.

Aus häufiger Verbindung des Kultus beider Gottheiten ist die komponierte Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת hervorgegangen. Wenn wir sie glaubten verstehn zu sollen von der Verehrung des Esmun im Tempel der Astarte, so ist damit die Veranlassung der Zusammenstellung noch nicht erklärt. Die gemeinsame Verehrung in einem Tempel mußte begründet sein durch irgendwelchen Zusammenhang der beiden Gottesvorstellungen. Er läßt sich in verschiedener Weise denken. Wahrscheinlich wurde Esmun, der in der sidonischen Auffassung als der Astarte untergeordnet erscheint, entweder angesehen als ihr Sohn oder als der von ihr geliebte. Nach Damascius wäre an das letztere Verhältnis zu denken. Es konnte aber bald das eine, bald das andere angenommen werden. Daß bei Philo Byblius und Damascius Esmun Sohn des Sydek oder Sadykos heißt, steht der Möglichkeit nicht im Wege, daß er zugleich oder auch anderswo als Sohn der Astarte bezeichnet wurde. Wir werden weiterhin in indirektem Zeugnis der Vorstellung der Astarte als einer mütterlichen Gottheit begegnen, und nach Eudoxus bei Athenäus (IX, 47 p. 392) war Herakles, und zwar der in Libyen wandernde Herakles, worin vielleicht der karthagische Melkart zu erkennen ist, ein Sohn des Zeus und der Ἀστερία, d. i. der Astarte.

Der Astarte auf Grund der sidonischen Vorstellung den Vorrang zuzuweisen vor ihrem männlichen Syzygos, ist auch auf karthagischem Boden sehr wohl zulässig. Der Vorrang der weiblichen Gottheit vor der ihr beigesellten männlichen ist in einem andern Fall in Karthago zweifellos. In den zahlreichen karthagischen Weihinschriften für die Tanit und den Baal Hamman wird überall die Göttin vor dem Gott genannt, während in Weihinschriften aus Constantine „Baal Hamman" vor „Tanit" steht (s. Lidzbarski, Ephem. I, S. 39 ff.).

Wenn die Vorstellung der mit dem Doppelnamen Esmun-Astart bezeichneten Gottheit entstanden zu denken ist aus gemeinsamer Verehrung in demselben Tempel, so ist doch nicht notwendig anzunehmen, daß die gemeinsame Verehrung speziell für den Tempel bestand, an welchem Abdmelkart, der Priester der Gottheit Esmun-

Astart amtierte. Es wäre unter dieser Voraussetzung auffallend, daß er sich nicht als Priester der Astarte und des Esmun bezeichnet. So mag anzunehmen sein, daß infolge der gemeinsamen Verehrung die Bezeichnung des Gottes Esmun als „Esmun der Astarte" auch da angewandt wurde, wo dieser zu der Astarte in Beziehung stehende Esmun einen besondern Tempel für sich allein besaß.

Die Weihung des Abdmelkart, des Priesters der Gottheit Esmun-Astart, gilt der Tanit (תנת) und dem Baal Hamman. Daraus ergeben sich nicht mit Bestimmtheit spezielle Beziehungen zwischen beiden Götterpaaren, am wenigsten ihre Identität. Der Priester einer Gottheit kann in besondern Fällen auch andern Gottheiten eine Weihung darbringen. Ebenso wird eine andere, schon oben erwähnte, Weihinschrift aus Karthago (CIS. 252) zu beurteilen sein, wenn ihre vorgeschlagene Ergänzung richtig ist, wonach der Weihende bezeichnet wäre als „Diener des Tempels des Esmun"; er bringt seine Weihung nach zweifelloser Ergänzung des Anfangs der Inschrift der Tanit und dem Baal Hamman dar. Die Inschrift des Priesters Abdmelkart ist aufgefunden worden an derselben Stelle zwischen dem Hügel von St. Louis und dem Meere, wo zahlreiche andere Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman gefunden worden sind. Vielleicht stand an dieser Stelle der Tempel dieser beiden Gottheiten.

Astarte und Tanit werden in einer 1898 von Delattre gefundenen und bekannt gemachten Weihinschrift (s. darüber Lidzbarski, Ephem. I, S. 18 ff.) bestimmt unterschieden. Die Inschrift, die in der Nähe des Forts Burǧ Ǧedīd, in beträchtlicher Entfernung sowohl von dem Hügel von St. Louis als von der Hauptfundstätte der Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman ausgegraben worden ist, beginnt: לרבת לעשתרת ולתנת בלבנן „der Herrin (oder nach Lidzbarski pluralisch לְרַבַּת „den Herrinnen") Astarte und Tanit . . .". Die nähere Bestimmung der Tanit oder auch beider Göttinnen mit בלבנן ist dunkel. Deutlich ist im folgenden von נקדשם חדשם „neuen Heiligtümern" für die Göttinnen die Rede. In zwei an derselben Lokalität gefundenen Gruppenbildern wird eine Göttin von einer andern in den Armen gehalten (Delattre, Compt. rend. de l'Acad. 1903, S. 433 f. mit Abbildung der einen Gruppe). Die in den Armen haltende scheint in mütterlichem Verhältnis zu der andern gedacht zu sein. Da in jener Inschrift Astarte voransteht, wird sie die Mutter und Tanit die Tochter sein. Die in den Armen gehaltene Göttin ist mit der Turmkrone dargestellt; die Tochter, Tanit, ist also die Stadtgöttin.

Die karthagische Astarte, der der Gott Esmun beigesellt ist, ist demnach, sofern wir diese Angaben kombinieren dürfen, nicht identisch mit Tanit und ist nicht die Stadtgöttin. Diese Beobachtung scheint geeignet, Licht zu werfen auf die große karthagische Göttin, die von den Römern als Caelestis bezeichnet wird. Ziemlich all-

gemein wird die Anschauung vertreten, daß unter der Caelestis die Tanit zu verstehn sei (so z. B. von Cumont, Artikel „Caelestis" in d. Real-Encykl. von Pauly-Wissowa, Hlbbd. V, 1897. K. 1247 ff.). Das ist kaum ganz richtig und beruht zumeist (so bei Cumont) auf der Annahme, daß die karthagische Tanit und Astarte identisch gewesen seien. Wir wissen jetzt aus jener Inschrift, daß sie unterschieden wurden.

Ebenso wie in der Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת Esmun und Astarte verbunden erscheinen, werden in den beiden schon wiederholt erwähnten lateinischen Inschriften Caelestis und Aesculapius nebeneinander genannt. In der Inschrift aus Africa Proconsularis erscheint der Weihende als „sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi"; der Kultus dieser beiden Gottheiten wurde also offenbar in einem einzigen Tempel gepflegt, gerade so wie wir es für den Kultus der Astarte und des Esmun zu Karthago vermutet haben auf Grund der Verbindungsform אשמן־עשתרת. Auch bei Tertullian fanden wir (S. 476) die Virgo Coelestis und Aesculapius nebeneinander gestellt. Für die Ständigkeit dieser Verbindung der Caelestis mit Aesculap-Esmun spricht der Umstand, daß die karthagische Caelestis-Urania selbst als Heilgottheit verehrt worden ist. Auf einer Platte des Vaticanischen Museums weiht ein T. Annius Hedyppus der „Domina Caelestis" die eingeritzte Zeichnung seiner Ohren „iussu a numinae (sic) eius", also infolge eines empfangenen Orakels (Amelung, Die Sculpturen des Vaticanischen Museums, Bd. I, S. 305). Ein Votivstein des Museum Kircherianum, der „Invicite (sic) Celesti Uranie (sic)" dargebracht, zeigt die Darstellung von zwei Fußsohlen in entgegengesetzter Richtung, das Symbol des erfolgreichen Besuchs einer Heilstätte ([Lupi.] Epitaphium Severae martyris illustratum, Panormi 1734, S. 68; über die Fußsohlen s. oben S. 487 Anmkg. 2). Der Charakter des Syzygos ist hier auf die Göttin übertragen worden. Außer mit Aesculap wird Caelestis, soviel ich sehe, nur noch mit „Iuppiter-Hammon" zu einem Paare verbunden. In diesem Fall ist aber für die Caelestis kaum an die Astarte zu denken (s. unten S. 516).[1]) Es scheint sich in der Zusammenstellung „Caelestis et Aesculapius" um ein einzigartiges Verhältnis der Verbindung der karthagischen Astarte mit einem andern Gott zu handeln. Ebenso wissen wir überall nur von der Zusammenstellung des Esmun mit einer einzigen Göttin, der Astarte. Aus dem Doppelnamen Esmun-Astart an und für sich wäre die Einzigartigkeit dieser Verbindung noch nicht zu folgern; denn in dem Doppelnamen צדתנת wird der Gott *Sd* mit der Tanit eng verbunden, obgleich diese sonst mit dem Baal Hamman ein Paar bildet. Aller Wahrscheinlichkeit nach beruht der Doppel-

1) Etwas anderes als die Verbindung mit Aesculapius durch ein „et" ist es, daß Caelestis an der Spitze einer Reihe von Gottheiten genannt wird CIL. VIII, 2226 aus Provincia Numidia: „Celes(ti) Sa(turno) Mercurio Fortunae diis iuvantibus".

name צדתנת darauf, daß vereinzelt in irgendeinem Tempel der Tanit neben ihr der Gott *Ṣd* verehrt und danach als der ihrige „*Ṣd* der Tanit" benannt wurde.

Aus der Zusammenstellung der Caelestis mit Aesculap muß doch wohl gefolgert werden, daß Caelestis wenigstens in der Regel (wir werden einer Ausnahme begegnen, s. unten S. 516) als mit der Astarte, der Syzygos des Esmun, identisch gedacht wurde. Nicht, wie man gewöhnlich annimmt, Caelestis sondern nach dem oben ausgeführten die von ihr zu unterscheidende Tanit wäre also die Stadtgottheit Karthagos, wohl aber Astarte-Caelestis als die Mutter der Stadtgöttin die höchste in Karthago verehrte Göttin. Damit stimmt sehr wohl die lateinische Inschrift aus Dacien, die nach Caelestis und Aesculapius noch den „genius Carthaginis" nennt, worunter man etwa die Tanit verstehn darf. Ph. Berger (La Trinité Carthaginoise, Gazette archéol. 1879, S. 133 ff., dazu Taf. 21) hat schon vor langer Zeit auf einem von ihm ausführlich besprochenen Silberband, das in Algerien gefunden worden ist, wahrscheinlich ein priesterliches Diadem, doch wohl mit Recht in den beiden Götterbüsten, einer männlichen und einer weiblichen, die den Mittelpunkt der figürlichen Darstellungen bilden, Tanit und Baal Hamman erkannt. Der Kopf der männlichen Gottheit hat Widderhörner, ist also der mit dieser Beigabe im römischen Afrika häufig vorkommende Jupiter Ammon. Da aber die Bilder des Silberbandes durchaus nicht ägyptischen Charakter haben, auch die Göttin wegen der Stadtkrone, die sie trägt, eine punische Gottheit sein wird, so muß man annehmen, daß in dem männlichen Gott der Jupiter Ammon mit einem punischen Gott verschmolzen ist. Der Name Baal Hamman hat allerdings mit Ammon nichts zu tun, wie Nöldeke (bei v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschr. XIV, 1895, S. 74 ff.) mit Recht betont; aber wegen der Ähnlichkeit der Namen werden beide identifiziert worden sein. Die auf dem Silberband dem Gott beigesellte Göttin mit der Stadtkrone muß dann die ständig mit dem Baal Hamman verbundene Tanit sein.

Wahrscheinlich sind Astarte und Tanit zu erkennen, die eine in der „Iuno Caelestis", die andere in der „Iuno Regina", die im römischen Afrika nebeneinander vorkommen. Juno Regina ist, wie es nach den Untersuchungen von R. Cagnat (Le capitole et le temple de Junon Céleste à Carthage, Revue archéol., Série III, Bd. XXIV, 1894, S. 193) scheint, immer die Göttin des Kapitols der afrikanischen Städte, scheint also der Tanit als der Stadtgöttin von Karthago zu entsprechen. Auch diese Unterscheidung der Juno Caelestis und Juno Regina macht es wahrscheinlich, daß „Iuno Caelestis" oder schlechthin „Caelestis" der Astarte entspricht (und nicht, wie Cagnat S. 189 voraussetzt, der Tanit).[1])

1) Vgl. die parallele Beobachtung über eine „Ops Regina" in der Nähe von Lambaesis bei Ed. Meyer, ZDMG. 31, S. 720 f.

Die Astarte-Caelestis und die Tanit von Karthago scheinen ebenso zu entsprechen der doppelten Astarte in der Aschmunazar-Inschrift, von denen die eine bezeichnet wird als עשתרת שם בעל Z. 18, während dem Namen der andern vielleicht als nähere Bestimmung hinzugefügt werden die Worte שמם אדרם Z. 16. Die Benennung עשתרת שם בעל bedeutet doch wohl „Himmelsastarte des Baal", wäre also die Grundlage für die Benennung „Caelestis". Dagegen lassen sich die Worte שמם אדרם, die Z. 17 in einer Aussage über Esmun wiederholt werden, schwerlich, wenigstens nicht direkt, in dem Sinne „herrliche Himmel" (also „Astarte der herrlichen Himmel") verstehn. Jedenfalls haben wir hier einmal die Astarte in einer Verbindung mit dem Baal, das andere Mal ohne diese Verbindung und zwar mit Erwähnung des Tempels dieser zweiten Astarte unmittelbar vor der des Esmuntempels. Jene mit dem Baal irgendwie verbundene Astarte wird der in Karthago mit dem Baal Hamman verbundenen Tanit entsprechen und wie diese als die Stadtgöttin anzusehen sein, denn unmittelbar vor ihrem Tempel ist des Tempels des „Baals von Sidon" Z. 18 gedacht. In Sidon hätte dann allerdings, anders als nach der von uns als die gewöhnliche angesehenen Anwendung von „Caelestis" für Karthago, die Benennung „Himmelsastarte" speziell der Stadtgöttin, der Genossin des Baal von Sidon, nicht der mit Esmun verbundenen Astarte, angehört. Es würde dies etwa so zu erklären sein, daß in Karthago Esmun durch seine hohe Verehrung an die Stelle des „Baal" der Stadt trat und daß die Himmelsastarte ihre Bedeutung als Stadtgöttin an die andere Astarte, die in Karthago Tanit genannt worden wäre, abgab. Gleichgeblieben aber ist die untergeordnete Stellung des Esmun der Astarte gegenüber.

Die hohe Stellung, die im römischen Karthago Aesculap, d. i. Esmun, wie wir gesehen haben (S. 476 ff.), einnahm, verdankt er seiner Verbindung mit der höchsten Göttin des karthagischen Staates, mit Astarte, in deren Tempel er, mit ihr vereinigt, verehrt worden zu sein scheint. Wenn die griechischen und lateinischen Autoren den Tempel des Asklepios oder Aesculapius als einen der ersten oder geradezu wie den vornehmsten auf der Akropolis von Karthago nennen, so könnten sie möglicherweise einen Tempel meinen, der eigentlich ein Heiligtum der Astarte war; die Griechen und Römer hätten irrtümlich den darin mit der Göttin verehrten Gott als den Herrn des Tempels angesehen. Dies ist aber immerhin nicht wahrscheinlich bei der Einstimmigkeit, mit der die griechischen und lateinischen Autoren den bestimmten Tempel der „Byrsa" als einen Asklepiostempel bezeichen. Deshalb ist gewiß eher anzunehmen, daß ein spezieller Tempel des Esmun-Aesculapius an hervorragender Stelle der Byrsa stand, der diesen Platz einnahm, weil Esmun durch seine Verbindung mit der höchsten Göttin Astarte den Rang eines sehr hohen Gottes erlangt hatte. Der Gott dieses Tempels kann nach einem andern Esmun, dessen Bild im Astartetempel gestanden haben

wird, auch seinerseits als „Esmun der Astarte“ bezeichnet worden sein. Die oben (S. 499 f.) besprochenen Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta würden, wenn sie sich wirklich auf Afrika beziehen, einen besondern Tempel des Esmun-Aesculapius für Karthago wahrscheinlich machen, da der auf ihnen dargestellte Gott für sich allein in einem Tempel steht. Es ist allerdings auch unter Voraussetzung der Beziehung der Münzen auf Afrika nicht bestimmt zu ersehen, daß dieser Tempel der von Karthago und nicht der einer andern afrikanischen Stadt sein soll; jenes wäre aber doch das wahrscheinlichere. Jedenfalls scheint der Tempel des Münzbildes mit seinem auf Säulen ruhenden Giebel ein selbständiger Tempel zu sein, nicht etwa nur die Cella eines Tempels, der noch eine andere Cella für eine andere Gottheit gehabt hätte.

Daß in der Nähe des Aesculaptempels im römischen Karthago ein Tempel der „Iuno Caelestis“ stand, also wohl der Astarte, hat man entnehmen wollen aus der Beschreibung des Tempels der „Iuno Caelestis“ für das Jahr 399 n. Chr. bei dem Anonymus, dessen Schriften denen des Prosper Aquitanus beigefügt sind. Mit irgendwelcher Sicherheit geht aber nach der überzeugenden Darstellung von R. Cagnat (Revue archéolog., Série III, Bd. XXIV, S. 188 ff.) aus den Angaben des Anonymus jene Lage des Tempels der Juno Caelestis keineswegs hervor. Wo der Tempel der Caelestis stand, läßt sich bis jetzt, so viel ich sehe, nicht erkennen (vgl. Meltzer, Gesch. der Karthager, Bd. II, 1896, S. 192 ff. 537). Ebensowenig ist bis dahin die Lage des Astartetempels ermittelt. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Tempel der Astarte und der Tanit an der Stelle bei dem Fort Burǧ Ǧedīd lagen, wo die Weihinschrift für die beiden Göttinnen und die Abbildungen beider gefunden worden sind (s. oben S. 510). Mit Sicherheit läßt sich diese Annahme freilich nicht vertreten. Wohl aber ist mit einiger Wahrscheinlichkeit nach dem Hauptfundort der Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman ein Tempel dieser beiden Gottheiten in dem Vorland vor dem Hügel von St. Louis zu suchen. Keine dieser Spuren führt auf ein in der unmittelbaren Nähe des Aesculaptempels gelegenes Heiligtum, welches als das der mit Aesculapius verbundenen Caelestis gelten könnte. Wir können also nicht bestimmen, durch welche Gemeinsamkeit eines Tempels oder durch welche Nachbarschaft der beiderseitigen Tempel die Kombinationen „Caelestis et Aesculapius“ und Esmun-Astarte entstanden sind. Wenn wir erwägen, daß die Akropolis mit dem Esmuntempel schwerlich zu dem ältesten Karthago gehört hat (s. oben S. 479), so ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß hier der Tempel oder doch der älteste Tempel der Astarte, der höchsten Göttin Karthagos, zu suchen ist. Die Verbindung des Esmun mit ihr rührt also wohl her aus einem Tempel an anderer Stelle, wo beide schon in alter Zeit gemeinsam verehrt worden waren. Vielleicht lag der Esmuntempel des Hügels von St. Louis ursprünglich außerhalb der Stadt, wie auch der

Tempel des Esmun zu Sidon vor der Stadt gelegen zu haben scheint. Wenn der karthagische Esmuntempel erst später in den Bereich der Befestigungswerke hineingezogen und durch seine Lage zu einem wichtigen Punkte der Festung gemacht worden ist, so läßt sich denken, daß erst dadurch Esmun die ihm vielleicht ursprünglich fremde Bedeutung eines Schutzgottes der Stadt erhielt.

Man wird aber kaum ausnahmslos nach der von uns versuchten Bestimmung der karthagischen Gottheiten für die von den Römern als Caelestis bezeichnete Göttin an die Astarte zu denken haben. Der Name Caelestis entspricht allerdings, auch abgesehen von der schon erwähnten Bezeichnung עשתרת שם בעל, sehr gut andern Benennungen auf anderweitigem phönizischem und palästinischem Boden, die sich auf die Astarte beziehen oder doch beziehen können (s. Artikel Astarte a. a. O., S. 155 f.), und wird wohl zunächst ihr gegolten haben. Auch was von der Vorstellung der Caelestis berichtet wird, paßt auf die Astarte. Bei Tertullian fanden wir die Virgo Coelestis non Karthago als „pluviarum sollicitatrix" bezeichnet (s. oben S. 476), wie die Aphrodite des Eryx, d. i. Astarte, die Spenderin des Taues ist (Artikel Astarte, S. 155). Wohl aber ist wahrscheinlich, daß die Lateiner zwischen den beiden großen Göttinnen von Karthago nicht immer unterschieden und den Namen Caelestis auch auf Tanit angewandt haben. Jedenfalls wird die Caelestis von den Lateinern mit sehr verschiedenen griechisch-römischen Göttinnen identifiziert. Das läßt sich aus der umfassenden Bedeutung der Astarte erklären, aber auch und vielleicht zugleich daraus, daß mit „Caelestis" bald die eine, bald die andere karthagische Göttin gemeint ist. Tanit, תנת, von der wir nichts wissen, nicht einmal die Aussprache und Herkunft ihres Namens, ist eine nicht ausschließlich aber vorwiegend karthagische Göttin. Sie war der Vorstellung nach gewiß nur eine Besonderung der uralten semitischen Göttin Astarte. Deshalb erschien diese als die Mutter, und eben deshalb mögen die Vorstellungen von beiden Göttinnen vielfach in einander übergeflossen sein.[1]) In jener Inschrift des Olus Terentius Pudens Uttedianus (s. oben S. 476) steht Caelestis, d. i. Astarte, an erster Stelle und erst an dritter der „genius Carthaginis" (der *δαίμων Καρχηδονίων* in dem Vertrag zwischen Hannibal und Philipp bei Polybius VII, 9, 2 f.), das wäre hier etwa Tanit als die spezielle Stadtgöttin.[2]) Hier scheinen also beide Göttinnen unterschieden

1) Zu dem Ineinanderüberfließen der beiden Göttinnen mag es gehören, daß Tanit inschriftlich das Epitheton אם „Mutter" erhält (CIS. 195, 2; 380, 4), das man für Astarte erwarten sollte.

2) Vielleicht entspricht bei Polybius die Hera in der ersten Triade der Caelestis der Inschrift. Die „Hera" ist bei Polybius unterschieden von dem *δαίμων Καρχηδονίων*, der an der Spitze der zweiten Triade steht, sodaß wir auch hier Astarte (Hera) und Tanit (*δαίμων*) nebeneinander hätten. Es ist aber in der Aufzählung der Gottheiten bei Polybius zweifelhaft, inwieweit sie als punische oder als „macedonische" Gottheiten anzusehen sind.

zu sein. Aber wenigstens an einer mir bekannten andern Stelle ist unter der Caelestis die Tanit und nicht die Astarte zu verstehn. Caelestis erscheint wie mit Aesculap so auch einmal mit „Iuppiter Hammon“ verbunden (s. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 314). In einem inschriftlichen Gedicht aus Mauretania Caesariensis (CIL. VIII, 9018) wird sie angeredet als „cornigeri sacris adiuncta Tonantis“ und dieser „corniger Tonans“ dann als „Iuppiter Hammon“ bezeichnet. Das ist in dieser Verbindung zweifellos Baal Hamman. Er aber erscheint in den punischen Inschriften überall als Begleiter der Tanit und nicht der Astarte: deshalb ist wohl eher anzunehmen, daß mit „Caelestis“ hier ausnahmsweise die Tanit gemeint ist, als daß ausnahmsweise Astarte einmal mit Baal Hamman zusammengestellt wurde.

Daß die Caelestis bei den Lateinern wiederholt das Prädikat „virgo“ führt, spricht nicht gegen die Identifizierung mit der Astarte, welcher Esmun beigesellt ist und Tanit als Tochter anzugehören scheint. Astarte kann als „virgo“ aufgefaßt sein, weil sie nicht einem männlichen Gott untergeordnet gedacht wurde. Mit der Bezeichnung als „virgo“ würde es sich bei der Beziehung auf die Tanit nicht anders verhalten; denn auch sie wird mit einem männlichen Gott, dem Baal Hamman, zu einem Paare verbunden und als אם „Mutter“ bezeichnet.

Nach allem ist, wie mir scheint, nicht daran zu zweifeln, daß die komponierte Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת dem Götterpaar „Caelestis et Aesculapius“ entspricht. In der lateinischen Bezeichnung ist das Paar als solches genannt, in der punischen die eine Gottheit nach ihrer Verbindung mit der andern. Die Zusammengehörigkeit ist in beiden Bezeichnungen die gleiche. In der lateinischen nimmt die weibliche Gottheit die erste Stelle ein; in der punischen kann sie, im zweiten Glied eines Status constructus genannt, als die höhere Gottheit gedacht sein und ist es zweifellos nach dem, was wir sonst über das Verhältnis zwischen Astarte und Esmun wissen. Wir haben es in der lateinischen und der punischen Benennung eines Götterpaares nicht nur, wovon wir als einer Möglichkeit ausgingen, mit einer Analogie sondern mit einer identischen Vorstellung zu tun. Damit scheint die Auffassung der Gottheit אשמן־עשתרת als einer androgynen widerlegt zu sein; denn Caelestis und Aesculapius sind durch das verbindende „et“ als verschiedene Gottheiten charakterisiert. In der Bezeichnung אשמן־עשתרת ist aber nicht etwa ein verbindendes ו als durch ein Versehen des Steinmetzen ausgefallen zu denken; denn bei Trennung beider Gottesnamen würde die Astarte voranstehn, ebenso wie die Caelestis. Man könnte freilich in der lateinischen Verbindung durch „et“ eine nur ungefähr und ungenau entsprechende Wiedergabe der punischen Zusammenstellung vermuten, eben nur den Ausdruck der Zusammengehörigkeit. Aber da die eine lateinische Inschrift von einem „sacerdos“ beider Gottheiten herrührt, die andere allem Anschein

nach von einem geborenen Karthager, so ist doch anzunehmen, daß die durch das „et“ ausgedrückte Unterscheidung beider Gottheiten sich mit der punischen Anschauungsweise wirklich deckt.

Die enge Verbindung der Astarte mit Esmun ist kaum anders zu verstehn als dahin, daß sich in Esmun die von der Astarte ausgehende Lebenskraft zur Geltung bringt. Das Genetivverhältnis „Esmun der Astarte“ bezeichnet ihn als Genossen der Astarte und damit irgendwie an ihren Eigenschaften partizipierend, ohne daß doch die eine Gottheit in der andern aufginge. Diese Stellung zur Astarte würde Esmun schwerlich erlangt haben, wenn er nicht von Hause aus in irgendwelchem Sinne Repräsentant des in der Natur oder im Menschen erwachenden Lebens war. So scheint mir allerdings der Doppelname Esmun-Astart geeignet, die Vermutung von der Bedeutung des Esmun, die wir aus anderweitigen Beobachtungen gewonnen haben, zu bestätigen.

## VII. Esmun-Melkart.

In dem komponierten Gottesnamen אשמן־מלקרת, den wir in cyprischen Votivinschriften fanden (s. oben S. 468 f.), ließe sich etwa מלקרת als ein Epitheton verstehn, was es ursprünglich ist: „Stadtkönig“, also: „Esmun, der Stadtkönig“. Analog ist der in Karthago vorkommende Gottesname צדמלקרת (CIS. 256, 3 f.). Er entspricht, da צד in Personennamen für sich allein als männlicher Gottesname vorkommt (s. oben S. 505), vollständig der andern Komposition. Ist in diesen beiden Doppelnamen מלקרת Epitheton, so würde es wohl ebenso aufzufassen sein in einem dritten Doppelnamen, der auf einem vielbesprochenen Siegelstein aus Tyrus vorkommt, מלקרת־רצף (s. M. A. Levy, Siegel u. Gemmen, S. 31), also: „der Stadtkönig Rezeph“. Dabei wäre aber auffallend, daß מלקרת dort voran- und hier nachsteht. Inschriftlich und auf Münzen wird der Titel מלך dem Namen des menschlichen Königs immer vorangestellt, wenn nicht der Stadtname dabei steht (s. de Vogüé, Mélanges d'archéol. orientale, Appendice S. 8). Deshalb ist in אשמן־מלקרת der zweite Name schwerlich als Epitheton aufzufassen. Dazu kommt für alle drei Doppelnamen, daß מלקרת anscheinend schon frühzeitig ganz wie ein Eigenname behandelt worden ist, sodaß seine appellativische Verwendung in den komponierten Gottesnamen auffallend wäre.[1])

Auch für diese Doppelnamen wird vielmehr wie für אשמן־עשתרת an ein Genetivverhältnis zu denken sein. Es liegt dann auch hier am nächsten, die Doppelbezeichnung zurückzuführen auf die Verehrung des einen Gottes im Tempel oder an der Kultusstätte des andern (vgl. Pietschmann, Geschichte der Phönizier, S. 185 f.). Allerdings weiß ich auf phönizischem Boden die Verehrung zweier männ-

1) Hiermit berichtige ich eine Konfusion in dem Artikel „Moloch“ a. a. O., S. 291, 35 ff.

licher Gottheiten in einem gemeinsamen Tempel nicht nachzuweisen. Auch bei den abgöttischen Israeliten, die Jahwedienst und fremdländischen Kult kombinierten, läßt sich die gemeinsame Verehrung Jahwe's und eines andern Gottes am selben Kultusort kaum erkennen, sondern Jahwedienst scheint mit dem Dienst eines fremdländischen Gottes in der Weise verbunden gewesen zu sein, daß Jahwe mit diesem verschmolzen wurde, sodaß sein Wesen in dem des Baal oder Malk oder anderer Gottesformen mehr oder weniger aufging. Ebensowenig wie der kombinierte Kultus zweier männlicher Gottheiten lassen sich aus zwei männlichen Namen bestehende Doppelnamen einer Gottheit bei den Westsemiten in höherm Altertum nachweisen. Der Gottesname Astar-Kemosch der Mesa-Inschrift repräsentiert schwerlich zwei männliche Gottheiten; Astar ist hier gewiß als Femininum zu verstehn (s. oben S. 507). Am wenigsten gehört die alttestamentliche Gottesbezeichnung Jahwe Elohim hierher; denn darin ist אֱלֹהִים nicht Eigenname. Es steht aber an und für sich der Annahme einer gemeinsamen Verehrung auch zweier männlicher Gottheiten in einem einzigen Tempel durchaus nichts im Wege, am wenigsten für späte Zeiten, denen die Gottesnamen Esmun-Melkart u. s. w. vermutlich angehören.

Man wende nicht gegen die Auffassung des einen mit מלקרת zusammengesetzten Doppelnamens, מלקרת־רצף, als Genetivverhältnis „Melkart des Rezeph“ in dem Sinne: „der im Tempel des Rezeph verehrte Melkart“ ein, es sei nicht anzunehmen, daß in Tyrus, auf dessen Kultus der Name doch wohl verweist, der eigentliche Stadtgott Melkart im Tempel eines andern Gottes verehrt worden sei. Der Stadtgott konnte an dem Tempel eines andern minder verehrten Gottes partizipieren, weil er zu diesem in irgendwelcher Beziehung gedacht wurde, ohne daß dadurch seine höhere Stellung beeinträchtigt worden wäre. Es ist nicht anders, wenn in der Kirche, die einem bestimmten Heiligen geweiht ist, auch die Mutter Gottes neben diesem Heiligen verehrt wird. Jedenfalls ist die eben vorgeschlagene Erklärung besser als die das Verhältnis umkehrende Auffassung des Genetivs in dem Sinne: „der Melkart, welchem Rezeph als ein mitverehrter Gott beigegeben ist“. Sie erscheint mir gezwungen, ebenso wie die entsprechende Auffassung des Doppelnamens אשמן־עשתרת. Auch für die Verbindung zweier männlicher Gottesnamen aber wird die Anschauung von der Stellung der beiden Gottheiten zueinander nicht beeinflußt durch die verschiedene Auffassung des Genetivverhältnisses.

Bezeichnen die beiden Doppelnamen die Verehrung des einen Gottes an der Kultusstätte des andern, so fragt sich doch noch, welche Vorstellung man mit der Vereinigung verband. Das Sohnesverhältnis könnte vielleicht für Melkart-Rezeph in Betracht kommen, nicht aber für Esmun-Melkart, da Melkart ebenso wie Esmun zu den jugendlichen Göttern gehört, den „Söhnen“ oder Göttern zweiter Ordnung. Wäre das bei Melkart nicht der Fall,

so würde er nicht mit einem Heros, dem Herakles, identifiziert worden sein.

Die Zusammenstellung אשמן־מלקרת dahin aufzufassen, daß Esmun hier gedacht wäre als der Offenbarer des Melkart, wie Ph. Berger (L'ange d'Astarté, Gratulationsschrift der Faculté de Théol. Protest. de Paris für Reuss 1879, S. 51 f.) vorgeschlagen hat, haben wir keine Veranlassung; denn von einer derartigen Rolle des Esmun ist nichts bekannt, am wenigsten dem Melkart oder einem andern männlichen Gott gegenüber. Eher noch könnte man mit Ph. Berger (a. a. O.) den Namen Esmun-Astart von Esmun als Offenbarer der Astarte verstehn, wenn man nämlich die untergeordnete Stellung, die Esmun der Astarte gegenüber einnimmt, und die Verbindung, in welche er mit ihr eintritt, auf die Vorstellung eines Offenbarungsgottes zurückführen will. Man wird aber diese Vorstellung, wenn man sie überhaupt für die phönizische Religion anwenden darf, zur Erklärung des Doppelnamens Esmun-Melkart nicht herbeiziehen können. Was unsere theologische Sprache als das Verhältnis des Offenbarenden zum Offenbarten ausdrückt, bezeichnen die altsemitischen Religionen als das des Sohnes zum Vater. So heißen im Alten Testament die Engel „Söhne Gottes". „Esmun des Melkart" wäre also nach jener Deutung: „Esmun, Sohn des Melkart". Diese Vorstellung aber mußten wir für unmöglich erklären. Überdies spricht der andere Doppelname מלקרת־רצף, zusammengehalten mit אשמן־מלקרת und צדמלקרת, sehr bestimmt gegen die Auffassung der einen der beiden verbundenen Gottheiten als der offenbarenden. In אשמן־מלקרת und צדמלקרת wären Esmun und צד die Offenbarer des Melkart, in מלקרת־רצף Melkart seinerseits der Offenbarer, Melkart nähme also auch der Bedeutung nach in diesem Falle die umgekehrte Stellung ein, wäre in zwei dieser Doppelnamen der „Vater", im dritten der „Sohn", was doch kaum anzunehmen ist.

Es bleibt nur die Annahme übrig, daß die Gottesnamen miteinander verbunden sind auf Grund der Anschauung, daß der eine Gott als Genosse des andern an dessen Eigenschaften partizipiert, wie wir dies ebenso für den Doppelnamen Esmun-Astart angenommen haben. Da für die Paare männlicher Namen das Geschlecht eine Schwierigkeit nicht bildet, könnte man in diesen Fällen etwa an eine Verschmelzung der beiden Götter zu einem einzigen Gott denken (wie es Barton, Journ. of Bibl. Lit. XX, S. 24 f. tut, ohne ein Genetivverhältnis anzunehmen). Es ist das aber nicht notwendig, und wenn die Auffassung als Genetiv: „Esmun des Melkart", „*Sd* des Melkart", „Melkart des Rezeph", wie mir scheint, geboten ist, nicht einmal wahrscheinlich; denn der Genetiv bringt doch eine Unterscheidung trotz der Verbindung zum Ausdruck. Deshalb wird bei der bloßen Zusammengehörigkeit zu verbleiben sein, wie wir das für Esmun-Astart glaubten tun zu müssen unter Vergleichung des Paares „Caelestis et Aesculapius".

Einigermaßen analog diesen Doppelnamen in der Auffassung als Status constructus ist auf italischem Boden die Gottesbezeichnung „Hercules Iovius" (Dessau, Inscriptiones latinae selectae n. 3431 „Herclo Iovio", n. 3432 „Herculi Iovio"), auf die mich Professor Hirschfeld freundlichst aufmerksam macht. Das von einem Gottesnamen gebildete Adjektiv entspricht hier dem zweiten Gottesnamen als Genetiv in den semitischen Doppelnamen.[1])

Verschmelzung zweier Götter scheint auf ägyptischem Boden hervorgegangen zu sein aus dem Bestreben, die Gottheiten verschiedener Städte zu vereinigen (vgl. Erman, Ägypt. Relig., S. 59 f.). Daneben mag sich darin, unabhängig von irgendwelchen mehr politischen Motiven, ein religiöses Verlangen nach Zusammenschließung des Disparaten in der Götterwelt geltend gemacht haben. Beide Motive sind wohl auch für die Doppelgestalten der phönizischen Götterwelt wirksam gewesen, inwieweit mehr das eine oder das andere für Esmun-Melkart läßt sich nicht ersehen. Überall aber wird die Verbindung der Gottesnamen dahin zu verstehn sein, daß der eine Name durch den andern eine Ergänzung erhalten soll. Das setzt irgendwelches Verwandtschafts- oder Gemeinschaftsverhältnis voraus. Esmun ist offenbar eine Ergänzung zur Astarte, und ihre Zusammenstellung beruht wahrscheinlich auf einer ursprünglichen oder doch alten Abhängigkeit der Vorstellung des Esmun von der der Astarte. Für Melkart und Rezeph könnte eine Ähnlichkeit möglicherweise gefunden werden in einer Beziehung beider auf Sonne oder Feuer. Die Bedeutung der Zusammenstellung von *Šd* und Melkart läßt sich nicht beurteilen, da wir von dem Gott *Šd* gar nichts wissen. Für eine Verwandtschaft zwischen Esmun und Melkart kann nicht in Betracht kommen, daß in dem Vertrag Asarhaddon's mit dem König Baal von Tyrus „(der Gott) Milkarti" und „(der Gott) Jasumunu" unmittelbar nebeneinander genannt werden, falls die Lesung *Mi-il-kar-ti* überhaupt gesichert ist (s. oben S. 466). Das kann auf lediglich lokaler Gemeinschaft beruhen. Jedenfalls

1) Clermont-Ganneau (Recueil, Bd. V, S. 153 f.) stellt mit den phönizischen Doppelnamen für Gottheiten in Parallele das griechische Kompositum *Ἑρμηρακλῆς* und ist geneigt, darin geradezu eine Wiedergabe des Esmun-Melkart zu erkennen auf Grund seiner Anschauung, daß Esmun auch mit Hermes identifiziert worden sei. Allein da *Ἑρμηρακλῆς* Bezeichnung ist für eine Herme mit dem Kopfe des Herakles, wie man in derselben Weise auch von Herm-athene, Herm-ares, Herm-eros redete, so ist in dem auf diese Darstellungsweise sich beziehenden Kompositum ein Zusammenfließen der beiden Gottheiten nicht ausgedrückt (vgl. Stoll, Artikel „Hermathene" in Roscher's Lexikon der Mythologie, Bd. I und ebenda Scherer's Artikel „Hermes" K. 2358, 36 ff.). Die Inschrift eines Ziegels aus dem Theater von Taormina in den Inscriptiones Italiae et Siciliae ed. Kaibel n. 2396. 2, die identisch zu sein scheint mit CIG. 5648, *EPMAHPAK* wird mit Kaibel zu lesen sein *Ἑρμᾶ, Ἡρακλέος*, sodaß die beiden auch sonst sehr oft nebeneinander genannten Götter als eine Zweizahl erscheinen. Der Ziegel stammt vermutlich aus einem dem Hermes und Herakles als den Patronen des Gymnasiums (s. Preller-Robert, Griech. Mythol., Bd. I⁴, S. 415 Anmkg. 4) geweihten Raume.

aber gehören Melkart und Esmun beide zu den jugendlichen Göttern. Eine Zusammenstellung in dem Sinne, daß man den einen Gott als dauernd zu dem andern gehörend auffaßte, läßt sich wohl denken. Melkart, dessen Auferstehungsfest zu Tyrus gefeiert wurde, ist ein Gott des alljährlich neu erwachenden Naturlebens, vielleicht speziell des Sonnenlebens. So kann seine Verbindung mit Esmun darauf verweisen, daß dieser eine analoge Bedeutung hatte, und wir dürfen vielleicht den Doppelnamen Esmun-Melkart als eine Bestätigung dieser schon ausgesprochenen Vermutung (s. oben S. 498) ansehen.[1])

In dem cyprischen Personnamen אשמנאדני (s. oben S. 471) könnte man etwa eine Zusammenfassung des Esmun mit dem Adonis von Byblos erkennen, wenn man den Namen als ein Hypokoristikon verstehn wollte: „Esmun des Adonis“. Die Verbindung des Esmun mit Adonis würde wie die mit Melkart auf Verwandtschaft der Gottesvorstellung beruhen: auch Adonis ist — und er viel deutlicher als die beiden andern Götter — der Repräsentant des neuerwachenden Naturlebens. Als eine Zusammenstellung von zwei Gottesnamen verstanden, würde also auch der Personname אשמנאדני unserer Vermutung über die Bedeutung des Esmun zur Stütze dienen können. Aber ein aus einem doppelten Gottesnamen bestehendes Hypokoristikon ist an und für sich wenig wahrscheinlich und wäre auf phönizischem Boden, so viel ich sehe, ohne Analogie. Zudem muß es noch immer als zweifelhaft angesehen werden, ob die Phönizier den Gott von Byblos wie mit einem Eigennamen אדני benannten oder nur die Griechen dies allgemeine Gottheitsepitheton als den Eigennamen eines bestimmten Gottes auffaßten. Abgesehen davon ist es unter Vergleichung vieler mit אדן oder אדני gebildeter Personennamen wahrscheinlich, daß אדני in dem Namen אשמנאדני nichts anderes ist als das Gottesepitheton: „Esmun ist mein Herr“. Das ist um so mehr wahrscheinlich als gerade auf Cypern die Weiheformel לאדני לאשמן מלק[רת] „seinem Herrn, dem Esmun-Melkart“ vorkommt und daneben die Personennamen אשמנאדן und [א]דנאשמן (s. oben S. 494. 471), worin nach Analogie anderer Namen mit אדן dies nur Epitheton sein kann: „Esmun ist Herr“.

---

Die wenigen Erkenntnisse, die wir über das Wesen des Esmun gewonnen zu haben glauben, sind folgende: er gehört zu den jugendlichen Göttern, den „Söhnen“; er erscheint mit Astarte, der Göttin der gebärenden Naturkraft, engverbunden und zwar ihr

1) In dem Mythos bei Athenäus wird Iolaos, den man für identisch mit Esmun hält (s. oben S. 466), mit dem in Libyen wandernden Herakles zusammengestellt, den man vielleicht als den phönizischen Herakles oder Melkart ansehen darf. Iolaos erweckt durch die Wachtel den Herakles zu neuem Leben. Die Zusammenstellung könnte darauf beruhen, daß der zum Leben erweckende und der zum Leben erweckte Gott eigentlich derselbe ist.

untergeordnet: er wird zusammengestellt mit Melkart, dem Gott des auferstehenden Naturlebens, und, wie uns schien, identifiziert mit Dionysos, dem Gott, der neue Lebenskräfte erwachen läßt. Danach war Esmun ein Gott zunächst des Neuauflebens der Naturwelt im Wechsel der Jahreszeiten. Seine Identifizierung mit Asklepios scheint darauf hinzuweisen, daß er als der Gott der sich neubelebenden Natur zum Heilgott der Menschen geworden ist, der aus todbringender Krankheit die Gesundheit neuen Lebens schenkt. Von den eben aufgezählten Beobachtungen sind wenigstens zwei unbestreitbar, die Stellung neben Astarte und die Identifizierung mit Asklepios. Schon diese beiden Punkte könnten vielleicht genügen, um die gegebene Charakterisierung des Gottes zu gewinnen.

Daß jene beiden Vorstellungen, die des Gottes der auferwachenden Natur und die des heilenden Helfers für die Menschen, bei den Westsemiten und wohl auch bei den Babyloniern miteinander verbunden wurden und daß die des Heilgottes aus der jenes Naturgottes entstanden war, hoffe ich an anderer Stelle aus alttestamentlichen und babylonischen Aussagen wahrscheinlich machen zu können. Aus diesen Aussagen ergibt sich, daß beide Vorstellungen, wenn auch ohne Verbindung mit dem Gottesnamen Esmun, bis in hohes Altertum hinaufreichen. Die von den Propheten des Alten Testamentes verkündigte Religion hat sie zur Voraussetzung. Die naturalistische Grundlage ist hier abgestreift und beide Vorstellungen erscheinen in das Ethische übertragen.

# Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha.

Sanskrit und Deutsch

herausgegeben von

**Richard Schmidt** und **Johannes Hertel.**

अनेकमलसंभवे कृमिकुलैः सदा संकुले
विचित्रबहुवेदने बुधविनिन्दिते दुःसहे ।
भ्रमन्नयमनारतं व्यसनसंकटे देहवा-
न्पुरार्जितवशो भवे भवति भामिनीगर्भके ॥ १ ॥ [243]
शरीरमसुखावहं विविधदोषवर्चोगृहं
सशुक्ररुधिरोद्भवं भवभृता भवे भ्रम्यते ।
प्रगृह्य भवसंततेर्विदधता निमित्तं विधिं
सरागमनसा सुखं प्रचुरमिच्छता तत्कृते ॥ २ ॥ [244]

---

**X.** 1a $P_1$ अनेकमूत्र° । L संकुलैः । 2b $P_1$ सुशुक्र° । $P_2$ सुसुक्र° । S भ्राम्यते । 2c SLK विधं ।

---

## X. Schilderung der Familie.

1. Im Banne der früher begangenen Taten befindet sich der Körperliche, unaufhörlich umherirrend in dem Dasein, welches gleichsam wie der Schoß der Frau die Ausgangstätte von vielerlei Schmutz und stets von Würmerscharen angefüllt ist, viele mannigfache Qualen verursacht, von den Verständigen getadelt wird, unerträglich und voll Laster (Unheil) ist.

2. In dem Dasein irrt der Daseinsträger umher, nachdem er den Leib, den Unglücksbringer, den Abtritt voll mannigfacher Mängel, entstanden aus Blut samt Samen, erhalten hat, und betreibt leidenschafterfüllten Geistes die Handlungen, die zur Fortdauer der Existenz führen, während er dafür reiches Glück erstrebt.

किमस्य सुखमादितो भवति देहिनो गर्भके
किमङ्ग मलभक्षणप्रभृतिदूषिते शैशवे ।
किमङ्गजकृतासुखव्यसनपीडिते यौवने
किमङ्ग गुणमर्दनक्षमजराहते वार्द्धके ॥ 3 ॥ [245]
किमत्र विरसे सुखं दयितकामिनीसेवने
किमन्यजनप्रीतये द्रविणसंचये नश्वरे ।
किमस्ति सुविभङ्गुरे तनयदर्शने वा भवे
यतो ऽत्र गतचेतसा तनुमता रतिर्बध्यते ॥ 4 ॥ [246]
गतिर्विगलिता वपुः परिणतं हृषीकं मितं
कुलं नियमितं भवो ऽपि कलितः सुखं संमितम् ।
परिभ्रमकृतं भवे भवभृता घटीयन्त्रव-
द्ध्रुवस्थितिरियं सदा परिमिताप्यनन्ता कृता ॥ 5 ॥ [247]
तदस्ति न वपुर्भृता यदिह नोपभुक्तं सुखं
न सा गतिरनेकधा गतवता न या गाहिता ।

3a S गर्भको । 3b K किमङ्गमल° । B °भक्षणे° । 3c K °कृता सुख° । 3d K किमङ्गगुण° । 4b $BLP_1P_2$ दुर्लभे statt प्रीतये । 4c $BLP_1P_2$ शुचि° । K सु(भु)वि । 5a $BP_2$ मतं । 5b $P_2$ om. कुलं नियमितं । 6a L °भुंक्ते ।

3. Was für Glück hat dieser Körperliche zunächst im Mutterleib? Nun vollends in der Kindheit, die durch das Verzehren von Unreinem usw. besudelt ist? Was für ein Glück in der Jugendzeit, die von Leidenschaften und Unglück infolge der Liebe gequält wird? Was für eins vollends im Greisenalter, welches von dem zum Erdrücken der Tugenden geeigneten Altern geschädigt wird?

4. Welches Glück liegt hier in dem schmacklosen „Bedienen" einer geliebten Frau? Welches in dem vergänglichen Aufhäufen von Geld zur Freude anderer Leute? Welches in dem sehr unsicheren Schauen eines Sohnes, daß der Leibliche in Lust gedankenlos an diesem Dasein hängt?

5. Der Gang ist unsicher geworden, der Körper gebeugt, die Sinne beschränkt, die Familie zusammengeschmolzen, das Dasein erhalten, das im wasserradartigen Umdrehen im Dasein bestehende Glück von dem Daseinsträger ausgekostet: so ist immer der (an sich) abgemessene Gang des Daseins zu einem endlosen gemacht.

6. Es gibt kein Glück, das der Körperträger hier nicht genossen; keinen Weg, den der vielfach Wandelnde nicht betreten

न ता नरपतिश्रियः परिचिता न याः संस्तौ
न सो ऽस्ति विषयो न यः परिचितः सदा देहिना ॥ ६ ॥ [248]
इदं स्वजनदेहजातनयमातृभार्यामयं
विचित्रमिह केनचिद्रचितमिन्द्रजालं ननु ।
क्व कस्य कथमत्र को भवति तत्त्वतो देहिनः
स्वकर्मवशवर्तिनस्त्रिभुवने निजो वा परः ॥ ७ ॥ [249]
हृषीकविषयं सुखं किमिह यन्न भुक्तं भवे
किमिच्छति नरः परं सुखमपूर्वभूतं ननु ।
कुतूहलमपूर्वजं भवति नाङ्गिनो ऽस्यास्ति चे-
च्छमैकसुखसंग्रहे किमपि नो विधत्ते मनः ॥ ८ ॥ [250]
क्षणेन शमवानतो भवति कोपवान्संस्तौ
विवेकविकलः शिशुर्विरहकातरो वा युवा ।
जरार्दितनुरस्तो विगतसर्वचेष्टो जरी
दधाति नटवन्नरः प्रचुरवेषरूपं वपुः ॥ ९ ॥ [251]

---

6c SK **या** । 6d L **परिनतः** । K **देहिनाम्** । 7b S **तनुं** statt **ननु** । K **तनु** । 8b SK **तनु** । 8d SBP$_1$K **त्समै°** । 9a KSP$_1$P$_2$ **सम°** । P$_2$ **लोकवान्** । 9c K **जरार्द्रितनुस्तदा** ।

---

hat; keine Fürstenschätze, die nicht im Dasein aufgehäuft worden sind; keine Sinnenlust, die nicht stets dem Körperlichen bekannt geworden ist.

7. Ist dies (alles hier) nicht ein von irgend jemand geschaffenes buntes Zauberwerk, bestehend aus Angehörigen, Töchtern, Söhnen, Müttern und Gattinnen? Wo, wem, wie und wer wird in Wahrheit dem Körperlichen, der im Banne seiner eigenen Taten steht, in den drei Welten als Angehöriger oder Fremder zuteil?

8. Was wäre das für ein Sinnenglück, das hier im Dasein nicht (schon) genossen worden ist? Warum wünscht denn der Mensch nicht das höchste, noch nie dagewesene Glück? Der Körperliche besitzt keine nie dagewesene (besondere) Neugierde danach; und wenn sie vorhanden ist, richtet er seine Gedanken durchaus nicht auf die Erreichung des einen Glückes: der Seelenruhe.

9. Bald beruhigt, bald voll Zorn, als Kind des Verstandes bar, als Jüngling krank infolge der Trennung (von der Geliebten), als Greis mit einem vom Alter gequälten Leibe versehen und aller Betätigung

अनेकगतिचित्रितं विविधजातिभेदाकुलं
समेत्य तनुमद्गणः प्रचुरचित्रचेष्टोद्यतः ।
पुरार्जितविचित्रकर्मफलभुग्विचित्रां तनुं ।
प्रगृह्य नटवत्सदा भ्रमति जन्मरङ्गाङ्गणे ॥ १० ॥ [252]
अचिन्त्यमतिदुःसहं त्रिविधदुःखमेनोऽर्जितं
चतुर्विधगतिश्रितं भवभृता न किं प्राप्यते ।
शरीरमसुखाकरं जगति गृह्णतामुज्झता
तनोति न तथाप्ययं विरतिमूर्जितां पापतः ॥ ११ ॥ [253]
भजत्यतनुपीडितो विरहकातरः कामिनीं
करोति मदनोज्झितो विरतिमङ्गनासङ्गतः ।
तपस्यति मुनिः सुखी हसति विक्लवः क्लिश्यति
विचित्रमति चेष्टितं अयति संस्तौ जन्मवान् ॥ १२ ॥ [264]

---

10a L **बिविधि°** । 10b SK **तनुमद्गणः** । K **°चित्त°** । 10c L **°विचित्रं** statt **°त्रां** । 11a L **त्रिबिधि°** । 11c K **गृह्णता मुञ्चता** । 12a K **भजन्य°** । 12b K **°संगतः** । 12c S **सुखा** । B **सहति** ।

---

beraubt — so wandelt sich der Mensch im Leben: wie ein Schauspieler zeigt er einen Leib, verschieden an Kleidung und Äußerem.

10. Die Schar der Körperlichen, die auf viele absonderliche Taten versessen ist und den Lohn der früher begangenen mannigfachen Taten genießt, irrt wie ein Schauspieler immerdar auf dem Bühnenraume des Daseins umher, nachdem sie verschiedene Körper angenommen und auf ihn gelangt ist, der bunt von vielen Wegen (Gangarten) und angefüllt von verschiedenen Arten von Lebewesen (Personen) ist.

11. Was erlebt nicht der Daseinsträger, wenn er den undenkbaren, überaus unseligen, dreifach[1]) unglücklichen, durch Sünde erlangten, an dem vierfachen Pfade[2]) haftenden, in der Welt Ungemach bringenden Leib annimmt und nicht aufgibt? Aber trotzdem zeigt er keine entschiedene Abneigung gegen die Sünde!

12. Von dem Körperlosen[3]) gepeinigt hängt der eine krank vor Trennungsweh an der Geliebten, von Liebe frei zeigt der andere Abneigung gegen das Hängen an Weibern; der Mönch kasteit sich, der Glückliche lacht, der Betrübte ist bekümmert — der Geborene zeigt auf Erden ein überaus mannigfaches Benehmen!

---

1) Vgl. S. 334, Anm. 2.
2) Erwerb, Liebe, Religion, Erlösung.
3) Dem Liebesgott.

अनेकभवसंचिता इह हि कर्मणा निर्मिताः
प्रियाप्रियवियोगसंगमविपत्तिसंपत्तयः ।
भवन्ति सकलास्विमा गतिषु सर्वदा देहिनां
जरामरणवीचिके जननसागरे मज्जताम् ॥ १३ ॥ [255]
करोम्यहमिदं तदा कृतमिदं करिष्याम्यदः
पुमानिति सदा क्रियाकरणकारणव्याकुलः ।
विवेकरहिताशयो विगतसर्वधर्मक्षमो
न वेत्ति गतमप्यहो जगति कालमत्याकुलः ॥ १४ ॥ [256]
इमे मम धनाङ्गजस्वजनवल्लभादेहजा-
सुहृज्जनकमातुलप्रभृतयो भृशं वल्लभाः ।
मुधेति हतचेतनो भववने चिरं खिद्यते
यतो भवति कस्य को जगति वालुकामुष्टिवत् ॥ १५ ॥ [257]
तनूजजननीपितृस्वसृसुताकलत्रादयो
भवन्ति निखिला जनाः कृतपरस्परोत्पत्तयः ।

13a L कर्मणां निर्मताः । 13b P °संत्पतयो । 14a $P_1$ तथा statt तदा । 14c L °रहितावियो । S °क्षमा । 15a K °देहजा सु° । 15c L मुद्येति । B खिद्यसे । L बिद्यते । $P_1$ विद्यंते । 15d $P_2$ वालिका° । L वालिकामुष्ट° । $P_1$ बाङ्कामुष्टि° ।

13. Jene in vielen Existenzen aufgehäuften, hier vom *karman* geschaffenen Glücks- und Unglücksfälle, Vereinigung mit Unliebem, Trennung von Liebem, treffen auf allen Wegen stets die Körperlichen, die in das Meer der Geburten tauchen, dessen Wogen Alter und Tod sind.

14. „Das will ich tun; dann, wenn dies getan, werde ich jenes tun" — so ist der Mensch immer darauf bedacht, Geschäfte auszurichten und ausrichten zu lassen. Im Herzen der Überlegung entbehrend und aller Frömmigkeit und Geduld bar, merkt der Allzugeschäftige nicht, daß in der Welt leider die Zeit vergangen ist.

15. Wer törichterweise in verblendetem Sinne denkt: „Das sind meine Herzensliebliinge, Geld, Leibessprossen, Angehörige, Geliebte, Töchter, Freunde, Vater, Onkel usw.", der leidet lange Pein im Walde des Daseins. Denn wem wird davon auf Erden einer zuteil, (er schwände denn wieder) wie eine Handvoll Sand?

16. Sohn, Mutter, Vater, Schwester, Tochter, Gattin und andere Leute bewirken alle gegenseitige Entstehung. Wozu hier viele

किमत्र बक्रनात्मनो जगति देहजो जायते
धिगस्तु भवसंततिर्भवभृतां सदा दुःखदा ॥ १६ ॥ [258]
विधाय नृपसेवनं धनमवाप्य चित्तेप्सितं
करोमि परिपोषणं निजकुटम्बकस्याङ्गनाः ।
मनोनयनवल्लभाः समदना निषेवे तथा
सदेति कृतचेतसा स्वहिततो भवे भ्रश्यते ॥ १७ ॥ [259]
विवेकविकलः शिशुः प्रथमतो ऽधिकं मोदते
ततो मदनपीडितो युवतिसंगमं वाञ्छति ।
पुनर्जरसमाश्रितो भवति नष्टसर्वक्रियो
विचित्रमति जीवितं परिणतेर्न लज्जायते ॥ १८ ॥ [260]
विनश्वरमिदं वपुर्युवतिमानसं चञ्चलं
भुजंगकुटिलो विधिः पवनगत्वरं जीवितम् ।

16d S °संततिभ° । K °संततिं । $P_2$ °संततेर्भ° । K दुःखदा । L दुःखजा । 17b $LP_1P_2$ करोतु । B करोति । L °कुटुंबस्व-सांगणाः । K °कुटुम्ब° । $BP_1$ °कुटबंस्वस्यां° । $P_2$ °स्वस्यां° । 17d S भ्रश्यते । $P_1$ भूस्यते । LB भ्रम्यते । $P_2$ भ्रंश्यते । K भ्राम्यते । 18a L °बिगलः । 18c K सर्वनष्ट° । 18d $LP_2$ विचित्रमिति । K विचित्रमतिजीवितं । $LBP_1P_2$ परिणते ।

Worte machen? In der Welt wird jedem Wesen ein Sohn geboren: pfui sei gerufen über die den Lebewesen stets Unglück bringende Fortdauer der Existenzen!

17. „Nachdem ich Fürstendienst getan und das im Herzen ersehnte Geld bekommen habe, will ich meine Familie ernähren und außerdem die verliebten Frauen, die Lieblinge des Herzens und der Augen, „bedienen"": wer seine Gedanken immer so lenkt, geht seines Vorteils im Leben verlustig.

18. Der Überlegung bar freut man sich als Kind zuerst übermäßig; dann wünscht man, vom Liebesgott gepeinigt, die Vereinigung mit einer Jungfrau; dann, in das Alter eingetreten, hört man mit allen Handlungen auf: höchst wunderbar ist das Leben, das sich vor diesem Wechsel nicht schämt.

19. Vergänglich ist dieser Leib; der Jungfrauen Sinn ist unbeständig; gewunden wie (der Gang der) Schlange das Schicksal; eilig wie der Wind das Leben; reich an Unheil das Geld; ach, und flüchtig die Jugend — und trotzdem scheuen sich die Menschen nicht vor der Fortdauer des Elendes des Daseins.

अपायबद्धलं धनं बत परिप्लवं यौवनं
तथापि न जना भवव्यसनसंततेर्बिभ्यति ॥ १९ ॥ [261]
विपत्तिसहिताः श्रियो ऽसुखयुतं सुखं जन्मिनां
वियोगविषदूषिता जगति सज्जनैः संगतिः ।
रुजोरगबिलं वपुर्मरणनिन्दितं प्राणिनां
तदप्ययमनारतं हतमतिर्भवे रज्यति ॥ २० ॥ [262]
अशान्तकृतभुक्षिखाकवलितं जगन्मन्दिरं
सुखं विषमवातभुग्नसनवच्चलं कामजम् ।
जलस्थशशिचञ्चलां भुवि विलोक्य लोकस्थितिं
विमुञ्चत जनाः सदा विषयमूर्छनां तत्त्वतः ॥ २१ ॥ [263]
भवे ऽत्र कठिनस्तनीस्तरललोचनाः कामिनी-
र्धरापरिवृढश्रियश्चपलचामरभ्राजिताः ।

---

19c $P_1$ आपाय° । $P_2$ तप statt बत । 19d B जनो । L विभ्यत । $P_1$ व्विल्पति । 20a B सपत्ति° । L सपन्नि° । K श्रियो सु° । $P_1$ श्रियो दुख° । 20c SK रजो° । जन्मिनां statt प्रा° । $BP_1P_2$ प्राणितं । 20d B रव्यति । L रतिं । $P_1$ रपते । $P_2$ रज्यते । 21a $SBLP_2K$ असात° । $P_1$ अशात° । L °भुत्तिषा° । $P_1$ °भुक्तिशा° । 21b K °भुग्र° । 21c S °चंचला । $P_1P_2$ °चंचलं । 21d L बिमुंचति । S जनां । 22a K °लोचनां कामिनीं । 22b $P_2$ °धरापति° । K °श्रियं । L चपला° । K °भ्राजितां ।

---

20. Von Mißgeschicken begleitet ist die Wohlfahrt der Menschen, mit Unglück verbunden das Glück, durch das Gift der Trennung besudelt die Vereinigung mit trefflichen Leuten hienieden, der Leib der Lebenden eine Schlangenhöhle des Schmerzes und wegen des Sterbens tadelnswert — trotzdem ergötzt sich dieser Betörte unaufhörlich am Dasein!

21. Wenn ihr seht, daß das Weltenhaus von den Flammen des Feuers der Unruhe verschlungen wird, das von der Lust stammende Glück von widrigen Winden gebogen und unstät wie das Fächeln der Elefantenohren ist, und daß der Weltbestand beweglich wie der Mond(schein) im Wasser ist, so laßt, o Leute, für immer in Wahrheit die Betörung durch die Sinnenlust.

22. Wer kümmerte sich in diesem Dasein um die Schönen mit ihren prallen Brüsten und beweglichen Augen; um die wie ein

रसादिविषयांस्तथासुखकरान्न कः सेवते
भवेद्यदि जनस्य नो तृणशिरोऽम्बुवज्जीवितम् ॥ २२ ॥ [264]
हसन्ति धनिनो जना गतधना रुदन्त्यातुराः
पठन्ति कृतबुद्धयो ऽकृतधियो ऽनिशं शेरते ।
तपन्ति मुनिपुंगवा विषयिणो रमन्ते तथा
करोति नटनर्तनक्रममयं भवो जन्मिनाम् ॥ २३ ॥ [265]
न किं तरललोचना समदकामिनी वल्लभा
विभूतिरपि भूभुजां धवलचामरच्छत्रभृत् ।
मरुच्चलितदीपवज्जगदिदं विलोक्यास्थिरं
परं तु सकला जनाः कृतधियो वनान्ते गताः ॥ २४ ॥ [266]
इति प्रकुपितोरगप्रमुखभङ्गुरां सर्वदा
निधाय निजचेतसि प्रबलदुःखदां संसृतिम् ।

---

22c K °स्तथा सुख° । B का । 22d B व्यदि statt भवेद्यदि । L वृतशिरोबु° । LB °वितां । 23a S धनिजो । 23b LB हृत° । $P_1P_2$ हत° । 23d L भवे जन्मनां । 24a K °कामिनीवल्लभा । 24d KSL सकलं । B झकला । 25b $P_2$ चेतसे । $P_1$ om. प्रबल । Dafür: दुःखदां सदा संसृति ।

---

schwanker Büffelschweif glänzenden Reichtümer der Erdengebieter, und um die Unheil bringenden Sinnengenüsse Geschmack usw., wenn nicht das Leben des Menschen wie das Wasser an der Spitze des Grashalmes wäre?

23. Es lachen die reichen Leute; die des Geldes verlustig gegangen sind, weinen betrübt; es studieren die Unterrichteten; die Ungebildeten schlafen unaufhörlich; die Helden unter den Mönchen kasteien sich, die Genußmenschen ergötzen sich: dies Dasein läßt die Lebenden wie einen Tänzer springen.

24. Ist nicht die unruhig blickende, trunkene Liebende, ist nicht die Majestät der Erdherrscher mit dem weißen Büffelschweif und Sonnenschirme reizend? (Gewiß!) Aber trotzdem gehen alle weisen Leute in den Wald (als Einsiedler), wenn sie sehen, daß diese Welt unbeständig ist wie eine vom Winde bewegte Fackel.

25. Nachdem ihr also in euerem Herzen überzeugt seid, daß das Dasein immerdar krumm ist wie eine zornige Schlange usw., und heftiges Unheil bringt, so laßt, ihr Trefflichen, das unredliche

विमुञ्चत परिग्रहग्रहमनार्जवं सज्जना
यदीच्छत सुखामृतं रसितुमस्तसर्वाशुभम् ॥ २५ ॥ [267]
मनोभवशरार्दितः स्मरति कामिनीं यां नरो
विचिन्तयति सापरं मदनकातराङ्गी परम् ।
परो ऽपि परभामिनीमिति विभिन्नभावे स्थितां
विलोक्य जगतः स्थितिं बुधजनास्तपः कुर्वते ॥ २६ ॥ [268]

इति जातिनिरूपणषट्त्रिंशतिः ॥ १० ॥

जनयति वचो ऽव्यक्तं वक्त्रं तनोति मलाविलं
स्खलयति गतिं हन्ति स्थाम श्रथीकुरुते तनुम् ।
दहति शिखिवत्सा सर्वाङ्गीणयौवनकाननं
गमयति वपुर्मर्त्यानां वा करोति जरा न किम् ॥ १ ॥ [269]

---

25d S सुखासुखं । $SP_2$ सर्वाशुगं । B °शुगां । L °सुगं । 26a SK यो । 26b $SP_1$ परां । 26c $LKP_1$ °भावेष्सितां । 26d S स्थितं ॥
Alle Mss. om. इति । K इति जातिनिरूपणम् ॥
**XI.** 1a K व्यक्तं । 1b S श्रथीं । B श्रधीं । $P_2$ श्रथां । L स्थलीं । $P_1$ स्थली° । 1c SK °त्सा गर्वांगना (K add.?) यौ° । B °त्सर्व्वानांनग° । $LP_2$ °त्सर्वानंगेन यौ° । $P_1$ सर्व्वेषां गतयौ° ।

---

Greifen nach Besitz, falls ihr den Glücksnektar zu kosten wünscht, der frei von jedem Mangel ist.

26. Die Geliebte, deren ein von den Pfeilen des Herzentsprossenen[1]) gequälter Mann gedenkt, hat einen anderen im Sinne, die Glieder vom Liebesgotte sehr gepeinigt; jedoch auch dieser andere denkt an eine andere Schöne. Wenn die klugen Leute also sehen, daß der Lauf der Welt in so verschiedenen Zuständen besteht, üben sie Buße.

## XI. Schilderung des Alters.

1. Es erzeugt undeutliche Rede, macht den Mund schmutzbesudelt, läßt den Fuß straucheln, vernichtet die Stärke, macht den Leib schlaff, versengt einem Feuer gleich den Wald der Jugendfrische aller Glieder und läßt den Körper dahingehen: was tut das Alter nicht alles den Sterblichen!

---

1) Des Liebesgottes.

प्रबलपवनापातध्वस्तप्रदीपशिखोपमै-
रलमलमिमैः कामोद्भूतैः सुखैर्विषसंनिभैः ।
शमपरिचितौ दुःखप्रान्तैः सतामतिनिन्दितै-
रिति कृतमनाः शङ्के वृद्धः प्रकम्पयते करौ ॥ २ ॥ [270]
चलयति तनुं दृष्टेर्भ्रान्तिं करोति शरीरिणां
रचयति बलाद्व्यक्तोक्तिं तनोति गतिक्षितिम् ।
जनयति जने ऽनुद्यां निन्दामनर्थपरंपरां
हरति सुरभिं गन्धं देहाज्जरा मदिरा यथा ॥ ३ ॥ [271]
भवति मरणं प्रत्यासन्नं विनश्यति यौवनं
प्रभवति जरा सर्वाङ्गाणां विनाशविधायिनी ।
विरमत बुधाः कामार्थेभ्यो वृषे कुरुतादरं
वदितुमिति वा कर्णोपान्ते स्थितं पलितं जने ॥ ४ ॥ [272]

---

2a L °पमौ° । 2b S °रलमलनिश्चै । L °मलनिनैः । B °मलनिनिस्वैः । $P_1$ °मलसिमैः । K °मलनिचैः । S कामोद्भूतैं । 2c SBK$P_1P_2$ समपरिचितैः । L °परिचित्तौ । S °प्रातैः । K °प्राप्तैः । 2d $P_1$ प्रकंपायते । L कनौ । $P_1$ करै । 3a S दृष्टे । 3c K नुद्यां । 4c L बिरमति । $P_1$ विरमता । L वृष । B कुरुते° । 4d B कर्से° । S स्थितं ।

---

2. Genug, genug von diesen aus der Liebe entstandenen Genüssen, die der vom Daraufstürzen eines starken Windes geschüttelten Flamme einer Leuchte gleichen, wie Gift für das Aufhäufen der Seelenruhe wirken, am Ende Leiden bringen und von den Guten heftig getadelt werden: infolge dieser Erwägung, denke ich, bewegt der Greis zitternd seine Hände.

3. Das Alter macht wie der Rauschtrank den Körper der Menschen wankend, das Auge rollend, bringt mühsam (gesprochene) unverständliche Rede hervor, nimmt die Fähigkeit des Gehens, erzeugt am Menschen nicht zu behebenden Tadel und eine ununterbrochene Reihe von Schäden und raubt dem Körper den wohlduftenden Geruch.

4. „Der Tod steht nahe bevor, die Jugend entschwindet, das Alter erscheint, allen Gliedern Verderben bereitend. Laßt ab, ihr Weisen, von der Lust und dem Erwerbe und richtet euere Aufmerksamkeit auf die Religion.“ Um dies (dem Menschen) zu verkünden, steht gleichsam das graue Haar bei dem Menschen in der Nähe des Ohres.

मदनसदृशं यं पश्यन्ती विलोचनहारिणी
शिथिलिततनुः कामावस्थां गता मदनातुरा ।
तमपि जरसा शीर्णं मर्त्यं बलादिह भोज्यते
जगति युवतिर्वा भैषज्यं विमुक्तरतस्पृहा ॥ ५ ॥ [273]
भवति विषयान्भोक्तुं भोक्तुं न च क्षमचेष्टितो
वपुषि जरसा जीर्णे देही विधूतबलः परम् ।
रसति तरसा त्वस्थीनि श्वा यथा चपयोज्झितः
कररसनया धिग्जोवानां विचेष्टितमीदृशम् ॥ ६ ॥ [274]
तिमिरपिहिते नेत्रे लालावलीमलिनं मुखं
विगलितगतौ पादौ देहो विसंस्थुलतां गतः ।
पलितकलितो मूर्धा कम्पत्यबोधि जराङ्गना-
मिति कृतपदां तृष्णानारीं तथापि न मुञ्चति ॥ ७ ॥ [275]

---

5a L पश्यंति । °हारिणि । 5b L कांनावस्थां । $P_2$ कानां° । $P_2$ कांता° । 5c SBK तदपि । 5d L om. युवति । विमुक्तस्पृहा । 6a B भोक्तुं भोक्तुं । L भोक्तुं भोक्तुं । मक्षचे° । 6b S जीर्णा । $P_1$K जीर्णो । S विधुत° । L बिभूवितवलः । 6c B स्वस्थोनि । S श्वा । LB स्वा । 7a L °वलि° । 7b S विसंस्थ° । L विसंस्क° । $P_1$ विशंस्थु° । $P_1$ °वोजरांगना । 7d SK इव कृतपदां । $P_1$ जरांगनानिमि कृमपदां । K तृष्णा नारी ।

---

5. Die augenentzückende Jungfrau, die beim Anblick des liebesgottgleichen Mannes am Leibe erschlafft und, krank durch *Madana* (Amor), in den Zustand der Verliebtheit gerät, die wird von dem Verlangen nach Koitus befreit, wenn sie hienieden gewaltsam dazu gebracht wird, jenen als Arznei zu genießen, wenn er vom Alter zermürbt ist.

6. Wenn der Leib vom Alter greis geworden ist, besitzt der Mensch, dessen Kraft verweht ist, nicht mehr die Möglichkeit, die Sinnengenüsse zu kosten, kann sie aber auch nicht lassen: wie ein Hund die Knochen kostet er sie flugs schamlos mit der Fingerzunge. Pfui über dieses Treiben der Menschen!

7. Die Augen sind mit Finsternis bedeckt, der Mund ist mit Speichelmengen besudelt, die Füße haben das Gehen verlernt, der Leib ist schwankend geworden, das mit grauen Haaren bedeckte Haupt zittert: die Frau Habgier, die daran merkte, daß die Frau

गलति सकलं रूपं लालां विमुञ्चति जल्पनं
स्खलति गमनं दन्ता नाशं श्रयन्ति शरीरिणः ।
विरमति मतिर्नो शुश्रूषां करोति च गेहिनी
वपुषि जरसा ग्रस्ते वाक्यं तनोति न देहजः ॥ ८ ॥ [276]
रचयति मतिं धर्मे नीतिं तनोत्यतिनिर्मलां
विषयविरतिं धत्ते चेतः शमं नयते परम् ।
व्यसननिहतिं दत्ते सूते विनीतिमथाञ्चितां
मनसि निहिता प्रायः पुंसां करोति जरा हितम् ॥ ९ ॥ [277]
युवतिरपरा नो भोक्तव्या त्वया मम संनिधा-
विति निगदितस्तृष्णां योषां न मुञ्चसि किं शठ ।
निगदितुमिति श्रोत्रोपान्तं गतेव जराङ्गना
पलितमिषतो न स्त्रीमन्यां यतः सहते ऽङ्गना ॥ १० ॥ [278]

---

8c L **वा** für **च** । 8d L **वाक्यं** । 9a $P_1$ **तनोसिभिनि°** । 9b $BP_1$ **समं** । L **नयति** । SK **परां** । 9c L **निहितं** । S **°थाचिता** । B **°थांचितं** । L **°थांचिंतां** । K **°थार्चिता** । $P_1$ **°घच्युतां** । 9d L **हिता** । $P_2$ **निहता** । 10b S **°गदिता°** । $BP_1P_2$ **°गदितं तृ°** । SK **मुंचति** । S **सतः** । LK **सताम्** । B **शठाः** । $P_1$ **सगं** । $P_2$ **शठं** । 10c Alle Mss. und K **श्रोतो°** । $SP_2$ **°पानं**, L **°पांते**, $P_1$ **°यांतं** । 10d $P_2$ **श्रीमन्यां** ।

---

Alter ihre Stätte (bei dem Manne) aufgeschlagen habe, verläßt ihn trotzdem nicht.

8. Es verschwindet alle Schönheit des Körperlichen: der Mund läßt den Speichel fließen; der Gang wankt; die Zähne schwinden; der Verstand hört auf, die Hausfrau ist nicht mehr gehorsam, und der Sohn führt das Wort nicht (mehr) aus, wenn der Körper vom Alter verschlungen ist.

9. Wenn das Alter ins Herz gekommen ist, tut es den Menschen zumeist Gutes; es richtet den Sinn auf die Religion, gibt überaus lautere Lebensführung, bringt Abneigung gegen die Sinnengenüsse, führt das Herz zur äußersten Ruhe, gibt Zerstörung des Lasters und erzeugt sodann höchste Ehrfurcht.

10. „Eine andere Jungfrau darfst du neben mir nicht genießen; du Falscher, warum läßt du, also angeredet, die Frau Habgier nicht?" Um das auszudrücken, ist gleichsam die Frau Alter in Gestalt des grauen Haares in die Nähe der Ohren gekommen; denn ein Weib erträgt (neben sich) keine andere Frau.

वचनरचना जाताव्यक्ता मुखं वलिभिः श्रितं
नयनयुगलं ध्वान्ताघ्रातं श्रितं पलितं शिरः ।
विघटितगती पादौ हस्तौ सवेपथुतां गतौ
तदपि मनसस्तृष्णा कष्टं व्यपैति न देहिनाम् ॥ ११ ॥ [279]
सुखकरतनुस्पर्शां गौरीं करग्रहलालितां
नयनदयितां वंशोद्भूतां शरीरबलप्रदाम् ।
धृतसरलतां वृद्धो यष्टिं न पर्वविभूषितां
त्यजति तरुणीं त्यक्ताप्यन्यां जरावनितासखीम् ॥ १२ ॥ [280]
त्यजसि न हते तृष्णायोषे जराङ्गनया नरं
रमितवपुषं धिक्ते स्त्रीत्वं शठे चपयोज्झिते
इति निगदिता कर्णाभ्यर्णं गतैः पलितैरियं
तदपि न गता तृष्णा का वा नु मुञ्चति वल्लभम् ॥ १३ ॥ [281]

---

11a B **याता** । $P_1$ **जाला** । K **जाता व्यक्ता** । S **स्तं** । B **श्रुतं** । 11b SLK **शितं** । B **स्थितं** । $P_1P_2$ **सितं** । 11c L **सवेपथतां** । $P_1$ **°पथितां** । B **समुखं वलिभिः स्तं नयनयुगलं वेघिलां गतौ** statt **सवेपथुतां गतौ** । 11d SK **व्युपैति** । $P_1$ **देहिना** । 12c $BP_1P_2$ **पूर्व°** । 13d LBK **वल्लभां** । $P_1$ **वल्लभ** ।

---

11. Die Artikulation ist undeutlich geworden, das Gesicht hat Runzeln bekommen, das Augenpaar ist von Dunkelheit geküßt, das Haupt hat graues Haar bekommen, die Füße können nicht mehr recht ausschreiten, die Hände haben zu zittern begonnen: trotzdem, wehe, weicht die Habgier nicht aus dem Herzen der Körperlichen.

12. Der Greis läßt nicht die bei der Berührung des Leibes Wonne bereitende, gelbliche, durch Zufassen mit der Hand gehätschelte, den Augen liebe, im Röhricht gewachsene [aus guter Familie stammende],[1]) dem Körper Kraft verleihende, schlank gewachsene, mit Knoten [an den Gliedern] geschmückte Jungfrau Stabstütze, während er die andere verschmäht, seine Freundin, die Frau Alter.

13. „Verläßt du nicht, verfluchtes Weib Habgier, den Mann, dessen Leib von der Frau Alter genossen wird? Pfui über deine Weiberart, du Falsche, Schamlose!“ Also von den grauen Haaren angeredet, die sich den Ohren genaht haben, ist die Habgier doch nicht gegangen: welche Frau möchte wohl den Liebsten aufgeben?

---

1) Die Klammern in dieser Strophe geben den anderen Sinn zweideutiger Worte.

त्यजत विषयान्दुःखोत्पत्तौ पटूननिशं खला-
न्भजत विषयाञ्जन्मारातेर्निरासकृतौ हितान् ।
जरयति यतः कालः कायं निहन्ति च जीवितं
वदितुमिति वा कर्णोपान्ते गतं पलितं जनाः ॥ १४ ॥ [282]
हरति विषयान्दण्डालम्बे करोति गतिस्थिती
स्खलयति पथि स्पष्टं नार्थं विलोकयितुं क्षमा ।
परिभवकृतः सर्वाश्चेष्टास्त्वनोत्यनिवारिताः
कुनृपमतिवद्देहं नृणां जरा परिजृम्भते ॥ १५ ॥ [283]
शिरसि निभृतं कृत्वा पादं प्रपातयति द्विजा-
न्पिबति रुधिरं मांसं सर्वं समत्ति शरीरतः ।
स्फुटविषमं चर्माङ्गानां दधाति शरीरिणां
विचरति जरा संहाराय क्षितावि व राक्षसी ॥ १६ ॥ [284]

14a B त्यजति । $P_2$ °त्पत्ति । 14b K निराश° । L °र्मिरा-सकृतौ । $SP_2$ निरासा° । 14d $LP_2$ विदितु° (L वि°) । 15b $P_1$ नार्घं । 15c S °वारितां । K °वारिता । 15d L परा statt जरा । B °जृंभिते । 16a B प्रतापतयति । $P_1$ प्रयातयम्नि । 16b SK शरीरिणां । 16c $SP_1P_2$ चर्म्मांगनां । L °गणां । SK दधति ।

---

14. „Verlasset die Sinnengenüsse, die geschickt sind, Leiden hervorzurufen, und immer böse sind. Nehmt eure Zuflucht zu den Gegenständen, die gut sind zur Vertreibung des Feindes Wiedergeburt" — um also zu reden, ihr Menschen, kommt das graue Haar in die Nähe der Ohren, wenn die Zeit den Leib altern läßt und das Leben vernichtet.

15. Es raubt die Sinnengenüsse, macht Gehen und Stehen vom Stocke abhängig, bringt unterwegs Straucheln, duldet nicht, einen Gegenstand deutlich zu sehen, und bewirkt, daß alle Handlungen, ohne Zügelung ausgeführt, nur Demütigung einbringen: wie der Sinn eines bösen Fürsten schnappt das Alter nach dem Körper der Menschen.

16. Wenn das Alter verstohlen den Fuß auf das Haupt gesetzt hat, bringt es die Zähne zum Ausfallen [wirft es die Brahmanen nieder],[1]) trinkt das Blut und verzehrt alles Fleisch vom Körper, rauh von Runzeln macht es die Haut der Glieder der Körperlichen:

1) Die Klammern in dieser Strophe geben den andern Sinn zweideutiger Worte.

भुवनसदनप्राणिग्रामप्रकम्पविधायिनी
निकुचिततनुर्भीमाकारा जरा जरती रुषा ।
निहितमनसं तृष्णानार्यां निरीक्ष्य नरं भृशं
पलितमिषतो जातेर्ष्या वा करोति कचग्रहम् ॥ १७ ॥ [285]
विमदमृषिवच्छ्रीकण्ठं वा गदाङ्कितविग्रहं
शिशिरकरवद्वक्त्रं वेषं विरूपविलोचनम् ।
रविमिव तमोयुक्तं दण्डाश्रितं च यमं यथा
वृषमपि विना मर्त्यं निन्द्या करोतितरां जरा ॥ १८ ॥ [286]
विगतदशनं श्मश्रुश्लालास्रवाकुलशुक्लकं
स्खलितचरणाक्षेपं वक्त्रापरिस्फुटजल्पनम् ।
रहितकरणव्यक्तारम्भं मृदूकृतमूर्धजं
पुनरपि नरं पापा बालं करोतितरां जरा ॥ १९ ॥ [287]

17b S कुचिततनुर्भमा । 17c SK °भार्यां । 17d $SP_1$ जातेर्षा । B ज्ञातेर्ष्य । L जतेर्ष्या । 18a $P_1$ °मृषवच्छ्रीकठं । 18c Alle Texte °मुक्तं (L मुंक्तं) । 19a $SLP_2K$ लालाततताकुल । B लालास्तता° । $P_1$ °शुक्लं । 19b $SP_1K$ स्खलति । S चरणापेक्षं । $P_1$ °चरण° । $SLB_2K$ मुखापरि° । $P_1$ मुखाः° । 19d K पापावालं ।

wie eine *Rākṣasī* geht das Alter auf der Erde umher, um zu vernichten.

17. Das alt machende Alter, welches die Scharen der Lebewesen in den Heimatsitzen der Erde erzittern macht, gekrümmten Leibes, grausiges Äußern, packt im Zorn den Mann, gleichsam voll Eifersucht, bei den Haaren, in Form des Ergrauens, wenn es sieht, daß er sein Herz innig an die Frau Habgier hängt.

18. Das tadelnswerte Alter macht den Menschen auch ohne Frömmigkeit in hohem Maße frei von Übermut wie einen *Ṛṣi* (Büßer), wie *Śrīkaṇṭha* (Śiva) den Leib mit einer Keule gekennzeichnet, das Gesicht (weiß) wie der Mond, die Kleidung wie die des Ungleichäugigen (Śiva), wie die Sonne von Finsternis bedeckt, wie *Yama* auf einen Stock gestützt.

19. Die Zähne sind ausgefallen, die Mundwinkel sind voll beständigen Speichelflusses, die Füße straucheln beim Niedersetzen, die Rede des Mundes ist undeutlich, es fehlt am bestimmten Unternehmen von Handlungen, das Haar ist dünn geworden — das böse Alter macht den Mann gänzlich wieder zum Kinde.

अहह नयने मिथ्यादृग्वत्सदीक्षणवर्जिते
श्रवणयुगलं दुष्पुत्रो वा शृणोति न भाषितम् ।
स्खलति चरणद्वंद्वं मार्गे मदाकुललोकव-
द्वपुषि जरसा जीर्णे वर्णो व्यपैति कलत्रवत् ॥ २० ॥ [288]
मुदितमनसो दृष्ट्वा रूपं यदीयमकृत्रिमं
परवशधियः कामत्रिप्तैर्भवन्ति शिलीमुखैः ।
धवलितमुखभ्रूमूर्धानं जरसा धरात्रये
झटिति मनुजं चाण्डालं वा त्यजन्ति जनीजनाः ॥ २१ ॥ [289]
नयनयुगलं व्यक्तं रूपं विलोकितुमक्षमं
पलितकलितो मूर्धा कम्पी श्रुती श्रुतिवर्जिते ।
वपुषि जरसाश्लिष्टे नष्टं विचेष्टितमुत्तमं
मरणचकितो नाङ्गी धत्ते तथापि तपो हितम् ॥ २२ ॥ [290]

---

20a K मिथ्या दृग्व° । 20b B भाषतेः । 20d L व्यपैत्य । B कुलत्रवत् । 21a SL दृष्टा । 21c L रजसा । SK °त्रयं । $P_2$ जरापरिणामतः । 21d $LP_1$ चंडालं । S जनांजनाः । K जनाज्ञनाः । 22b $LBP_1$ °विवर्ज्जिते । 22d B हितां । K तपोहितम् ।

---

20. Ach, die Augen ermangeln des richtigen Sehens (Glaubens), wie bei einem Ketzer;[1]) das Ohrenpaar hört nicht auf das Gesagte, wie ein schlechter Sohn; das Fußpaar strauchelt auf dem Wege wie trunkene Menschen; wenn das Alter den Leib hat altern lassen, weicht die Farbe wie ein Weib.

21. Die Frauensleute, die freudigen Herzens sind und durch die von *Kāma* abgeschossenen Pfeile ihre Herzen einem anderen schenken, wenn sie die ungekünstelte Schönheit des Mannes erblickt haben, meiden ihn sogleich wie einen *Cāṇḍāla* in allen drei Welten, sobald das Alter ihm Antlitz, Brauen und Haupthaar weiß gefärbt hat.

22. Das Augenpaar ist unfähig, einen Gegenstand deutlich zu erkennen; das von grauen Haaren bedeckte Haupt zittert; die Ohren mangeln des Gehörs; wenn der Leib vom Alter umfangen wird, schwinden die besten Betätigungen: trotzdem vollbringt der vor dem Tode zitternde Körperliche keine heilsame Kasteiung.

---

1) *mithyādṛś* = „falsch sehend“ und „einen falschen Glauben habend“.

द्युतिगतिधृतिप्रज्ञालक्ष्मीपुरःसरयोषितः
सितकचवलिव्याजान्मर्त्यं निरीक्ष्य जरां गतम् ।
प्रदधति रुषं तृष्णानारी पुनर्न विनिर्गता
त्यजति हि न वा स्त्री प्रेयांसं कृतागसमप्यलम् ॥ २३ ॥ [291]
परिणतिमतिस्पष्टां दृष्ट्वा तनोर्गुणनाशिनीं
झटिति न नराः संसाराब्धेः समुत्तरणोद्यताः ।
जिनपतिमतं श्रित्वा पूतं विमुच्य परिग्रहं
विदधति हितं कृत्यं सम्यक्तपश्चरणादिकम् ॥ २४ ॥ [292]

इति जरानिरूपणचतुर्विंशतिः ॥ ११ ॥

---

23a S **धुति°** । 23b L **निरीक्ष** । $P_2$ om. **निरीक्ष्य** । B **गताः** । LK **गनां** । $P_1$ **व्रजां गतं** । 23c SK **प्रदधतीर्षां** । B **चेर्षां** । $P_1$ **चेष तिर्ष्णा°** । 24a $P_2$ om. **दृष्ट्वा** । 24b $P_1$ **नु नराः** । 24c $P_1$ **विमुंचा** ॥

LB om. **इति** । K **इति जरानिरूपणम्** ॥

---

23. Wenn die Frauen Glanz, Gang, Festigkeit, Klugheit, Schönheit[1]) usw. merken, daß der Sterbliche unter dem Vorwand weißer Haare und Falten[2]) zur Frau Alter gegangen ist, sind sie böse, aber die Frau Habgier entfernt sich doch nicht; denn ein Weib läßt ja den Liebsten nicht, auch wenn er sich gehörige Vergehungen zu schulden kommen läßt.

24. Wenn die Menschen die überaus deutlich erkennbare Reifezeit sehen, die die Vorzüge des Leibes vernichtet, sollten sie sich da nicht sofort um die Überfahrt über das Meer des Geburtenkreislaufes kümmern und heilsame Taten, wie richtige Kasteiung usw. vollbringen, indem sie die lautere Lehre der *Jina*-Herren aufsuchen und das Haften (am Besitz) lassen?

---

1) Diese Feminina sind personifiziert und Nominative.
2) Vgl. XI, 17.

संसारे भ्रमतां पुरार्जितवशाद्दुःखं सुखं वाश्नुतां
चित्रं जीवितमङ्गिनां स्वपरतः संपद्यमानापदाम् ।
दन्तान्तः पतितं मनोहररसं कालेन पक्वं फलं
स्थास्यत्यत्र कियच्चिरं तनुमतस्तीव्रक्षुधा चर्वितम् ॥ १ ॥ [293]
नित्यं व्याधिशताकुलस्य विधिना संक्षिप्यमाणायुषो
नाश्चर्यं भववर्तिनः श्रममतो यज्जायते पञ्चता ।
किं नामाद्भुतमत्र काननतरोरत्याकुलात्पक्षिभि-
र्यत्प्रोद्यत्पवनप्रतापनिहताच्यक्तं फलं भ्रश्यति ॥ २ ॥ [294]
निर्धूतान्यबलो ऽविचिन्त्यमहिमा प्रध्वस्तदुर्गक्रियो
विश्वव्यापिगतिः कृपाविरहितो दुर्बोधमन्त्रः शठः ।
शस्त्रास्त्रोदकपावकारिपवनव्याध्यादिनानायुधो
गर्भादावपि हन्ति जन्तुमखिलं दुर्वारवीर्यो यमः ॥ ३ ॥ [295]

---

**XII.** 1a S वाश्नुतां । $P_1$ वाश्रतां । S चैवं, $P_1$ चेत्रं, B चैत्रीं für चित्रं । 1d K तीव्रं । L °वर्चितं । SK चर्चितं । B चर्च्चितं । 2a S °शाता° । L °सता° । B °शिता° । 2b B श्रमतो । 2d K und alle Hss. निहिता (S °त्) । $P_1$ °त्पक्वं । S भ्रशति । $BLP_1P_2$ भ्रस्यति । 3a $P_1$ विचित्य । $P_2$ चिंत्य । 3c B शस्त्रो° । $BP_1$ °व्याधादि° । $P_2$ °नानायुषो । 3d $P_1$ °वीर्या मम । K °वीर्योपमः ।

---

## XII. Schilderung des Sterbens.

1. Mannigfach ist das Leben der auf Grund der früher erworbenen (Taten) im Kreislauf der Geburten irrenden Körperlichen, die Unglück oder Glück erleben, und denen aus eigner oder fremder Schuld Unfälle zustoßen. Die prächtig schmeckende, mit der Zeit gereifte Frucht, die ihnen zwischen die Zähne kommt, wie lange wird die da bestehen, da sie von dem heftigen Hunger des Körperlichen zerkaut wird?

2. Es ist kein Wunder, wenn dem im Dasein Befindlichen, der beständig von hundert Krankheiten gepeinigt und dessen Lebenszeit vom Schicksal vermindert wird, Ermüdung und dann der Tod zuteil wird. Was ist denn wunderbar daran, wenn von einem Waldbaum, der von Vögeln übervoll ist und von der Gewalt des losbrechenden Windes getroffen wird, eine Frucht sich löst und abfällt?

3. *Yama*, der die (Heeres-)Macht der anderen abschlägt, unausdenkliche Macht hat, aufgeführte Befestigungen zerschmettert,

प्राज्ञं मूर्खमनार्यमार्यमधनं द्रव्याधिपं दुःखितं
सौख्योपेतमनाममामपिहितं धर्मार्थिनं पापिनम् ।
व्यावृत्तं व्यसनाद्राढ्यसनिनं व्याशाकुलं दानिनं
शिष्टं दुष्टमनर्यमर्यमखिलं लोकं निहन्त्यन्तकः ॥ ४ ॥ [296]
देवाराधनमन्त्रतन्त्रहवनध्यानग्रहेज्याजप-
स्थानत्यागधराप्रवेशगमनव्रज्याद्विजार्चादिभिः ।
अत्युग्रेण यमेश्वरेण तनुमानङ्गीकृतो भक्षितुं
व्याघ्रेणेव बुभुक्षितेन गहने नो शक्यते रक्षितुम् ॥ ५ ॥ [297]
प्रारब्धो ग्रसितुं यमेन तनुमान्दुर्वारवीर्येण य-
स्तं त्रातुं भुवने न को ऽपि सकले शक्तो नरो वा सुरः ।

4a B **प्रज्ञं** । 4b S **°निहित** । K **°निहितं** । L **°पहतं** । $P_1P_2$ **°निहतं** । 4c $SLP_1K$ **व्यासा°** । 4d $P_1$ **लोके** । 5a SK **°गृहे°** । 5b K **°व्रज्या द्वि°** । 5d $P_1$ **व्याघ्रेणैव** । L **व्याघ्रेनैव** । 6a L **°वीर्येन** । 6b $LP_1$ **भवने** । $LKP_1$ **शकले** । B **नरा** । K **वासुरः** । $P_1$ **सुरा** ।

---

mit seinen Schritten das All durchschreitet, ohne Erbarmen ist, schwer zu erkennende Beschlüsse faßt, hinterlistig ist, mannigfache Waffen, wie Schwerter, Wurfgeschosse, Wasser, Feuer, Feinde, Wind, Krankheiten usw. führt und von unwiderstehlicher Heldenkraft ist, tötet alles was lebt, im Mutterleibe schon usw.

4. Der Tod vernichtet alle Welt: den Weisen, den Toren; den Unedlen, den Edlen; den Vermögenslosen, den Fürsten des Geldes;[1]) den Unglücklichen, den von Glückseligkeit Erfüllten; den von Krankheit Freien und den von Krankheit Geschlagenen; den Frömmigkeit Erstrebenden und den Sünder; den vom Laster Abgewendeten und den Lasterhaften; den an Enttäuschten Reichen (d. h. den Geizhals) und den Freigebigen; den Ausgezeichneten und den Schlechten; den Unedlen und den Edlen.[2])

5. Der Körperliche, den sich der überaus grausige *Yama*-Fürst, gleichsam ein hungriger Tiger im Dickicht, zum Fressen auserkoren hat, kann nicht geschützt werden durch Verehrung der Götter, Zaubersprüche, Hexenformeln, Anrufungen, eifrige Meditation, Opfer, Gebete, Verlassen des Ortes (Flucht), Eindringen in die Erde, Gehen, Mönchstum, Verehrung der Brahmanen usw.

6. Ein Körperhafter, den der unwiderstehlich heldenhafte *Yama* zu verschlingen unternommen hat, den kann in der ganzen Welt

1) d. h. den steinreichen Mann. Vgl. Bem. zu IX, 27.
2) Das letzte Paar schon im ersten Pāda!

नो चेद्देवनरेश्वरप्रभृतयः पृथ्व्यां सदा स्युर्जना
विज्ञायेति करोति शुद्धधिषणो धर्मे मतिं शाश्वते ॥ ६ ॥ [298]
चन्द्रादित्यपुरंदरक्षितिधरश्रीकण्ठसीर्यादयो
ये कीर्तिद्युतिकान्तिधीधनबलप्रख्यातपुण्योदयाः ।
स्वे स्वे ते ऽपि कृतान्तदन्तदलिताः काले व्रजन्ति क्षयं
किं चान्येषु कथा सुचारुमतयो धर्मे मतिं कुर्वताम् ॥ ७ ॥ [299]
ये लोकेशशिरोमणिद्युतिजलप्रक्षालितांह्रिद्वया
लोकालोकविलोकिकेवललसत्साम्राज्यलक्ष्मीधराः ।
प्रक्षीणायुषि यान्ति तीर्थपतयस्ते ऽप्यस्तदेहास्पदं
तत्रान्यस्य कथं भवेद्भवभृतः क्षीणायुषो जीवितम् ॥ ८ ॥ [300]
द्वात्रिंशन्मुकुटावतंसितशिरोभूभृत्सहस्रार्चिताः
षट्खण्डक्षितिमण्डना नृपतयः साम्राज्यलक्ष्मीधराः ।

6c LB पृथ्वीं । $P_1$ पृथ्वां । 7a S °पुरुंदर° । $P_2$ °क्षित-धरं° । 7c K °कलिताः । 7d K कथासु चार° । 8b $LP_1$ °विलोक° (L °वि°) । 8c $P_1P_2$ तेप्यदेहास्पदं ।

keiner schützen, kein Mensch oder Gott; sonst würden auf der Erde die Wesen, die Götter, die Fürsten usw. ewig leben. In dieser Erkenntnis richtet der Weise seinen Sinn auf die ewige Religion.

7. *Candra* (der Mond), *Āditya* (die Sonne), *Puraṃdara* (Indra), *Kṣitidhara*,[1]) *Śrikaṇṭha* (Śiva), *Sīrin* (Balarāma) usw., deren Aufgang guter Werke durch ihren Ruhm, Glanz, ihre Schönheit, Weisheit, ihren Reichtum, ihre Macht offenbar geworden, auch diese gehen zum Untergang, zermalmt vom Zahne des Endigers, ein jeglicher zu seiner Zeit, ganz zu geschweigen von den anderen. Die, deren Sinn recht lieblich ist, sollen (daher) den Sinn auf die Religion (Frömmigkeit) richten.

8. Die Bahnbrecherfürsten[2]), deren Fußpaar von dem Wasser des Glanzes der Stirnjuwelen der Erdherrscher gewaschen werden und die die Herrlichkeit des Weltkaisertums besitzen, das sich nur offenbart bei denen, die Welt und Nichtwelt schauen — auch die kommen, wenn das Leben abgelaufen ist, in den Zustand, wo man den Leib ablegt. Wie soll da ein anderer Daseinsträger leben können, wenn seine Zeit abgelaufen ist?

9. Wie sollte jenes Schicksal andere verschonen, von dem hier die Männerfürsten ins Verderben geführt worden sind, welche von

1) *Śeṣa*, die die Erde tragende Schlange, oder Himālaya?
2) D. i. die Erlöser. S. XXVI.

नीता येन विनाशमत्र विधिना सो ऽन्यान्विमुञ्चेत्कथं
कल्पान्तश्वसनो गिरींश्चलयति स्थैर्यं तृणानां कुतः ॥ ९ ॥ [301]
यत्रादित्यशशाङ्कमारुतघना नो सन्ति सन्त्यत्र ते
देशा यत्र न मृत्युरञ्जनजनो नो सो ऽस्ति देशः क्वचित् ।
सम्यग्दर्शनबोधवृत्तजनितां मुक्त्वा विमुक्तिक्षितिं
संचिन्त्येति विचक्षणाः पुरु तपः कुर्वन्तु तामीप्सवः ॥ १० ॥ [302]
येषां स्त्रीस्तनचक्रवाकयुगले पीतांशुराजत्तटे
निर्यत्कौस्तुभरत्नरश्मिसलिले दानाम्बुजभ्राजिते ।
श्रीवत्सःकमलाकरे गतभया क्रीडां चकारापरां
श्रीर्हि श्रीहरयो ऽपि ते मृतिमिताः कुत्रापरेषां स्थितिः ॥ ११ ॥ [303]

---

9c $P_1$ **विधिनो** । 9d L **°स्वजनो** । $P_1$ **°श्वश्नो** । $LP_1$ **गिरिश्च°** । Statt **तृणानां** B **मृगानां**, $LP_2$ **नराणां**, $P_1$ **भवानां** । 10a K **याचा°** । 10c L **°वृति°** । $P_1$ **°वृद्वजतां मुक्ता** । $P_1P_2$ **विमुक्तिं°** । K **°स्थितिं** । 10d $P_1$ **कुरु** für **पुरु** । 11a K **स्त्री स्तन°** । $P_1$ **°युगलो पीनांसु°** । $P_2$ **पीनासु°** । K **पीतांशु रा°** । 11b S **निर्जत्कौ°** । K **निर्जित्कौ°** । $BLP_1$ **°रस्मिरत्न°** । $P_2$ **°रश्मिरत्न°** । K **आस्थाम्बु°** । 11c L **श्रीवृत्तः°** । K **श्रोवत्तः कमलाकरे** । K **°परांश्चार्हच्छ्री°** ।

---

Tausenden, mit zweiunddreißig Diademen gekrönten Erdherrschern angebetet werden; die die sechsteilige Erde schmückten und die Herrlichkeit des Weltkaisertums besaßen? Der Sturm beim Weltuntergange bringt die Berge ins Wanken: wie sollten da die Gräser feststehen?

10. Die Gegenden gibt es auf Erden, in denen es nicht Sonne, Mond, Wind und Wolken gibt; die Gegend aber gibt es nirgends, in der nicht der Tod Nacht bringt, ausgenommen das Land der Erlösung, das aus dem rechten Glauben, Erkennen und Handeln entsteht. In diesem Gedanken mögen die Verständigen, um es zu erreichen, ausgedehnte Kasteiung vornehmen.

11. Auch der hochheilige Hari ist in den Tod gegangen, an dessen hochheiligem Brustlotusteiche — mit dem *cakravāka*-Paar der Weiberbrüste, mit dem vom gelben Gewande gebildeten glänzenden Ufer, mit dem Wasser in Gestalt des strahlenden Glanzes des *kaustubha*-Juweles, leuchtend von den Wasserlilien des Brunstsaftes[1]) — *Śrī* ohne Furcht ihr schrankenloses Spiel trieb: wo sollen da andere bleiben?

1) Die Stelle ist offenbar korrupt.

भोक्ता यत्र वितृप्तिरन्तकविभुर्भोज्याः समस्ताङ्गिनः
कालेशः परिवेषको ऽश्रमतनुर्ग्रासा विशृन्त्यक्रमैः ।
वक्त्रे तस्य निशातदन्तकलिते तत्र स्थितिः कीदृशी
जीवानामिति मृत्युभीतमनसो जैनं तपः कुर्वते । १२ ॥ [304]
उद्धर्तुं धरणीं निशाकररवी क्षेप्तुं मरुन्मार्गतो
वातं स्तम्भयितुं पयोनिधिजलं पातुं गिरिं चूर्णितुम् ।
शक्ता यत्र विशन्ति मृत्युवदने कान्यस्य तत्र स्थिति-
र्यस्मिन्याति गिरिर्बिले सह वनैः का त्र व्यवस्था ह्यणोः ॥ १३ ॥ [305]
सुग्रीवाङ्गदनीलमारुतसुतप्रष्टैः कृताराधनो
रामो येन विनाशितस्त्रिभुवनप्रख्यातकीर्तिध्वजः ।
मृत्योस्तस्य परेषु देहिषु कथा का निघ्नतो विद्यते
काचास्था नयतो द्विपं हि शशके निर्यापकस्रोतसः ॥ १४ ॥ [306]

---

12b $P_1$ °वेशको । K ग्रासाविसन्त्य° । 12c $P_1$ निशांत° । 12d LB$P_1$ जावानाम् । $P_1P_2$ कुर्व्वतं । 13b K चूर्णितं । 13c K शक्रा । 13d K यस्मिन्नाति । B ह्यणौ । $LP_2$ ह्यनौ । $P_1$ ह्यणो । 14a $P_1P_2$ °प्रष्टैः । LSBK °पृष्टैः । 14c S निष्णतो । L निंद्यतो । 14d K न यतो । S शशिको । K शशको । SK निर्यापकः । LB °पका । $P_1$ नियोपये । $P_2$ निर्यापये । Alle Texte स्रोतसः ।

---

12. Wo der Verzehrer der unersättliche Gebieter *Antaka* (Endiger = Tod), die Speisen alle Körperlichen, der unermüdliche *Kāleśa* (Herr der Zeit = Śiva) Aufwärter ist und die Bissen ohne Ordnung folgen, wie können die lebenden Wesen in dessen von spitzen Zähnen strotzenden Rachen bestehen? So im Herzen vor dem Tode bangend übt man *Jaina*-Kasteiung.

13. Wo diejenigen in des Todes Rachen eingehen, die fähig sind, die Erde hochzuheben, Mond und Sonne aus der Bahn des Windes (= der Luft) zu schleudern, dem Sturme Halt zu gebieten, das Wasser des Meeres auszutrinken und einen Berg zu Staub zu zerschmettern, wie sollte da ein anderer bestehen können? Wie könnte ein Atom in der Höhle bestehen, in welche ein Berg mit seinen Wäldern versinkt?

14. Wie kann man bei den übrigen Körperlichen von dem mörderischen Tode sprechen, durch den *Rāma* vernichtet worden ist, *Rama*, dem die gewaltigen Helden *Sugrīva*, *Aṅgada*, *Nila* und der Sohn des Windgottes usw. huldigten, und dessen Ruhmes-

अत्यन्तं कुरुतां रसायनविधिं वाक्यं प्रियं जल्पतु
वार्धेः पारमियर्तु गच्छतु नभो देवाद्रिमारोहतु ।
पातालं विशतु प्रसर्पतु दिशं देशान्तरं भ्राम्यतु
न प्राणी तदपि प्रहर्तुमनसा संत्यज्यते मृत्युना ॥ १५ ॥ [307]
कार्यं यावदिदं करोमि विधिवत्तावत्करिष्याम्यद-
स्तत्कृत्वा पुनरेतदद्य कृतवानेतत्पुराकारितम् ।
इत्यात्मीयकुटुम्बपोषणपरः प्राणी क्रियाव्याकुलो
मृत्योरेति करग्रहं हतमतिः संत्यक्तधर्मक्रियः ॥ १६ ॥ [308]
मान्धाता भरतः शिबी दशरथो लक्ष्मीधरो रावणः
कर्णः केशिरिपुर्बलो भृगुपतिर्भीमः परे ऽप्युन्नताः ।

15a $BP_1$ **कुरुतं** । 15b $BP_1$ **इयंतु** । $P_2$ **इयतु** । 15c B **प्रविशंतु प्रशर्प्यतु** । 15d S **संत्यजते** । 16b SK **पराकारितं** । L **परं°** । 16c $SP_1$ **°कुटम्ब°** । 17b L **कंश°** । B **केश°** ।

---

flagge in den drei Welten berühmt ist? Wie sollte ein reißendes Gewässer, welches einen Elefanten fortreißt, bei einem Häslein Halt machen?

15. Der Mensch bringe fortwährend ein Lebenselixir in Anwendung, rede freundliche Worte, überschreite das Meer, gehe zum Äther empor, besteige den Götterberg (Meru), dringe in die Unterwelt ein, wandere in die Fremde, ziehe in ein anderes Land hinaus — und doch wird er vom Tode, der ihn zu schlagen beabsichtigt, nicht verfehlt.

16. „Wenn ich dies nach Vorschrift getan, will ich jenes tun; wenn ich es verrichtet habe, dann wieder dieses; heute habe ich vollbracht, was früher nicht zur Ausführung gekommen ist" — so ganz darauf bedacht, seine Familie zu erhalten und von Geschäften in Anspruch genommen, läuft der Mensch betörten Sinnes dem Tode in die Hände, indem er die Ausübung der Religion unterläßt.

17. Wie sollte den Tod ein anderer besiegen, den *Māndhātṛ*, *Bharata*, *Śibin*, *Daśaratha*, *Lakṣmīdhara*, *Rāvaṇa*, *Karṇa*, der Feind des *Keśin*,[1]) *Bala*, *Bhṛgupati*[2]) *Bhīma* und andere hervor-

1) Der Feind des Keśin ist Kṛṣṇa.
2) = Paraśurāma.

मृत्युं जेतुमलं न यं नृपतयः कस्तं परो जेष्यते
भग्नो यो न महातरुर्द्विपवरैस्तं किं शशो भङ्क्ष्यति ॥ १७ ॥ [309]
सर्वं शुष्यति सार्द्रमेति निखिला पाथोनिधिं निम्नगा
सर्वं म्लायति पुष्पमत्र मरुतो झम्पेव सर्वं चलम् ।
सर्वं नश्यति कृत्रिमं च सकलं यद्वर्ध्यपचीयते
सर्वस्तद्वदुपैति मृत्युवदनं देही भवंस्तत्त्वतः ॥ १८ ॥ [310]
प्रख्यातद्युतिकान्तिकीर्तिधिषणाप्रज्ञाकलाभूतयो
देवा येन पुरंदरप्रभृतयो नीताः क्षयं मृत्युना ।
तस्यान्येषु जनेषु काऽत्र गणना हिंसात्मनो विद्यते
मत्तेभं हि हिनस्ति यः स हरिणं किं मुञ्चते केसरी ॥ १९ ॥ [311]

17c K भयं für न यं । L परे । $BP_1$ जेष्यति । L येष्यति । $P_2$ येष्यते । 17d K शिशो । $SP_1K$ भक्षति । L भंक्षति । 18a B शुच्यति । L सुख्यति । 18b $P_1$ झायति । S मसतः शेषेक सर्वं च° । LB मरुतः संपेव सर्व्वं [L °र्पं] च° । $P_2$ शंपेव । K पुष्पमत्र । शम्येव । Glosse: विद्युदिव!! । 18c $SP_1$ सकलो । $BP_2$ शकलो । L सकुलो । B यद्वाव्यप° । S यवद्व्यप । $P_1$ यद्व्यप° । $P_2$ यद्यप° । K यद्वद्यप° । 18d $LP_2$ भवां° । K देहीभवंस्तावतः । 19a $P_1$ प्रख्याता° । K °धिषणाः° । 19b S पुरं° । 19c S om. च । 19d S कैशरी ।

---

ragende Männerfürsten nicht zu besiegen vermochten? Wie sollte ein Hase den mächtigen Baum zerbrechen, der von den stärksten Elefanten nicht zerbrochen worden ist?

18. Alles Feuchte trocknet, jeder Fluß geht zum Ozean, jede Blume welkt, alles ist wie der Sprung des Windes beweglich, alles Künstliche vergeht und alles, was emporwächst, sinkt wieder zusammen. So kommt auch jeder existierende Körperliche in Wahrheit in den Rachen des Todes.

19. Der Tod, von dem die durch ihren Glanz, ihre Schönheit, ihren Ruhm, ihren Verstand, ihre Weisheit, ihre Künste und übernatürliche Macht berühmten Götter, *Puraṃdara* usw., zum Untergang geführt worden sind, wie sollte er, dessen Wesen die Vernichtung ist, auf die anderen Menschen Rücksicht nehmen? Läßt etwa der Löwe, der den brünstigen Elefanten tötet, die Gazelle laufen?

श्रीह्रीकीर्तिरतिद्युतिप्रियतमाप्रज्ञाकलाभिः समं
यद्ग्रासीकुरुते नितान्तकठिनो मर्त्यं कृतान्तः शठः ।
तस्मात्किं तदुपार्जनेन भविनां कृत्यं विबुद्धात्मनां
किं तु श्रेयसि जीविते सति चले कार्या मतिस्तत्त्वतः ॥ २० ॥ [312]
यो लोकैकशिरःशिखामणिसमं सर्वोपकारोद्यतं
राजच्छीलगुणाकरं नरवरं कृत्वा पुनर्निर्दयः ।
धाता हन्ति निरर्गलो हतमतिः किं तत्क्रियायां फलं
प्रायो निर्दयचेतसां न भवति श्रेयोमतिर्भूतले ॥ २१ ॥ [313]
रम्याः किं न विभूतयो ऽतिललिताः सच्चामरभ्राजिताः
किं वा पीनदृढोन्नतस्तनयुगास्त्रस्तैणदीर्घेक्षणाः ।

---

20a B धृति für रति । $LP_1P_2$ °द्युतिरति° । K °प्रियतमा प्रज्ञा कलाभिः । 20c B उपार्ज्जितेन । 20d $P_1$ om. सति । B कार्यार्मिति° । $P_2$ कार्यमिति° । 21a B °कारंधुतं । $P_1P_2$ °कारद्युतं । 21b L निर्दयां । 22a L विभूतियो । 22b $P_1$ किं ष्वा ।

---

20. Wenn der unendlich grausame Schurke Tod den Sterblichen verschlingt samt Glück, Scham, Ruhm, Lust, Glanz, Geliebter, Weisheit und Künsten, was haben dann weise Menschen mit deren Erwerb zu tun? Im Gegenteil, wenn auch das Leben noch so gut ist, soll man den Sinn darauf als etwas in Wahrheit Vergängliches richten.

21. Wenn der Schöpfer, nachdem er einen trefflichen Mann gebildet, der dem einzigen Stirnjuwel der Welt gleicht, allen zu helfen bereit, und eine Mine glänzender Tugenden des Charakters ist, ihn mitleidslos wieder tötet, ungehindert und sinnlos, was ist dann die Frucht der Schöpfung jenes (= warum hat er ihn dann erst geschaffen?)? Gewöhnlich ist ja in der Welt der Sinn der Mitleidslosen nicht auf das Gute gerichtet.

22. Sind nicht die Reichtümer reizend, die äußerst angenehmen, von guten Büffelschwänzen beleuchtet?[1]) Oder die Frauen mit ihrem vollen, festen und hochragenden Brüstepaar und den langen Augen einer erschreckten *eṇa*-Gazelle? Oder der glückverleihende,

---

1) Wedel aus Büffelschwänzen gehören in Indien zu den Attributen des Herrschers. Statt *bhrājitāḥ* „beleuchtet" erwartet man etwa *vījitāḥ* „befächelt".

किं वा सज्जनसंगतिर्न सुखदा चेतश्चमत्कारिणी
किं त्वत्रानिलधूतदीपकलिकाछायाचलं जीवितम् ॥ २२ ॥ [314]
यद्येतास्तरलेक्षणा युवतयो न स्युर्गलद्यौवना
भूतिर्वा यदि भूभृतां भवति नो सौदामिनीसंनिभा ।
वातोद्भूततरंगचञ्चलमिदं नो चेज्जगज्जीवितं
को नामेह तदैव सौख्यविमुखः कुर्याज्जिनानां तपः ॥ २३ ॥ [315]
मांसास्रग्रसलालसामयगणव्याधैः समध्यासितां
नानापापवसुंधरारुहचितां जन्माटवीमाश्रितः ।
धावन्नाकुलमानसो निपतितो दृष्ट्वा जराराक्षसीं
क्षुत्क्षामोद्धृतमृत्युपन्नगमुखे प्राणी कियत्प्राणिति ॥ ॥ २४ ॥ [316]
मृत्युव्याघ्रभयंकराननगतं भीतं जराव्याधत-
स्तीव्रव्याधिदुरन्तदुःखतरुमत्संसारकान्तारगम् ।

22c L श्वेतश्च° । 23a L गलयौ° । $P_1$ गगलध्यौवनौ । 23b $P_1$ भूतिर्भू यदि भू° भ° ना शौ° । 23c SK वातोद्भूत° । $P_1$ वातोद्यूत° । B तदव । 23d SLK तदैव । 24a alle Mss. समाध्यासितां । K समाध्याषितां । B °गणा° । 24b K °पाय° । 24d L भुक्षामो° । $P_1$ °द्भुत° । $P_2$ क्षुद्रामोद्भुर° । $P_1$ प्राणिभि । $P_2$ प्राणितिः ।

---

den Geist in Erstaunen versetzende Umgang mit guten Menschen? Und doch ist das Leben vergänglich wie eine vom Winde geschüttelte Fackel, wie eine Knospe, wie ein Schatten.

23. Wenn jene Mädchen mit ihren beweglichen Augen nicht von vergänglicher Jugend wären, oder wenn die Herrlichkeit der Erdenherrscher nicht dem Blitze gliche, und wenn dieses Leben nicht unstet wäre wie die vom Winde erregte Welle, wer würde dann wohl hier, dem (irdischen) Glücke abhold, die Kasteiung der Jina's vornehmen?

24. Wie lange atmet der Mensch noch, der sich in den Urwald der Geburten begeben hat, im Vereine bewohnt von den Jägern Krankheitsscharen, die nach Fleisch, Blut und Chylus gierig sind, und bedeckt von den mancherlei Sündenbäumen; der Mensch, der bestürzten Herzens über den Anblick der Dämonin Alter dahinstürmt und in den Rachen der vor Hunger abgemagerten, aufgerichteten Schlange Tod fällt?

25. Wer außer dem Geburt, Alter und Tod vernichtenden Nektar der Religion der Jaina-Fürsten kann den Körperlichen in den

कः शक्नोति शरीरिणं त्रिभुवने पातुं नितान्तातुरं
त्यक्त्वा जातिजरामृतित्रतिकरं जैनेन्द्रधर्मामृतम् ॥ २५ ॥ [317]
एवं सर्वजगद्विलोक्य कलितं दुर्वारवीर्यात्मना
निस्त्रिंशेन समस्तसत्त्वसमितिप्रध्वंसिना मृत्युना ।
सद्रत्नत्रयशातमार्गणगणं गृह्णन्ति तच्छित्तये
सन्तः शान्तधियो जिनेश्वरतपःसाम्राज्यलक्ष्मीश्रिताः ॥ २६ ॥ [318]

इति मरणनिरूपणषड्विंशतिः ॥ १२ ॥

कार्याणां गतयो भुजंगकुटिलाः स्त्रीणां मनश्चञ्चलं
नैश्वर्यं स्थितिमत्तरंगचपलं नृणां वयो धावति ।

---

25 c $LP_1P_2$ शरीरिणां । $P_1$ पातुरंतंतातुरं । 25 d $P_2$ °मृतित्रिति° । 26 b $P_1$ निस्त्रिंशेन । °तत्व° für °सत्त्व° । 26 c B °सात° । $P_2$ °शांत° । B °मणं । $P_1$ गृह्णंतु । S यच्चित्तये । $P_2$K यच्छित्तये । B यक्षित्तय । L यक्षीतयेत्सं° । 26 d $P_1$ शात° । $LP_2$ शांति° । $BP_1$ °लक्ष्मीन्विता [B °:] । $LP_2$ °लक्ष्म्यान्विताः ॥

$LBP_1$ om. इति । K मृत्युनिरूपणम् ॥

**XIII.** $P_1$ om. Kap. XIII. — 1 a B मना° । 1 b K च यो für वयो!! ।

---

drei Welten schützen, den unendlich Leidenden, der in den Schrecken bereitenden Rachen des Tigers Tod gegangen ist, geschreckt durch den Jäger Alter, in dem Urwalde des Geburtenkreislaufes befindlich, dessen Bäume heftige Krankheiten und nicht endendes Leiden sind?

26. Die Guten, die so gesehen haben, daß die ganze Welt ergriffen ist von dem unüberwindlich starken, grausamen, die Gesamtheit der Lebewesen vernichtenden Tode, ergreifen zu seiner Ausrottung beruhigten Sinnes, im Besitz der Herrlichkeit des Weltherrschertums, der Jina-Fürsten-Kasteiung, die Schar der spitzen Pfeile in Gestalt der drei trefflichen Juwelen.

## XIII. Schilderung der allgemeinen Unbeständigkeit.

1. Die Wege der Handlungen sind gewunden wie Schlangen; der Sinn der Frauen ist beweglich; keine Herrschermacht ist beständig; beweglich wie die Welle eilt der Menschen Lebenszeit dahin; die Entwürfe sind unstät, wie die Augen berauschter Schönen:

संकल्पाः समदाङ्गनाचितरला मृत्युः परं निश्चितो
मत्वैवं मतिसत्तमा विदधतां धर्मे मतिं तत्त्वतः ॥ १ ॥ [319]
श्रीर्विद्युच्चपला वपुर्विधुनितं नानाविधव्याधिभिः
सौख्यं दुःखकटाचितं तनुमतां सत्संगतिर्दुर्लभा ।
मृत्यध्यासितमायुरत्र बहुभिः किं भाषितैस्तत्त्वतः
संसारे ऽस्ति न किंचिदङ्गिसुखकृत्तस्माज्जना जाग्रत ॥ २ ॥ [320]
यद्येताः स्थिरयौवनाः शशिमुखीः पीनस्तनीर्भामिनीः
कुर्याद्यौवनकालमानमथ वा धातारतं जीवितम् ।
चिन्तास्थैर्यमशौचमन्तविरसं सौख्यं वियोगं न तु
को नामेह विमुच्य चारुधिषणः कुर्यात्तपो दुश्चरम् ॥ ३ ॥ [321]
कान्ताः किं न शशाङ्ककान्तिधवलाः सौधालयाः कस्यचि-
त्काञ्चीदामविराजितोरुजघना सेव्या न किं कामिनी ।

1c K °तरलाः । 2a SLK श्रीवि° (L °वि°) । K °च्चप-
लावपु° । 2c alle Mss. मृत्यु° । K मृत्युर्ध्या°रत्नबहुभिः । 3a B
येद्येताः । $SP_2$ °मुखी । L भामिनिः । B भामिनीः । 3b B
जीवितां । 3c $P_2$ वित्तास्थैय° । $SP_2K$ ननु । 3d SL °धि-
षणाः । 4b $SBP_2K$ °जघनाः । L °जधनाः । S कामिनो ।

---

der Tod aber ist sicher. Auf Grund dieser Erwägung mögen die der Einsicht nach Trefflichsten ihren Sinn in rechter Weise auf die Religion (Frömmigkeit) richten.

2. Srī (Fortuna) ist unbeständig wie ein Blitz; der Körper wird von allerhand Krankheiten erschüttert; nach dem Glück schielt das Unglück; Vereinigung mit Guten ist für die Körperlichen schwer zu erreichen; das Leben ist vom Tode besessen. Wozu der vielen Worte? In Wahrheit gibt es im Geburtenkreislaufe gar nichts, was den Körperlichen Glück brächte: darum erwachet, ihr Menschen!

3. Wenn der Schöpfer diese Mondantlitzigen, Starkbusigen, Schönen von steter Jugend sein ließe, oder wenn er ein (stets) jugendstolzes, endloses Leben, aber nicht Beständigkeit der Sorge, ein unreines, am Ende schmackloses Glück (und) Trennung beschieden hätte, wer sollte dann (das alles) aufgeben und schwere Kasteiung vollbringen, wenn er bei richtigem Verstande ist?

4. Sind denn nicht die Paläste weißstrahlend wie die Schönheit des Mondes, für jemand reizend? Ist nicht die Verliebte des

किं वा श्रोत्ररसायनं सुखकरं श्रव्यं न गीतादिकं
विश्वं किं तु विलोक्य मारुतचलं सन्तस्तपः कुर्वते ॥ ४ ॥ [322]
क्षिप्तेष्वासविमुक्तमार्गणगतिस्थैर्यं जने यौवनं
कामान्क्रुद्धभुजंगकायकुटिलान्विद्युच्चलं जीवितम् ।
अङ्गारानलतप्तसूतरसवद्दृष्ट्वा श्रियो ऽप्यस्थिरा
निःक्रम्याच्च सुबुद्धयो वरतपः कर्तुं वनान्तं गताः ॥ ५ ॥ [323]
वपुर्व्यसनमस्यति प्रसभमन्तको जीवितं
धनं नृपसुतादयस्तनुमतां जरा यौवनम् ।
वियोगदहनः सुखं समदकामिनीसंगजं
तथापि वत मोहिनो दुरितसंग्रहं कुर्वते ॥ ६ ॥ [324]
अपायकलिता तनुर्जगति सापदः संपदो
विनश्वरमिदं सुखं विषयजं श्रियश्चञ्चलाः ।

5a L कुष्टे° । यने । 5c S अंगादा° । 6a L वपुर्व-स्यति (mit durchgestrichenem i) मस्यति । 6c SK °दहनं । 6d B मोहिनौ । S दुरतसंगृहं । K °संगृहं । 7b B om. जं श्रिय ।

---

(Minne-)Dienstes würdig, deren breite Hüften vom Gürtelbande erglänzen? Oder ist nicht Gesang usw. wert gehört zu werden, ein Wonne spendendes Lebenselixir für das Ohr? Und doch, wenn die Guten sehen, daß alles wie der Wind unbeständig ist, üben sie Kasteiung.

5. Nachdem die Weisen gesehen haben, daß die Jugend beim Menschen von der Beständigkeit des Fluges eines vom angezogenen Bogen geschnellten Pfeiles ist; daß die Geschlechtsbegierden gewunden (trügerisch)[1]) sind wie der Körper einer zornigen Schlange; daß das Leben vergänglich ist wie der Blitz, und daß auch die Reichtümer unbeständig sind wie über einem Kohlenfeuer erhitztes Quecksilber: sind sie ausgezogen und in den Wald gegangen, um treffliche Kasteiung zu üben.

6. Den Körper vernichtet mit Gewalt das Unglück, der Tod das Leben, den Reichtum der Fürst, Söhne usw., die Jugend der Körperlichen das Alter, das Feuer der Trennung das Glück, das aus der Vereinigung mit berauschten Schönen entsteht: und dennoch häufen die Betörten, wehe, Sünde an!

7. Der Leib ist vom Unglück gepackt, die Freuden auf Erden sind mit Leiden verknüpft; vergänglich ist dieses Glück, das aus

1) Wortspiel.

भवन्ति जरसारसास्तरललोचना योषित-
स्तदप्ययमहो जनस्तपसि नो परे रज्यति ॥ ७ ॥ [325]
भवे विहरतो ऽभवन्भवभृतो न के बान्धवाः
स्वकर्मवशतो न के ऽत्र शत्रवो भविष्यन्ति वा ।
जनः किमिति मोहितो नवकुटुम्बकस्यापदि
विमुक्तजिनशासनः स्वहिततः सदा भ्रश्यते ॥ ८ ॥ [326]
दृढोन्नतकुचात्र या चपललोचना कामिनी
शशाङ्कवदनाम्बुजा मदनपीडिता यौवने ।
मनो हरति रूपतः सकलकामिनां वेगतो
न सैव जरसार्दिता भवति वल्लभा कस्यचित् ॥ ९ ॥ [327]
इमा यदि भवन्ति नो गलितयौवना नीरुच-
स्तदा कमललोचनास्तरुणमानिनीर्मा मुचत् ।

7 c K जरसा रसा° । 7 d $P_2$ तदप्यजमहो । SK परै । $P_2$ परि । 8 a SK विरहितो । K भवन्भ° । 8 c L मोहिनो । 8 d alle Mss. भ्रश्यते । 9 b L °पीडिते । 9 c $P_2$ योगतो । 9 d B जरसार्दितो । 10 a L गलति° । 10 b K °मानिनी मामुचत् । L °माननो° । $P_2$ °भामिनो° ।

---

den Sinnen entsteht; die Reichtümer sind unbeständig; durch das Altern werden die Frauen mit ihren beweglichen Augen unschmackhaft — und dennoch, wehe, erfreut sich diese Menschheit nicht an der höchsten Kasteiung!

8. Wen hatte man nicht zu Freunden, während man als Daseinsträger im Dasein wandelte? Und wen wird man im Banne seiner Taten hier nicht zu Feinden haben? Warum also kommt der Verblendete, der Jina's Lehre verschmäht, in dem Unglück einer neuen Familie fortwährend von seinem Heile ab?

9. Die Verliebte, die hier in der Jugend feste und hochragende Brüste, bewegliche Augen, einen Antlitzlotus wie der Mond hat und vom Liebesgotte gepeinigt wird und infolge ihrer Schönheit schnell das Herz aller Verliebten raubt, ebendieselbe ist niemandem mehr begehrenswert, wenn sie vom Alter geplagt ist.

10. Wenn diese (Frauen) hier ihre Jugendfrische nicht einbüßten und glanzlos würden, dann sollte man die Lotusäugigen.

विलासमद्विभ्रमान्भ्रमति लुण्ठयत्री जरा
यतो भुवि बुधस्ततो भवति निःस्पृहस्तन्मुखे ॥ १० ॥ [328]
इमा रूपस्थानस्वजनतनयद्रव्यवनिता-
सुतालक्ष्मीकीर्तिद्युतिरतिमतिप्रीतिधृतयः ।
मदान्धस्त्रीनेत्रप्रकृतिचपलाः सर्वभविना-
महो कष्टं मर्त्यस्तदपि विषयान्सेवितुमनाः ॥ ११ ॥ [329]
सहात्र स्त्री किंचित्सुतपरिजनैः प्रेम कुरुते
वशप्राप्तो भोगो भवति रतये किंचिदनघाः ।
श्रियः किंचित्तुष्टिं विदधति परां सौख्यजनिकां
न किंचित्पुंसां ही कतिपयदिनैरेतदखिलम् ॥ १२ ॥ [330]
विजित्योर्वीं सर्वां सततमिह संसेव्य विषया-
ञ्श्रियं प्राप्यानर्घ्यां तनयमवलोक्यापि परमम् ।

---

10c K °विभ्रमा भ्र° लुण्टयित्री । 10d alle Mss. निस्पृ° । 11a L °स्थाना° । $P_2$ om. स्वजन । K °वनिता सुता । 11b $P_2$ om. रति । 12c L तुष्टं । B किंचनुष्टं । 12d L stellt ही und रे um. । K हि । 13a L भूरिं statt सर्वां । K विषयां ।

---

zarten Stolzen nicht meiden. Weil (aber) das Alter auf Erden umherschweift und Getändel, Übermut und Koketterie stiehlt, daher ist der Verständige ohne Verlangen nach deren Antlitz.

11. Diese (Güter): Schönheit, Stellung, Angehörige, Söhne, Geld, Frauen, Töchter, Wohlstand, Ruhm, Glanz, Lust, Verstand, Zuneigung und Festigkeit sind bei allen im Dasein Befindlichen von Natur unstät wie die Augen rauschblinder Weiber. O weh, trotzdem ist des Menschen Herz auf den Dienst der Sinnendinge gerichtet.

12. Hier gewährt die Frau ein wenig (*adv.*) Liebe, nebst Söhnen und Angehörigen; schuldloser Genuß, der in unseren Besitz gelangt, wird uns ein wenig zur Lust; Reichtümer geben ein wenig höchste Befriedigung, die Wohlbehagen erzeugt: leider aber ist dies alles in wenigen Tagen für die Menschen gar nichts mehr.

13. Nachdem dieser (König) die ganze Erde besiegt, immer hier den Sinnengenüssen gefrönt, unschätzbaren Reichtum erworben, auch einen trefflichen Sohn gesehen und den unendlich mächtigen Ring der Heere seiner Feinde niedergeschlagen hat, geht er, wehe,

निहत्यारातीनां बलवलयमत्यन्तपरमं
विमुक्तद्रव्यो ही मुषितवदयं याति मरणम् ॥ १३ ॥ [331]
श्रियो ऽपायाघाता स्तृणजलचरं जीवितमिदं
मनश्चित्रं स्त्रीणां भुजगकुटिलं कामजसुखम् ।
क्षणध्वंसी कायः प्रकृतितरले यौवनधने
इति ज्ञात्वा सन्तः स्थिरतरधियः श्रेयसि रताः ॥ १४ ॥ [332]
गलत्यायुर्देहे व्रजति विलयं रूपमखिलं
जरा प्रत्यासन्नीभवति लभते व्याधिरुदयम् ।
कुटुम्बस्नेहार्तः प्रतिहतमतिर्लोभकलितो
मनो जन्मोच्छित्त्यै तदपि कुरुते नायमसुमान् ॥ १५ ॥ [333]
बुधा ब्रह्मोत्कृष्टं परमसुखद्वाञ्छितपदं
विवेकश्चेदस्ति प्रतिहतमलः स्वान्तवसतौ ।

---

13c L परमां । Alle Mss. बलयमत्यं° oder व° । K निहन्त्या° । वलय····मत्यन्तमरमं । 13d K हि । 14a K श्रियोपाया घाता° । $P_2$ तृणजचलं । 14b S °सखं । 15b B उदयां । 15c K कुटुम्बःस्ने° । 15d SL अशुमान् । 16a K ब्रह्मोत्कष्टं । $SBP_1$ °द्वांकृत° । B °परं । 16b S प्रतिहति° । L °वशतौ ।

---

wie ein Bestohlener zum Tode, indem er sein Hab und Gut lassen muß.

14. Die Glücksgüter sind vom Verlust geküßt; dieses Leben ist vergänglich wie Wasser am Grase (oder: wie Gras und Wasser); der Sinn der Frauen ist bunt; die Liebeswonne ist gewunden (trügerisch) wie die Schlange; im Nu vergänglich ist der Körper; von Natur flüchtig sind Jugend und Vermögen. Auf Grund dieser Erkenntnis freuen sich die Guten mit gar festem Geiste an der Religion (Frömmigkeit).

15. Es entschwindet die Lebenskraft im Körper; alle Schönheit geht unter; das Alter ist nahe herbeigekommen; die Krankheit nimmt ihren Anfang; und trotzdem richtet dieser Mensch, der an der Anhänglichkeit der Familie leidet, dessen Geist versehrt ist und der von Habsucht gepackt ist, seinen Sinn nicht auf die Vernichtung des Geborenwerdens.

16. Ihr Weisen; wenn in der Wohnung eures Inneren Überlegung wohnt, so (wißt ihr): das vorzügliche *brahman*,[1]) der Bringer

1) Andacht; Keuschheit.

इदं लक्ष्मीभोगप्रभृति सकलं यस्य वशतो
न मोहग्रस्ते तन्मनसि विदुषां भावि सुखदम् ॥ १६ ॥ [334]
भवन्त्येता लक्ष्म्यः कतिपयदिनान्येव सुखदा-
स्तरुण्यस्तारुण्ये विदधति मनःप्रीतिमतुलाम् ।
तडिल्लोला भोगा वपुरपि चलं व्याधिकलितं
बुधाः संचिन्त्येति प्रगुणमनसो ब्रह्मणि रताः ॥ १७ ॥ [335]
न कान्ता कान्तान्ते विरहशिखिनी दीर्घनयना
न कान्ता भूपश्रीस्तडिदिव चला चान्तविरसा ।
न कान्तं ग्रस्तान्तं भवति जरसा यौवनमतः
श्रयन्ते सन्तो ऽवस्थिरसुखमयीं मुक्तिवनिताम् ॥ १८ ॥ [336]
वयं येभ्यो जाता मृतिमुपगतास्ते ऽत्र सकलाः
समं यैः संवृद्धा ननु विरलतां ते ऽपि गमिताः ।

16c B °भोगा° । $SLP_2K$ वसतो । 17d L ब्रह्मनिरताः । 18a $LP_2$ कांताः । Alle Texte °शिखिनो (L °सि°) । 18b B भूपस्त्री° । 18d K श्रयन्ते ते । SK om. ऽव । 19a S त्रक्यकालाः ।

höchsten Glückes, der Spender des Ersehnten, dem alles dies: Glücksgüter, Genüsse usw., untertan ist — dies weilt im Herzen der Wissenden, welches nicht von der Verblendung verschlungen ist, als Glückspender.

17. Diese Glücksgüter gewähren nur einige Tage Genuß; die Schönen bereiten (nur) in der Jugendfrische unvergleichliches Herzentzücken; die Genüsse sind unbeständig wie der Blitz, und auch der Leib ist vergänglich und von Krankheiten gepackt. Auf Grund dieser Überlegung erfreuen sich die Weisen, deren Geist klar (eigtl.: vorzüglich) ist, am *brahman*.

18. Nicht lieblich ist die langäugige Geliebte, mit dem Trennungsfeuer am Ende; nicht lieblich ist die Herrscherherrlichkeit, vergänglich wie der Blitz und am Ende schmacklos; nicht lieblich ist die Jugend, deren Ende vom Alter verschlungen wird. Darum flüchten sich die Guten zu der Frau Erlösung, die ewige Seligkeit gewährt.

19. Von denen wir abstammen, die sind hier alle in den Tod gegangen; mit denen wir aufgewachsen sind — sind nicht auch sie selten geworden? Jetzt ist die Reihe zu sterben an uns heran-

इदानीमस्माकं मरणपरिपाटी क्रमगता
न पश्यन्तो ऽप्येवं विषयविरतिं यान्ति कृपणाः ॥ १९ ॥ [337]
स यातो यात्येष स्फुटमयमहो यास्यति मृतिं
परेषामत्रैवं गणयति जनो नित्यमबुधः ।
महामोहाघ्रातस्तनुधनकलत्रादिविभवे
न मृत्युं स्वासन्नं व्यपगतमतिः पश्यति पुनः ॥ २० ॥ [338]
सुखं प्राप्तुं बुद्धिर्यदि गतमलं मुक्तिवसतौ
हितं सेवध्वं भो जिनपतिमतं पूतचरितम् ।
भजध्वं मा तृष्णां कतिपयदिनस्थायिनि धने
यतो नायं सन्तः कमपि मृतमन्वेति विभवः ॥ २१ ॥ [339]
न संसारे किंचित्स्थिरमिह निजं वास्ति सकले
विमुच्यार्च्यं रत्नत्रितयमनघं मुक्तिजनकम् ।
अहो मोहार्तानां तदपि विरतिर्नास्ति भवत-
स्ततो मोक्षोपायाद्विमुखमनसां नात्र कुशलम् ॥ २२ ॥ [340]

19c B परपाटिः । $LP_2$ परिपाटिः । K °पाटीक्रम° । 20b K परेषां यत्रैवं । 20c K °विभवो । 20d S मृत्यं । $P_2$ स्वाशनं । 21a L °वशतौ । 21b SK पूतरचितं । 21d $BP_2$ किमपि । 22c B °र्त्तीनां । L °र्त्तोनां । 22d SBK सौख्य° statt नात्र ।

getreten: trotzdem die Elenden das sehen, packt sie doch kein Ekel vor den Sinnendingen.

20. „Der ist gegangen, dieser geht, und sicherlich wird jener gehen" — also berechnet hier beständig ein unkluger Mensch den Tod der anderen. Aber das sieht der des Verstandes Bare, von großer Verblendung geküßt, nicht, daß der Tod an seinen Reichtum, bestehend in Körper, Geld, Frau usw., nahe herangetreten ist.

21. Ach, wenn ihr die Absicht habt, das fleckenlose Glück in der Wohnung der Erlösung zu finden, so frönt dem heilsamen, vom Jina-Herrn gebilligten lauteren Wandel und hegt keinen Durst nach dem Gelde, welches nur wenige Tage dauert; denn, ihr Guten, dieser Reichtum folgt keinem Gestorbenen nach.

22. In dem ganzen Kreislauf der Geburten gibt es hier wahrscheinlich keinen beständigen Besitz außer den preiswürdigen, sünd-

अनित्यं निस्त्राणं जननमरणव्याधिकलितं
जगन्मिथ्यात्वार्धैरहमहमिकालिङ्गितमिदम् ।
विचिन्त्यैवं सन्तो विमलमनसो धर्ममतय-
स्तपः कर्तुं वृत्तास्तदपहृतये जैनमनघम् ॥ २३ ॥ [341]
तडिल्लोलं तृष्णाप्रचयनिपुणं सौख्यमखिलं
तृषो वृद्धेस्तापो दहति स मनो वह्निवदलम् ।
ततः खेदो ऽत्यन्तं भवति भविनां चेतसि बुधा
निधायेदं पूते जिनपतिमते सन्ति निरताः ॥ २४ ॥ [342]

इति सामान्यानित्यतानिरूपणचतुर्विंशतिः ॥ १३ ॥

---

23a $P_2$ **निस्त्राणां** । S **जनमरण°** । 23b L **मिथ्यात्वार्धैर्** । SK **मिथ्यात्वर्धैर्** । 23d B **°स्तपदस्त°** । L **अपमृतये** । 24b K **शमनो** । 24c S **स्वेदो** । 24d $P_2$ **यद्** für **निधायेदं** । LB $P_2$ om. **इति** । B **°निरूपणा°** । K **°निरूपणम्** ।

---

losen, Erlösung bewirkenden drei Juwelen.[1]) Ach, trotzdem zeigen die Betörungskranken keinen Ekel am Dasein, und daher haben sie, dem Mittel zur Erlösung abhold im Herzen, hier kein Heil.

23. Unbeständig, keinen Schutz gewährend, mit Geburt, Sterben und Krankheit verbunden, vom Dünkel über die Objekte des Irrtums umfangen ist diese Welt. In diesem Gedanken schicken sich die Guten, klaren Verstandes, die Gedanken auf die Religion (Frömmigkeit) gerichtet, an, die sündlose Jaina-Kasteiung zu üben, um jene zu entfernen.

24. Vergänglich wie ein Blitz, nur geeignet, die Begierde zu steigern, ist alles Glück; aus dem Wachsen der Gier erfolgt Qual, die das Herz wie Feuer tüchtig versengt; danach gibt es endlos Pein für die Menschen. Dies im Herzen behaltend erfreuen sich die Weisen an der lauteren Lehre des Jina-Herrn.

---

1) S. VIII, 2.

यत्पाति हन्ति जनयति रजस्तमःसत्त्वगुणयुतं विश्वम् ।
तद्धरिशंकरविधिवज्जयतु जगत्यां सदा कर्म ॥ १ ॥ [343]
भवितव्यता विधाता कालो नियतिः पुराकृतं कर्म ।
वेधा विधिः स्वभावो भाग्यं दैवस्य नामानि ॥ २ ॥ [344]
यत्सौख्यदुःखजनकं प्राणभृता संचितं पुरा कर्म ।
स्मरति पुनरिदानीं तद्दैवं मुनिभिः समाख्यातम् ॥ ३ ॥ [345]
दुःखं सुखं च लभते यद्येन यतो यदा यथा यत्र ।
दैवनियोगात्प्राप्यं तत्तेन ततस्तदा तथा तत्र ॥ ४ ॥ [346]
यत्कर्म पुरा विहितं यातं जीवस्य पाकमिह किंचित् ।
न तदन्यथा विधातुं कथमपि शक्रो ऽपि शक्नोति ॥ ५ ॥ [347]

**XIV.** 1a $P_2$ om. **हन्ति** । 1b L **°संकरि°** । KS **विजयतु** statt **ज°** । 2b SK **विधि** । $P_1$ **त्यागं** für **भाग्यं** । 3b alle Mss. und K **मुनिभिराख्यातं** । 4a SK **लभ्येद्यद्येन** । B **लभतेद्यज्येन** । L **लभ्येधद्येन** । $P_1$ **लभद्यद्येन** । $P_2$ **लभेयद्येन** । $LP_1$ **तत्र** । 5a $P_2$ om. **यातं** । 5b L **सक्रो** statt **शक्रो** । $P_1$ liest nach **कथमपि**: **गतबुद्धिर्नाशयति किमस्य तत्कृत्यं ६ निहितं यस्य मयूखैर्न तमः संति पृते दिगंतेपि शक्रोपि शक्नाति** । Vgl. Strophe 6 und 7!

## XIV. Schilderung des Schicksales.

1. Das *karman*,[1]) welches das mit den Grundeigenschaften[2]) *rajas* (Drang, Leidenschaft), *tamas* (Finsternis), *sattva* (das wahre Wesen) verbundene All wie *Hari* (Viṣṇu), *Saṃkara* (Śiva) und *Vidhi* (Brahman) erhält, vernichtet und erzeugt, das soll auf Erden immerdar siegreich sein.

2. *bhavitavyatā, vidhātṛ, kāla, niyati, purākṛta, karman, vedhas, vidhi, svabhāva* und *bhāgya* sind Namen für *daiva* (Schicksal).

3. Die Freude und Leid erzeugende Tat, die von dem Lebensträger früher aufgehäuft worden ist und an die er sich jetzt wieder erinnert, wird von den Muni's Schicksal (*daiva*) genannt.

4. Welches Unglück oder Glück man erlangt, wodurch, woher, wann, wie, wo, das kann man nur durch Schicksalsfügung erlangen dadurch, daher, dann, so und dort.

5. Irgend eine früher vollbrachte Tat, welche hier bei einem

1) Die Tat, sofern sie ausschlaggebend ist für die nächste Existenz. Die Folgen des *karman* heißen *phala* (Frucht).

2) „Die drei Grundeigenschaften alles Seienden, auf deren geringerm oder stärkerm Vorwalten die Stufenleiter der Wesen beruht" PW.

धाता जनयति तावल्ललामभूतं नरं त्रिलोकस्य ।
यदि पुनरपि गतबुद्धिर्नाशयति किमस्य तत्कृत्यम् ॥ ६ ॥ [348]
निहतं यस्य मयूखैर्न तमः संतिष्ठते दिगन्ते ऽपि ।
उपयाति सो ऽपि नाशं नापदि किं तं विधिः स्पृशति ॥ ७ ॥ [349]
विपरीते सति धातरि साधनमफलं प्रजायते पुंसाम् ।
दशशतकरो ऽपि भानुर्निपतति गगनादनवलम्बः ॥ ८ ॥ [350]
यत्कुर्वन्नपि नित्यं कृत्यं पुरुषो न वाञ्छितं लभते ।
तत्रायशो विधातुर्मुनयो न वदन्ति देहभृतः ॥ ९ ॥ [351]
बान्धवमध्ये ऽपि जनो दुःखानि समेति पापपाकेन ।
पुण्येन वैरिसदनं यातो ऽपि न मुच्यते सौख्यैः ॥ १० ॥ [352]
पुरुषस्य भाग्यसमये पतितो वज्रो ऽपि जायते कुसुमम् ।
कुसुममपि भाग्यविरहे वज्रादपि निष्ठुरं भवति ॥ ११ ॥ [353]

---

6a L °भूरं statt °भूतं । B bricht hier ab hinter त्रि । 7a $SLP_1K$ निहितं । 7b L उपजाति । 8a $P_1$ पुंसा । 9a $P_1$ व्यकुर्वन्न° । S भ statt न । 9b S तशयशो । 11a SL वज्रा । 11b $P_2$ भाग्यहीने ।

---

Lebewesen zur Reife gekommen ist, die kann selbst Śakra (Indra) in keiner Weise ändern.

6. Wenn der Schöpfer einen Mann schafft, der ein Schmuck der drei Welten ist, und ihn dann sinnlos wieder vernichtet, was hatte dann seine Erschaffung für Zweck?

7. Selbst die (Sonne), durch deren Strahlen vernichtet die Dunkelheit nicht einmal am Ende des Raumes bestehen bleibt, sogar sie verfällt dem Untergange. Wie sollte einen (beliebigen anderen) das Schicksal nicht im Unglück berühren?

8. Wenn das Schicksal feindlich ist, dann ist das Tun der Menschen fruchtlos. Die Sonne, die zehnhundert Hände (Strahlen) hat, fällt haltlos vom Himmel herab.

9. Wenn der Mensch trotz seiner fortgesetzten Betätigung das ersehnte (Ziel) nicht erreicht, so weisen die Muni's nicht dem Körperträger, sondern dem Schicksal den Schimpf zu.

10. Selbst inmitten der Verwandten verfällt der Mensch dem Leiden infolge des Reifens der Sünde; infolge der frommen Tat wird er von Freuden nicht verlassen, selbst wenn er ins Haus der Feinde gelangt ist.

11. Zur glücklichen Stunde wird dem Menschen sogar der

किं सुखदुःखनिमित्तं मनुजो ऽयं खिद्यते गतमनस्कः ।
परिणमति विधिविनिर्मितमसुभाजां किं वितर्केण ॥ १२ ॥ [354]
दिशि विदिशि वियति शिखरिणि संयति गहने वने ऽपि यातानाम् ।
योजयति विधिरभीष्टं जन्मवतामभिमुखीभूतः ॥ १३ ॥ [355]
यद्नीतिमतां लक्ष्मीर्यदपथ्यनिषेविणां च कल्यत्वम् ।
अनुमीयते विधातुः स्वेच्छाकारित्वमेतेन ॥ १४ ॥ [356]
जलधिगतो ऽपि न कश्चित्कश्चित्तटगो ऽपि रत्नमुपयाति ।
पुण्यविपाकान्मर्त्यो मत्वेति विमुच्यतां खेदः ॥ १५ ॥ [357]
सुखमसुखं च विधत्ते जीवानां यत्र तत्र जातानाम् ।
कर्मैव पुरा चरितं कस्तच्छक्नोति वारयितुम् ॥ १६ ॥ [358]
द्वीपे चात्र समुद्रे धरणीधरमस्तके दिशामन्ते ।
यातं कूपे ऽपि विधी रत्नं योजयति जन्मवताम् ॥ १७ ॥ [359]

12a L om. ऽयं । L खिधते । $P_1P_2$ विद्यते । 12b $P_1$ असुभुजां । 13a $P_2$ जातानां । 14a LK यदि नीति° । L यदि पथ्य° । 15a $P_2$ om. ein कश्चित् । 16b $P_1$ कस्तंछ° वारयतुं । 17b K पातं । $LP_1P_2$ जोजयति ।

---

herabfliegende Donnerkeil zur Blume; fehlt es an Glück, so wird ihm die Blume sogar härter als selbst der Donnerkeil.

12. Warum ist der törichte Mensch um Glück und Unglück bekümmert? Was vom Schicksal geschaffen wird, reift für die Lebendigen: was nützt das Zweifeln?

13. Mögen die Geborenen in einer Himmelsgegend oder Zwischengegend, im Luftraume, auf dem Berge, im Kampfe oder im dichten Walde befindlich sein — das Schicksal verhilft ihnen zum Erwünschten, wenn es sich ihnen zukehrt.

14. Daraus, daß den der Politik Unkundigen Fürstenherrlichkeit zuteil wird und denen, die Ungesundes genießen, Gesundheit, kann man ermessen, daß das Schicksal nach Gutdünken schaltet.

15. Trotzdem er ins Meer gedrungen ist, findet der eine Sterbliche keine Perle; der andere findet sie, trotzdem er nur am Ufer steht, infolge des Reifens seiner guten Werke: in dieser Erwägung lasse man den Kummer.

16. Nur die früher begangene Tat gibt den Lebewesen, wo sie auch geboren sein mögen, Freud' und Leid. Wer kann ihr wehren?

17. Das Schicksal verhilft hienieden den Geborenen zu einem Juwele, mag es auf einer Insel, im Meere, auf dem Gipfel eines Berges, am Ende der Weltgegenden oder in einem Brunnen liegen.

विपदो ऽपि पुण्यभाजां जायन्ते संपदो ऽत्र जन्मवताम् ।
पापविपाकाद्विपदो जायन्ते संपदो ऽपि सदा ॥ १८ ॥ [360]
चित्रयति यन्मयूरान्हरितयति शुकान्बकान्सितीकुरुते ।
कर्मैव तत्करिष्यति सुखासुखं किं मनःखेदैः ॥ १९ ॥ [361]
अन्यत्कृत्यं मनुजश्चिन्तयति दिवानिशं विशुद्धधिया ।
वेधा विदधात्यन्यत्स्वामीव न शक्यते धर्तुम् ॥ २० ॥ [362]
द्वीपे जलनिधिमध्ये गहनवने वैरिणां समूहे ऽपि ।
रक्षति मर्त्यं सुकृतं पूर्वकृतं भृत्यवत्सततम् ॥ २१ ॥ [363]
नश्यतु यातु विदेशं प्रविशतु धरणीतलं खमुत्पततु ।
विदिशं दिशं तु गच्छतु नो जीवस्त्यज्यते विधिना ॥ २२ ॥ [364]
शुभमशुभं च मनुष्यैर्यत्कर्म पुरार्जितं विपाकमितम् ।
तद्भोक्तव्यमवश्यं प्रतिषेद्धुं शक्यते केन ॥ २३ ॥ [365]

---

18a S **जायते** । $P_1$ **जायाते** । 20b SLK **स्वामी च** । 21b S **पूर्वकृत्** । 22a $P_1$ om. **यातु** । 22b K **दिशन्तु** । S **त्यजते** । 23b SL **प्रतिषेधुं** । $P_1$ **प्रधिषेधं** ।

---

18. Selbst Leiden werden hier für die Geborenen, die guter Werke teilhaftig sind, zu Freuden; beständig werden durch das Reifen der Sünden selbst Freuden zu Leiden.

19. Das *karman*, welches die Pfauen bunt, die Papageien grün und die Reiher weiß macht, das allein wird Freud und Leid bereiten: was nützen die Seelenqualen?

20. Eine andere Tat sinnt der Mensch Tag und Nacht mit lauterem Geiste, die andere vollbringt das Schicksal und kann wie ein Gebieter nicht daran gehindert werden.

21. Auf einer Insel, inmitten des Meeres, im dichten Walde, sogar im Gedränge der Feinde schützt den Sterblichen die früher vollbrachte gute Tat beständig wie ein Diener.

22. Der Lebende entfliehe, begebe sich in ein fremdes Land, gehe die Erdfläche entlang, fliege zum Himmel empor, schreite nach Neben- und Haupt-Himmelsgegenden, aber vom Schicksal wird er nicht verlassen.

23. Welche Tat, sei sie gut oder böse, von den Menschen früher erworben, zur Reife gelangt ist, die muß unbedingt genossen werden. Wer vermag dies zu hindern?

धनधान्यकोशनिचयाः सर्वे जीवस्य सुखकृतः सन्ति ।
भाग्येनेति विदित्वा विदुषा न विधीयते खेदः ॥ २४ ॥ [366]
दैवायत्तं सर्वं जीवस्य सुखासुखं त्रिलोके ऽपि ।
बुद्धेति शुद्धधिषणाः कुर्वन्ति मनःक्षतिं नात्र ॥ २५ ॥ [367]
दातुं हर्तुं किंचित्सुखासुखं नेह को ऽपि शक्नोति ।
त्यक्त्वा कर्म पुरा कृतमिति मत्वा नाशुभं कृत्यम् ॥ २६ ॥ [368]
नरवरसुरवरविद्याधरेषु लोके न दृश्यते को ऽपि ।
शक्नोति यो निषेद्धुं भानोरिव कर्मणामुदयम् ॥ २७ ॥ [369]
दयितजनेन वियोगं संयोगं खलजनेन जीवानाम् ।
सुखदुःखं च समस्तं विधिरेव निरङ्कुशः कुरुते ॥ २८ ॥ [370]
अशुभोदये जनानां नश्यति बुद्धिर्न विद्यते रक्षा ।
सुहृदो ऽपि सन्ति रिपवो विषमविषं जायते ऽप्यमृतम् ॥ २९ ॥ [371]

---

24 a $P_1$ सुकृतः । 24 b $P_2$ om. न । 25 d $P_2$ °क्षितिं ।
26 a $P_1$ om. किंचित् । 26 b SK नो शुभं । 27 b SLK उदयः ।
$P_1$ उदनं । 29 b $P_1$ om. प्य । SK त्वमृतं ।

---

24. Haufen von Geld, Getreide und Schätzen werden alle dem Gutes tuenden Lebenden durch das Glück zuteil. Der Wissende, der dies weiß, bekümmert sich deshalb nicht.

25. In allen drei Welten hängt alles Glück und Unglück des Lebenden vom Schicksale ab. In dieser Erkenntnis quälen die geläutert Denkenden ihr Herz hienieden nicht.

26. Niemand kann hier irgend ein Glück oder Unglück geben oder nehmen, außer der (in einer) früher(en Existenz) getanen Tat. In dieser Meinung soll man nichts Unschönes tun.

27. Keinen sieht man auf Erden unter den Besten der Menschen, den Besten der Götter und den *Vidyādhara*'s,[1]) der den Aufgang der (Wirkung der) Taten hindern könnte, so wenig wie den der Sonne.

28. Das Schicksal allein schafft den Lebenden ungehemmt Trennung von geliebten Menschen, Vereinigung mit bösen Menschen und alles Glück und Unglück.

29. Wenn das Unheil anhebt, schwindet der Menschen Verstand, und es gibt keine Rettung. Selbst die Freunde werden Feinde, Nektar wird grausiges Gift.

1) Halbgötter von übernatürlicher Weisheit und Macht.

नश्यति हस्तादर्थः पुण्यविहीनस्य देहिनो लोके ।
दूरादेत्य करस्थं भाग्ययुजो जायते रत्नं ॥ ३० ॥ [372]
कस्यापि को ऽपि कुरुते न सुखं दुःखं च दैवमपहाय ।
विद्धाति वृथा गर्वं खलो ऽहमहितस्य हन्तेति ॥ ३१ ॥ [373]
गिरिपतिराजसानुमधिरोहतु यातु सुरेन्द्रमन्दिरं
विशतु समुद्रवारि धरणीतलमेकधिया प्रसर्पतु ।
गगनतलं प्रयातु विद्धातु सुगुप्तमनेकधायुधै-
स्तदपि न पूर्वकर्म सततं बत मुञ्चति देहधारिणम् ॥ ३२ ॥ [374]

इति दैवनिरूपणद्वात्रिंशत्समाप्ता ॥ १४ ॥

तावज्जल्पति सर्पति तिष्ठति माद्यति विलसति च विभाति ।
यावन्नरो न जठरं देहभृतां जायते रिक्तम् ॥ १ ॥ [375]

---

30 b alle Mss. und K **भाग्ययुतो** । 31 b SK **यथा** । L **हंतोपि** । 32 d S **मुंचते** । K **मुञ्चत** । Alle Mss. und K **°धारिणां** [K **°णाम्**] ॥

K **°निरूपणम्** ॥

**XV.** 1 a alle Mss. und K om. **च** ।

---

30. Das Gut rinnt auf Erden dem Körperlichen aus der Hand, der guter Werke ermangelt. Ist er mit dem Glück im Bunde, fliegt ihm von ferne ein Juwel in die Hand.

31. Niemand außer dem Schicksal tut jemandem Freud und Leid an. Der Böse brüstet sich vergebens: „Ich bin der Töter meines Gegners!"

32. Er erklimme den Gipfel des Königs der Bergesherren (des Meru), gehe in den Palast der Götter, begebe sich in die Flut des Meeres, gehe ei(ge)nsinnig vorwärts auf dem Erdboden, steige zum Himmelsgewölbe empor, schütze sich trefflich in vielfacher Weise durch Waffen, und doch, wehe, läßt den Körperhaften nimmermehr die frühere Tat.

## XV. Schilderung des Bauches.

1. So lange spricht, schreitet, steht, handelt ausgelassen, scherzt und glänzt der Mensch, als der Bauch der Körperträger nicht leer geworden ist.

यद्यकरिष्यद्वातो निक्षिप्तद्रव्यनिर्गमद्वारम् ।
को वा शक्यः कर्तुं जठरघटीपूरणं मर्त्यः ॥ २ ॥ [376]
शक्येतापि समुद्रः पूरयितुं निम्नगाशतसहस्रैः ।
नो शक्यते कदाचिज्जठरसमुद्रो ऽन्नसलिलेन ॥ ३ ॥ [377]
वैश्वानरो न तृप्यति नानाविधकाष्ठनिचयतो यद्वत् ।
तद्वज्जठरज्वलनो नो तृप्यति सर्वथाप्यशनैः ॥ ४ ॥ [378]
यस्यां वस्तु समस्तं न्यस्तं नाशाय कल्पते सततम् ।
दुःपूरोदरपिठरीं कस्तां शक्नोति पूरयितुम् ॥ ५ ॥ [379]
तावन्नरः कुलीनो मानी शूरः प्रजायते ऽत्यर्थम् ।
यावज्जठरपिशाचो वितनोति न पीडनं देहे ॥ ६ ॥ [380]
यदि भवति जठरपिठरी नो मानविनाशिका शरीरभृताम् ।
कः कस्य तदा दीनं जल्पति मानापहारेण ॥ ७ ॥ [381]

2a $SLP_1$ °करिष्यति । K यद्यत्करिष्यति । 2b $SLP_1K$ को नाम । S शक्य । $P_2$ शक्यत । 4a L नानाविधि° । 5b $SP_1K$ °पिठरी । 6b L पीडितं । $P_1$ देदो । 7a SK °विनाशका ।

---

2. Welcher Sterbliche ist wohl imstande, die Füllung des Bauchtopfes zu bewirken, wenn der Wind eine Öffnung zum Austreten der hineingetanen Dinge schafft?

3. Es könnte wohl auch das Meer durch hunderttausend Flüsse gefüllt werden, das Bauchmeer aber kann niemals durch das Speisewasser gefüllt werden.

4. Wie das Feuer nicht satt wird von einem Haufen von allerlei Holz, so wird auch das Bauchfeuer nimmermehr satt von den Speisen.

5. Wer vermag den unfüllbaren Bauchtiegel zu füllen, in dem beständig jedes hineingelegte Ding zur Vernichtung gebracht wird?

6. So lange nur erweist sich ein Mann als adelig, stolz und übermäßig tapfer, als der Bauch-Piśāca[1]) seinem Leibe keine Qual bereitet.

7. Wenn der Bauchtiegel nicht den Stolz der Körperhaften vernichtete, wer würde dann zu jemandem unter Preisgabe seines Stolzes traurige Worte reden?

8. Ein Mann singt, tanzt, springt, läuft geschwind vor dem

1) *Piśāca* sind gespenstische Unholde; also etwa „Bauchteufel".

गायति नृत्यति वल्गति धावति पुरतो नृपस्य वेगेन ।
किं किं न करोति पुमानुदरगृहपवनवशीभूतः ॥ ८ ॥ [382]
जीवान्निहन्त्यसत्यं जल्पति बहुधा परस्वमपहरति ।
यदकृत्यं तदपि जनो जठरानलतापितस्तनुते ॥ ९ ॥ [383]
द्युतिगतिमतिरतिलक्ष्मीलता लसन्ति तनुधारिणां तावत् ।
यावज्जठरदवाग्निर्न ज्वलति शरीरकान्तारे ॥ १० ॥ [384]
संसारतरणदक्षो विषयविरक्तो जरार्दितो ऽप्यसुमान् ।
गर्वोद्भ्रीवं पश्यति सधनमुखं जठरनृपगर्दितः ॥ ११ ॥ [385]
कर्षति वपति लुनीते दीव्यति सीव्यति पुनाति वयते च ।
विदधाति किं न कृत्यं जठरानलशान्तये तनुमान् ॥ १२ ॥ [386]
लज्जामपहन्ति नृणां मानं नाशयति दैन्यमुपचिनुते ।
वर्धयति दुःखमखिलं जठराग्निखी वर्धितो देहे ॥ १३ ॥ [387]

8a S **वलाति**, $P_2$ **जल्पति** st. **वल्गति** । S **पुरो** । L **पुरषो** । $P_1P_2$ **पुरुतो** । 8b $SLP_1K$ **°ग्रहपवनवशीभूतः** । $P_2$ **°ग्रहपीडितो लोके** । 9a L **ऋपिहरति** । 9b SK **जठरानिल°** । 10b S **ज्वल्यति** । 11a L **जरार्दिते** । 11b $P_2$ **गर्व्वोप्येवं** । 12a $P_2$ om. **सीव्यति** । 13a $SP_1K$ **°चिनोति** । L **°विनोति** । $P_2$ **°पचनोति** । 13b $P_2$ **जठरानलवर्द्धिते देहे** ।

---

Fürsten, und was tut er nicht alles, bezwungen von dem Feuer im Hause seines Bauches?

9. Ein Mensch, der vom Bauchfeuer versengt ist, tötet lebende Wesen, redet Unwahres, raubt vielfach das Gut anderer und tut sogar das, was man nicht tun soll.

10. Die Glanz-, Gang-, Verstand-, Freuden- und Glückslianen der Körperträger prangen nur so lange, als der Bauch-Waldbrand nicht im Forste ihres Leibes flammt.

11. Vom König Bauch angewiesen blickt ein Lebendiger, der fähig wäre, den Geburtenkreislauf zu überschreiten, den Sinnengenüssen abhold und vom Alter gedrückt ist, nach dem hochmütig erhobenen Antlitz des Reichen.

12. Der Körperliche pflügt, sät, schneidet, spielt, näht, reinigt, webt, und welche Handlung verrichtet er nicht, um das Bauchfeuer zu löschen?

13. Das im Leibe gewachsene Bauchfeuer vertreibt die Scham, vernichtet den Stolz der Männer, häuft die Sorge und mehrt alles Leid.

गुणकमलशशाङ्कतनुर्गर्वग्रहनाशने महामन्त्रः ।
सुखकुमुदौघदिनेशो जठरशिखी बाधते किं न ॥ १४ ॥ [388]
शिथिलीभवति शरीरं दृष्टिर्भ्राम्यति विनाशमेति मतिः ।
मूर्छा भवति जनानामुदरभुजंगेन दष्टानाम् ॥ १५ ॥ [389]
उत्तमकुले ऽपि जातः सेवां विदधाति नीचलोकस्य ।
वदति च वाचां नीचामुदरेश्वरपीडितो मर्त्यः ॥ १६ ॥ [390]
दासीभूय मनुष्यः परवेश्मसु नीचकर्म विदधाति ।
चाटुशतानि च कुरुते जठरदरीपूरणाकुलितः ॥ १७ ॥ [391]
क्रीणाति खलति याचति गणयति रचयति विचित्रशिल्पानि ।
जठरपिठरीं न शक्तः पूरयितुं गतशुभस्तदपि ॥ १८ ॥ [392]
प्रविशति वारिधिमध्यं संग्रामभुवं च गाहते विषमाम् ।
लङ्घति सकलधरित्रीमुदरग्रहपीडितः प्राणी ॥ १९ ॥ [393]

---

14a $SP_1K$ °तनुगर्व° । S °मंत्रं । K °मन्त्रम् । 14b L °कुमुदोध्व° । $P_2$ °कुमुदोद्य° । S °कुमुदोघ° । S °दिनेसा । $P_1$ के न । L किं नः । 16b SK वदति न । 19a alle Mss. und K विषमं ।

---

14. Was alles quält nicht das Bauchfeuer, der leibhaftige Mond für die Taglotusse Tugenden, ein mächtiger Zauberspruch zur Vernichtung des Dämons Stolz, die Sonne für die Nachtlotusmengen Glück?

15. Bei den Menschen, die von der Bauchschlange gebissen worden sind, wird der Körper schlaff; die Augen rollen, die Besinnung schwindet, und Ohnmacht tritt ein.

16. Ein Sterblicher, der von dem Herren Bauch gequält wird, verrichtet Dienst bei geringen Leuten, obgleich er aus bester Familie stammt, und redet niedrige Worte.

17. Ein Mensch, der um das Füllen der Höhle Bauch ängstlich besorgt ist, wird zum Sklaven, verrichtet niedrigen Dienst in den Häusern anderer und bringt Hunderte von Schmeicheleien vor.

18. Des Heiles verlustig gegangen kauft, sammelt, bettelt, rechnet (der Mensch) und verrichtet die verschiedensten Künste, ist aber trotzdem nicht imstande, den Bauchtiegel zu füllen.

19. Ein von dem Dämon Bauch gequälter Lebendiger geht mitten aufs Meer, eilt auf das gefährliche Schlachtfeld und überschreitet die ganze Erde.

20. Alle die Verrichtungen, die Veranlassung zu Leiden geben

कर्माणि यानि लोके दुःखनिमित्तानि लज्जनीयानि ।
सर्वाणि तानि कुरुते जठरनरेन्द्रस्य वशमितो जन्तुः ॥ २० ॥ [394]
अर्थः कामो धर्मो मोक्षः सर्वे भवन्ति पुरुषस्य ।
तावद्यावत्पीडां जाठरवह्निर्न विदधाति ॥ २१ ॥ [395]
एवं सर्वजनानां दुःखकरं जठरशिखिनमतिविषमम् ।
संतोषजलैरमलैः शमयन्ति यतीश्वरा ये ते ॥ २२ ॥ [396]
ज्वलितेऽपि जठरहुतभुजि हुतकारितमोदितैर्न वाहारैः ।
कुर्वन्ति जठरपूर्तिं मुनिवृषभा ये नमस्तेभ्यः ॥ २३ ॥ [397]
तावत्कुरुते पापं जाठरवह्निर्न शाम्यते यावत् ।
धृतिवारिणा शमित्वा तं यतयः पापतो विरताः ॥ २४ ॥ [398]
श्रीमदमितगतिसौख्यं परमं परिहरति मानमपहन्ति ।
विरमति वृषतस्तनुमानुदरदरीपूरणासक्तः ॥ २५ ॥ [399]

---

20a $P_1$ **लोक** । 20b $P_2$ **°नरेंद्र** । $P_1$ **वशमेति** । 21b L **तावज्जाव°** । 22a SK **जठरविषममतिशिखिनीं** [K **°नम्**] । 22b $P_1$ **°जलैर्विमलै** । 23a K **नवा°** । $P_1$ **न चा°** । 23b S $LP_1K$ **°पूर्ण** । 25b alle Mss. und K **°शक्तः** ।

---

und deren man sich zu schämen hat, vollbringt der Mensch, der in die Gewalt des Fürsten Bauch geraten ist.

21. Nur so lange, als das Bauchfeuer keine Qual bereitet, bestehen bei dem Menschen diese alle: Erwerb, Liebe, Frömmigkeit und Erlösung.[1])

22. Das sind die Herren unter den Asketen (*yati*), die mit den reinen Wässern der Zufriedenheit das Bauchfeuer löschen, welches so (wie angegeben) allen Menschen Leid verursacht und überaus gefährlich ist.

23. Verehrung denjenigen Muni-Stieren (= großen Asketen), die, wenn auch das Opferfeuer des Bauches entzündet ist, doch das Füllen des Bauches nicht mit Speisen erzielen, die sie selbst oder andere hergestellt oder (deren Bereitung) sie gebilligt haben.

24. So lange tut man Sünde, als das Bauchfeuer nicht gelöscht wird. Die Asketen, die es mit dem Wasser der Festigkeit gelöscht haben, sind frei von der Sünde.

25. Ein Körperlicher, der darauf versessen ist, die Höhle (den Abgrund) Bauch zu füllen, verläßt die höchste Seligkeit des hoch-

---

1) Die vier Ziele des indischen Lebens.

शुभपरितोषवारिपरिषेकबलेन यतिः सुदुःसहं
शमयति यः कृतान्तसमचेष्टितमुत्थितमौदरानलम् ।
व्रजति स रोगशोकमदमत्सरदुःखवियोगवर्जितं
विगलितमृत्युजन्ममपविघ्नमनर्घमनन्तमास्पदम् ॥ २६ ॥ [400]

इति जठरनिरूपणषड्विंशतिः ॥ १५ ॥

सर्पत्स्वान्तप्रसूतप्रततमतमःस्तोममस्तं समस्तं
सावित्रीव प्रदीप्तिर्नयति वितनुते पुण्यमन्यद्विनस्ति ।
सूते संमोदमैत्रीद्युतिसुगतिमतिश्रीश्रिता कान्तिकीर्तिं
किं किं वा नो विधत्ते जिनपतिपदयोर्मुक्तिकर्त्री च दृष्टिः ॥ १ ॥ [401]

---

26 a alle Mss. und K शुभसंतो° । 26 c K सरोग° । 26 d alle Mss. und K °जननमप° । $P_1$ °मनर्थम° ॥

K °निरूपणम् ॥

**XVI.** 1 a $P_1$ सर्प्पत्कांत° । L °प्रसूता° । $P_2$ om. तम । Alle Mss. °तमस्तोम° । 1 c L सूतं । $SP_1K$ संमोह° । L °मैत्रीमितिद्यु° । om. मति । K °श्रिताकान्ति° । L °कीर्त्तिः । 1 d K °पद्पो । SL °पद्यो मुक्तीकर्त्ती [L मुक्ति°] । $P_1$ °मुद्योर्मुक्तीकर्तर । $P_2$ भक्तिवर्त्ती ।

---

heiligen, unermeßlichen Pfades,[1]) stößt den Stolz von sich und läßt ab von der Frömmigkeit.

26. Der Asket, der durch die Kraft der Abspülung mit dem reinen Wasser der Zufriedenheit das sehr schwer zu ertragende, in seiner Wirkung dem Tode gleiche, aufgeflammte Bauchfeuer löscht, der geht ein in den von Krankheit, Gram, Rausch, Neid, Leid und Trennung freien, hindernislosen, unschätzbaren, unendlichen Wohnsitz, in dem es nicht Tod noch Geburt gibt.

## XVI. Ermahnung der Lebenden.

1. Der Blick auf die Füße des *Jina*-Herrn führt wie der Sonnenglanz die ganze Menge des überall verbreiteten, im eigenen Inneren entstandenen, schleichenden Dunkels (Unwissenheit)[2]) zum

---

1) *śrīmadamitagatisaukhyam*, auch = „die Seligkeit des berühmten Amitagati". Das Wortspiel ist beabsichtigt. S. oben S. 268.

2) Vgl. XIV, 1 nebst Anm.

शुश्रूषामाश्रय त्वं बुधजनपदवीं याहि कोपं विमुञ्च
ज्ञानाभ्यासं कुरुष्व त्यज विषयरिपुं धर्ममित्रं भजात्मन् ।
निस्त्रिंशत्वं जहाहि व्यसनविमुखतामेहि नीतिं विधेहि
श्रेयश्चेदस्ति पूतं परमसुखमयं लब्धुमिच्छास्तदोषम् ॥ २ ॥ [402]
तारुण्योद्रेकरम्यां दृढकठिनकुचां पद्मपत्त्रायताक्षीं
स्थूलोपस्थां परस्त्रीं किमिति शशिमुखीं वीक्ष्य खेदं प्रयासि ।
त्यक्त्वा सर्वान्यकृत्यं कुरु सुकृतमहो कान्तमूर्त्यङ्गनानां
वाञ्छा चेत्ते हतात्मन्न हि सुकृतमृते वाञ्छितावाप्तिरस्ति ॥ ३ ॥ [403]
लक्ष्मीं प्राप्याप्यनर्घ्यामखिलपरिजनप्रीतिपुष्टिप्रदात्रीं
कान्तां कान्ताङ्गयष्टिं विकसितवदनां चिन्तयस्यार्तचित्तः ।
तस्याः पुत्रं पवित्रं प्रथितपृथुगुणं तस्य भार्यां च तस्याः
पुत्रं तस्यापि कान्तामिति विहतमतिः खिद्यसे जीव मूढः ॥ ४ ॥ [404]

2a K °अयध्वं । 2c LK जहीहि । 3a K °कठिण° । 4a L °नर्घाम° । $P_1$ °नर्ध्याम° । SK °परजन° । 4b $P_2$ चिंतयन्नार्त्त° । 4c L °गणं । 4d $LP_2$ K विहित° । SK खिद्यते ।

Untergange, schafft gute Werke, vernichtet das Gegenteil, erzeugt, von Zufriedenheit, Freundschaft, Glanz, Seligkeit, Verstand und Wohlfahrt begleitet, den Ruhm der Lieblichkeit und bewirkt Erlösung: was schafft er nicht alles!

2. Gewöhne dich an Gehorsam, gehe den Pfad kluger Leute, lege den Zorn ab, kümmere dich emsig um das Wissen, laß den Feind Sinnengenuß, liebe den Freund Religion, o Seele, gib auf die Grausamkeit, werde abhold den Lastern und übe Bescheidenheit, wenn du den Wunsch hast, das lautere, in höchster Seligkeit bestehende, von Mängeln freie Beste zu erlangen.

3. Warum gerätst du in Bekümmernis beim Anblick einer fremden Frau, reizend im Übermaß der Frische, mit festen, harten Brüsten, lotusblattartigen, langgeschnittenen Augen, feister Scham und einem Mondantlitz? Wohlan, laß alle andere Tat und vollbringe eine gute Tat, wenn du den Wunsch nach lieblichgestalteten Frauen hast. Denn, Verblendeter, ohne gute Tat gibt es keine Erlangung des Gewünschten.

4. Auch wenn du unschätzbaren Reichtum erlangt hast, der de(ine)r ganzen Umgebung Freude und Nahrung gewährt, denkst du kranken Gemütes an die Geliebte mit ihrem reizenden schlanken Körper und blühendem Antlitz; an deren lauteren Sohn mit berühmten, großen Vorzügen, an dessen Gattin, an deren Sohn und

जन्मक्षेत्रे ऽपवित्रे क्षणरुचिचपले दोषसंपोरुरन्ध्रे
देहे व्याध्यादिसिन्धुप्रपतनजलधौ पापपानीयकुम्भे ।
कुर्वाणो बन्धुबुद्धिं विविधमलभृते यासि रे जोव नाशं
संचिन्त्यैवं शरीरे कुरु हतममतो धर्मकर्माणि नित्यम् ॥ ५ ॥ [405]
यद्वच्चित्तं करोषि स्मरशरनिहतः कामिनीसङ्गसौख्ये
तद्वत्त्वं चेज्जिनेन्द्रप्रणिगदितमते मुक्तिमार्गे विदध्याः ।
किं किं सौख्यं न यासि प्रगतभवजरामृत्युदुःखप्रपञ्चं
संचिन्त्यैवं विधत्स्व स्थिरपरमधिया तत्र चित्तस्थिरत्वम् ॥ ६ ॥ [406]
सद्यः पातालमेति प्रविशति जलधिं गाहते देवगर्भं
भुङ्क्ते भोगान्नराणाममरयुवतिभिः संगमं याचते च ।
वाञ्छत्यैश्वर्यमार्यं रिपुसमितिहतेः कीर्तिकान्तां ततश्च
धृत्वा त्वं जीव चित्तं स्थिरमतिचपलं स्वस्य हृत्यं कुरुष्व ॥ ७ ॥ [407]

---

5a K पवित्रे । 5b SK व्याधादि° । L °प्रतपन° । 5c L °भूते । $P_1$ याशि । 5d K हत म° । 6c K प्रगतनव° । 6d SK विधिस्त्वं । K चित्त स्थि° । 7b $P_1$ भुक्ते भोगीन्न° । 7c $LP_2$ अर्थं । $P_1$ अर्थ । K °समिति हतेः । 7d L जीवि ।

---

an dessen Geliebte, o Lebendiger, und bist getöteten Verstandes bekümmert, du Verblendeter.

5. „Ach, Lebendiger, du gehst ins Verderben, da du den allerlei Schmutz führenden Leib, das unreine Feld für (neue) Geburten, vergänglich wie der Blitz, die weite Höhle für die Fehler-Schlange, den Ozean für das Einmünden der Flüsse Krankheit usw., den Topf für das Sündenwasser, als deinen Freund ansiehst." So über den Leib denkend töte die Selbstsucht und vollbringe beständig Taten der Frömmigkeit.

6. Wenn du deinen Sinn ebenso auf die vom *Jina*-Fürsten verkündete Lehre, den Weg zur Erlösung, richten wolltest, wie du ihn, vom Pfeile des Liebesgottes getroffen, auf die Wonne des Haftens an der Geliebten richtest, was für Wonne würdest du da nicht erreichen, die frei wäre von der Existenz, Alter, Tod und der Fülle des Leidens? In dieser Erwägung richte darauf fest deinen Sinn in fester, trefflichster Gesinnung.

7. Augenblicklich geht der Gedanke in die Unterwelt, begibt sich auf das Meer, dringt ein in das innerste Gemach der Götter, genießt die Genüsse der Menschen, begehrt die Vereinigung mit den jungen Frauen der Unsterblichen, wünscht würdevolle Herrscher-

नो शक्यं यन्निषेद्धुं त्रिभुवनभवनप्राङ्गणे वर्तमानं
सर्वे नश्यन्ति दोषा भवभयजनका रोधतो यस्य पुंसाम् ।
जीवाजीवादितत्त्वप्रकटननिपुणे जैनवाक्ये निवेश्य
तत्त्वे चेतो विदध्याः स्ववशसुखप्रदं स्वं तदा त्वं प्रयासि ॥ ८ ॥ [408]
मित्रत्वं याति शत्रुः कथमपि सुकृतं नापहर्तुं समर्थो
जन्मन्येकत्र दुःखं जनयति भविनां शक्यते चापघातुम् ।
नैवं भोगो ऽथ वैरी मृतिजननजरादुःखतो जीव शश्व-
त्तस्मादेनं निहत्य प्रशमशितशरैर्मुक्तिभोगं भज त्वम् ॥ ९ ॥ [409]
रे जीव त्वं विमुञ्च क्षणरुचिचपलानिन्द्रियार्थोपभोगा-
नेभिर्दुःखं न नीतः किमिह भववने ऽत्यन्तरौद्रे हतात्मन् ।

---

8a $P_1$ om. **भवन** । 8b $P_1$ **मश्यंति** । S **रोधतो** । 8c S **°त्वत्व°** । $P_1$ **°तत्वे°** । L **°वाच्यें** । 8d L **स्त्वं तदा** । 9a S K **सुकृतां** । **समर्थां** । L **समर्थ** । 9b SLK **चापघातं** । $P_1P_2$ **°घातुं** । 9c $P_1$ **नैव भोगार्थ°** । $P_2$ **नैव भोगोर्थ** । L **भोगोप्य** । SK **मृत°** । $P_1$ **°दुःखदो जीवसश्च** ।

---

macht und dann die Geliebte Ruhm wegen der Vernichtung der Feinde im Kampfe. Halte den allzu unbeständigen fest, Lebendiger, und tue deine Pflicht.

8. Richte deinen Geist auf die Wahrheit, indem du ihn auf die *Jaina*-Lehre lenkst, die, im Vorraume zum Hause der drei Welten weilend, sich nicht abweisen läßt; durch deren hemmendes Wirken den Menschen alle Mängel schwinden, die die Furcht vor der Existenz erzeugen; und die geeignet ist, das Wesen der Lebendigen, Leblosen usw. zu offenbaren: dann gelangst du zu einem Besitz, der die ihm innewohnende Wonne spendet.

9. Irgendwie wird wohl ein Feind zum Freunde und ist nicht imstande, die guten Werke zu rauben; einmal in der Existenz erzeugt er den Bestehenden Leid und kann abgewehrt werden. Nicht so der Gegner Genuß, da er das Leiden Tod, Geburt und Alter bringt. Daher töte ihn, Lebendiger, mit den scharfen Pfeilen der Seelenruhe und genieße beständig den Genuß Erlösung.

10. O Lebendiger, laß ab von den wie der Blitz vergänglichen Genüssen der Sinnesobjekte! In welches Leid bist du, Betörter, von ihnen hier in dem überaus grausigen Walde des Daseins nicht gebracht worden? Auch heute, Sinnloser, läßt die Gier in deinem Herzen noch nicht ab von ihnen, die von böser Art sind, und so

तृष्णा चित्ते न तेभ्यो विरमति विमते ऽद्यापि पापात्मकेभ्यः
संसारात्यन्तदुःखात्कथमपि न तदा मुग्ध मुक्तिं प्रयासि ॥ १० ॥ [410]
मत्तस्त्रीनेत्रलोलाद्विरम रतिसुखाद्योषितामन्तदुःखा-
त्प्राज्ञाप्रेक्षातितिक्षामतिधृतिकरुणामित्रताश्रीगृहांश्च ।
एतास्तारुण्यरम्या न हि तरलदृशो मोहयित्वा तरुण्यो
दुःखात्पातुं समर्था नरकगतिमितानङ्गिनो जीव जातु ॥ ११ ॥ [411]
दृष्ट्वा लक्ष्मीं परेषां किमिति हतमते खेदमन्तः करोषि
नैषा नैते न च त्वं कतिपयदिवसैर्गत्वरं येन सर्वम् ।
तत्त्वं धर्मं विधेहि स्थिरविशदधिया जीव मुक्त्वान्यवाञ्छां
येन प्रध्वस्तबाधां विततसुखमयीं मुक्तिलक्ष्मीमुपैषि ॥ १२ ॥ [412]
भोगा नश्यन्ति कालात्स्वयमपि न गुणो जायते तत्र को ऽपि
तज्जीवैतान्विमुञ्च व्यसनभयकरानात्मना धर्मबुद्ध्या ।

---

10c K तृष्णां चेत्तेन । 10d K °दुःखान्क° । 11a K विरमति च सु° । $LP_1$ विरमतिसुखा° (L °षा°) । $KSP_1$ योषितान° । 11b SLK प्राज्ञो° । $P_1P_2$ प्राज्ञान्प्रे° । 11b S °श्रीगृहाश्च । $LP_1P_2$ °श्रीग्रहांश्च । 11c K एतां° । SK मोदयित्वा । 12b K नैतेन । 12d SL उपैसि । $P_1$ उपैति । $P_2$ उपैहि । 13a $P_2$ भोगान्नश्यंति । L ज्ञायते ।

---

gelangst du Tor auf keinen Fall aus dem unendlichen Leiden des Geburtenkreislaufes zur Erlösung.

11. Laß ab von der wie die Augen trunkener Frauen unstäten, am Ende leidvollen Wonne des Liebesgenusses mit den Weibern. Denn diese in ihrer Zartheit reizenden, bewegtäugigen Zarten sind wahrlich nicht imstande, o Lebendiger, die auf den Höllenpfad gelangten Körperlichen vor Leid zu bewahren, nachdem sie die Behausungen der Weisheit, Umsicht, Geduld, Klugheit, Festigkeit, Erbarmung, Freundschaft und Wohlfahrt betört haben.

12. Warum, Betörter, quälst du dich im Innern, wenn du die Reichtümer anderer siehst? Nicht diese (Reichtümer), nicht jene (Besitzer), nicht du werdet in wenigen Tagen mehr sein, da alles vergänglich ist. Darum übe du Frömmigkeit mit festem, reinem Geiste, o Lebendiger, indem du anderen Wunsch aufgibst, damit du den Reichtum der Erlösung erlangst, der von Qualen frei ist und ausgebreitete Wonne bietet.

13. Die Genüsse gehen mit der Zeit ganz von selbst verloren, und keinerlei Tugend ist dabei vorhanden. Darum, Lebendiger,

स्वातन्त्र्याद्येन याता विदधति मनसस्तापमत्यन्तमुग्रं
तन्वन्त्येते तु मुक्ताः स्वयमसममुखं स्वात्मजं नित्यमर्च्यम् ॥ १३ ॥ [413]
धर्मे चित्तं निधेहि श्रुतकथितविधिं जीव भक्त्या विधेहि
सम्यक्स्वान्तं पुनीहि व्यसनकुसुमितं कामवृक्षं लुनीहि ।
पापे बुद्धिं धुनीहि प्रशमयमदमाञ्छिन्धि पिण्डि प्रमादं
छिन्द्धि क्रोधं विभिन्द्धि प्रचुरमदगिरींस्ते ऽस्ति चेन्मुक्तिवाञ्छा ॥ १४ ॥ [415]
बाधाव्याधावकीर्णे विपुलभववने भ्राम्यता संचितानि
दग्ध्वा कर्मेन्धनानि ज्वलितशिखिवदत्यन्तदुःखप्रदानि ।
यद्दत्ते नित्यसौख्यं व्यपगतविपदं जीव मोक्षं समीक्ष्य
बाह्यान्तर्ग्रन्थमुक्ते तपसि जिनमते तत्र तोषं कुरुष्व ॥ १५ ॥ [415]
एको मे शाश्वतात्मा सुखमसुखभुजो ज्ञानदृष्टिस्वभावो
नान्यत्किंचिन्निजं मे तनुधनकरणभ्रातृभार्यासुखादि ।

13c $LP_1$ जाता । 13d L त्व statt तु । 14a S भक्त । 14c $P_1P_2$ प्रशमद्मयमान् । 14d K छिन्धि ।विभिन्ध । °गिरिस्ते । 15a L °कीर्ण । K बाधा व्याधा च कीर्णे । 15b alle Mss. दग्धा । 15c K यद्दत्ते । $P_1$ यद्दते । $P_2$ यद्दृत्ते ।

---

laß im Gedanken an die Religion von ihnen im Herzen ab, die (nur) Laster und Gefahren bringen. Denn wenn sie eigensinnig gegangen sind, verursachen sie dem Herzen unendliche, schreckliche Qual; sind sie aber von selbst aufgegeben, so bereiten sie im eignen Ich entstehende, beständige, preiswürdige Wonne ohne Gleichen.

14. Richte deine Gedanken auf die Religion; vollziehe glaubensfreudig die in den heiligen Schriften verkündeten Handlungen; läutere in richtiger Weise dein Inneres; schneide den Liebesbaum ab, der die Lasterblüten trägt; schüttele den Gedanken an Sünde ab; verschone Seelenruhe, Selbstbeherrschung und Zügelung; zermalme die Nachlässigkeit; schneide den Zorn ab und spalte die Berge reichlichen Rausches, wenn du nach Erlösung verlangst.

15. Die Erlösung ins Auge fassend erfreue dich, Lebendiger, an jener von *Jina* gebilligten, von äußeren und inneren Fesseln freien Kasteiung, die wie flammendes Feuer die unendliche Leiden bringenden *karman*-Holzscheite verbrennt, welche du beim Umherirren in dem von den Jägern Leiden angefüllten weiten Daseinswalde aufgeschichtet hast, und die dann beständige, von Mißgeschick befreite Wonne verleiht.

16. „Ich Unglücksgenießer besitze als Glück einzig die ewige (unsterbliche) Seele, deren Natur in (rechtem) Wissen und Glauben

कर्मोद्भूतं समस्तं चपलमसुखदं तत्र मोहो मुधा मे
पर्यालोच्येति जीव स्वहितमवितथं मुक्तिमार्गं श्रय त्वम् ॥ १६ ॥ [416]
ये बुध्यन्ते ऽत्र तत्त्वं न प्रकृतिचपलं ते ऽपि शक्ता निरोद्धुं
प्रोद्यत्कल्पान्तवातक्षुभितजलनिधिस्फीतवीचिस्पृशो वा ।
प्रागेवान्ये मनुष्यास्तरलतरमनोवृत्तयो दृष्टनष्टा-
स्तच्चेतश्चेदृगेतत्स्थिरपरमसुखं त्वं तदा किं न यासि ॥ १७ ॥ [417]
रे पापिष्ठातिदुष्ट व्यसनगतमते निन्द्यकर्मप्रसक्त
न्यायान्यायानभिज्ञ प्रतिहतकरुण व्यस्तसन्मार्गबुद्धे ।
किं किं दुःखं न यातो ऽविनयवशगतो येन जीवो विषह्य
त्वं तेनैनो निवर्त्त्य प्रसभमिह मनो जैनतत्त्वे निधेहि ॥ १८ ॥ [418]

---

16 d $LP_1P_2$ पर्यालोक्येति । S °मार्गो । 17 a $P_1$ निरंद्धुं । 17 b L °स्फीति° । $P_1$ °स्फीटवीचि° । $KLP_2$ °स्पृदो वा । 17 d K °स्तच्चेतश्च दृगे° । $LP_2$ जासि । 18 a K °दुष्टव्यसन° । °शक्त । 18 b $P_1$ म्यायान्यायानभवतप्र° । व्यास्त° । $P_2$ ध्वस्त° । 18 c K विनय° । L विषज्यं । 18 d K ऽतिवर्त्य ।

---

besteht; nichts anderes sonst, Körper, Vermögen, Beruf, Bruder, Gattin, Glück usw., ist mein eigen. Alles entsteht aus dem *karman*, ist vergänglich und bringt Leiden. Vergeblich ist meine darauf bezügliche Verblendung": — nach solcher Erwägung betritt, o Lebendiger, den dir selbst nützlichen, von Unwahrheit freien Weg zur Erlösung.

17. Selbst die, welche das Wesen (der Welt) hier als von Natur unstät erkennen, kann man nicht zurückhalten, so wenig wie die Geschwindigkeit der vom Winde beim losbrechenden Weltuntergang aufgewühlten gewaltigen Wogen des Ozeans. Früher schon sind andere Menschen von ganz unbeständiger Sinnesart kaum gesehen verschwunden. Herz, warum also gehst du nicht zu jenem so beschaffenen, beständigen, höchsten Glücke?

18. O du ganz Sündhafter, überaus Böser, dessen Sinn auf Laster gerichtet ist, der du an tadelnswerten Werken hängst, der du Gebühr und Ungebühr nicht (zu scheiden) weißt, das Mitleiden tötest und den Gedanken an den rechten Weg von dir weist — in was für Leiden bist du nicht geraten! Weil der Mensch, wenn er die Sünde duldet, in den Bann ungebührlichen Benehmens gerät, darum stoße sie von dir und richte den Sinn hienieden eifrig auf die *Jaina*-Religion.

लज्जाहीनात्मशत्रो कुमतगतमते त्यक्ततत्त्वप्रणीते
धृष्टानुष्टाननिष्ठ स्थिरमदनरते मुक्तिमार्गाप्रवृत्ते ।
संसारे दुःखमुग्रं सुखरहितगताविन्द्रियैः प्रापितो यै-
स्तेषामद्यापि जीव व्रजसि गतघृण ध्वस्तबुद्धे वशित्वम् ॥ १९ ॥ [419]
सर्पव्याघ्रेभवैरिज्वलनविषयमग्राहशत्रुग्रहाद्या-
न्हित्वा दुष्टस्वरूपान्दहति तनुभृतां ये व्यथां सर्वतो ऽपि ।
तान्कोपादीन्निकृष्टानतिविषमरिपून्निर्जय त्वं प्रवीणा-
न्रे रे जीव प्रलीनप्रशमगतिमते ऽदग्धभग्नस्वशत्रो ॥ २० ॥ [420]
मैत्रीं सत्त्वेषु मोदं गुणवति करुणां क्लेशिते देहभाजि
मध्यस्थत्वं प्रतीपे जिनवचसि रतिं नियहं क्रोधयोधे ।

---

19a SK लज्जादी° । S °शशे für शत्रो । 19b S प्विष्टा° । K स्विष्टा° । $LP_1$ धिष्टा° । K °निष्टस्थिर° । SK °मार्ग° । 19c L श्लेषाम् । जीवो । 20a $P_2$ om. शत्रुग्र । K °गृहाद्या° । 20b L $P_1P_2$ °रूपा । 20c $LP_1$ °रिपूर्नि° । 20d L प्रलीनो । K दग्ध° । 21a K करुणं । $P_2$ °भाजे ।

---

19. Du Schamverlassener, Feind deiner selbst, der du den Sinn auf schlechte Lehren richtest, die Führung zur Wahrheit aufgibst, auf freches Handeln versessen bist, beständig der Lust des Liebesgottes frönst und dich nicht um den Weg zur Erlösung kümmerst — auch jetzt kommst du, Lebendiger, des Mitleidens Lediger, des Verstandes Beraubter (der du den Verstand abgeschüttelt hast), wieder in den Bann jener Sinne, durch die du im Geburtenkreislaufe auf einem des Glückes entbehrenden Wege in grausiges Leiden gebracht worden bist.

20. Ach, ach, Lebendiger, dem der Sinn für den Weg der Seelenruhe abhanden gekommen ist und der du den Feind des eignen Ich noch nicht verbrannt und zerbrochen hast, laß die von Natur bösen Schlangen, Tiger, Elefantenfeinde (= Löwen), Feuer, Gift, Todesgott, Raubtiere, Feinde, Dämonen usw., die ringsum den Körperhaften Qual bereiten und besiege du die überaus gefährlichen Widersacher Zorn usw., die gemein und geschickt (zum Schädigen) sind.

21. O Lebendiger, zeige Freundschaft für die Wesen, Freude am Tugendreichen, Mitleid mit dem bedrückten Körperhaften, Gleichgiltigkeit gegenüber dem Gegner, Lust an *Jina*'s Wort, Unterdrückung des Zornkriegers, Abkehr von den Sinnengegenständen,

अक्षार्थेभ्यो निवृत्तिं मृतिजननभवाद्भीतिमत्यन्तदुःखा-
द्रे जीव त्वं विधत्स्व च्युतनिखिलमले मोक्षसौख्ये ऽभिलाषम् ॥ २१ ॥ [421]
कर्मानिष्टं विधत्ते भवति परवशो लज्जते नो जनानां
धर्माधर्मौ न वेत्ति त्यजति गुरुकुलं सेवते नीचलोकम् ।
भूत्वा प्राज्ञः कुलीनः प्रथितपृथुगुणो माननीयो बुधो ऽपि
ग्रस्तो येनात्र देही नुद मदनरिपुं जीव तं दुःखदक्षम् ॥ २२ ॥ [422]
रागोद्युक्तो ऽपि देवो ऽतरदितरजनग्रन्थसक्तो ऽपि साधु-
र्जीवध्वंसो ऽपि धर्मस्तनुविभवसुखं स्थाणु मे सर्वदेति ।
संसारापातहेतुं मतिगतिदुरितं कार्यते येन जीव-
स्तं मोहं मर्दय त्वं यदि सुखमतुलं वाञ्छसि त्यक्तबाधम् ॥ २३ ॥ [423]

22c $P_2$ om. कुलीनः । $P_1$ om. बुधो । 22d K देहोनुदमदन° । $P_1$ जोवि । 23a SK तरतदितरजग्रन्थ° [K देवोत्तरतदि°] । °शक्तो । K साधुजीव° । 23b S स्थाणुमे सर्व° । L स्वाणुमे । $P_2$ स्थाणुमेतत्सर्व° । 23c S दुरतं ।

---

Furcht vor dem unendlich leidvollen Sterben, Geborenwerden und Dasein und Verlangen nach der Wonne der Erlösung, von der aller Schmutz abgeglitten ist.

22. Schlage ab jenen in (der Zufügung von) Leiden geschickten Feind Liebesgott, Lebendiger, von dem verschlungen der Körperliche hienieden unerwünschte Tat vollbringt, anderen botmäßig wird, sich vor den Leuten nicht schämt, Frömmigkeit und Gottlosigkeit nicht kennt, die Familie der Eltern verläßt und niedrigem Volke dient, mag er auch ursprünglich verständig, aus edlem Geschlechte, von bekannten großen Vorzügen, ehrenwert und klug sein.

23. Wenn du das unvergleichliche, von Qual befreite Glück ersehnst, dann zerdrücke jene Betörung, durch die der Lebendige zur Begehung von Sünden im Herzen und Wandel gebracht wird, der Ursache des Sturzes in den Geburtenkreislauf, sodaß er denkt: „Zur (Geschlechts-)Liebe bereit stieg (jen)er (Viṣṇu) doch als Gott herab.[1]) Wiewohl in den Fesseln der übrigen Menschen hängend ist jener ein Mönch. Selbst die Schädigung der Lebendigen ist Frömmigkeit.[2]) Mein Leib, Reichtum und Glück ist immerdar beständig."

1) Oder ist das *api* nur aus Versnot falsch gestellt? Dann wäre zu übersetzen: „Wiewohl ein Gott, stieg er (= Viṣṇu) doch, zur Liebe bereit, herab". Die Worte spielen auf Viṣṇu's Menschwerdung als Kṛṣṇa an.

2) Anspielung auf die brahmanischen Tieropfer.

तीव्रत्रासप्रदायिप्रभवमृतिजराश्वापदव्राजपाते
दुःखोर्वीजप्रपञ्चे भवगहनवने ऽनेकयोन्यद्रिरौद्रे ।
भ्राम्यन्न प्रापि नृत्वं कथमपि शमतः कर्मणो दुष्कृतस्य
नो चेद्धर्मे करोषि स्थिरपरमधिया वञ्चितस्त्वं तदात्मन् ॥ २४ ॥ [424]
ज्ञानं तत्त्वप्रबोधो जिनवचनरुचिर्दर्शनं धूतदोषं
चारित्रं पापमुक्तं त्रयमिदमुदितं मुक्तिहेतुं प्रधत्स्व ।
मुक्त्वा संसारहेतुत्रितयमपि परं निन्द्यबोधाद्यवद्यं
रे रे जीवात्मवैरिन्नमितगतिसुखे चेत्तवेच्छास्ति पूते ॥ २५ ॥ [423]

इति जीवसंबोधनपञ्चविंशतिः ॥ १६ ॥

---

24 b K ऽनेकयोऽन्यद्विरौद्रे!! । 25 a S ज्ञानं तेचप्र° । K ज्ञानं ते ऽघ° । L °प्रवोधे । S °रुचि । 25 c S °हेतुस्तृ° । K °हेतुस्त्रि° । $LP_1P_2$ निंद्यवध्या° । L °वद्यान् । $P_1P_2$ °वंद्यं । 25 d $LP_1$ वैरीन्न° ।

---

24. In dem Urwalde des Daseins irrend, in dem einen als Vierfüßlerscharen das heftige Furcht einflößende Entstehen, Sterben und Altern überfallen, die mannigfachen Bäume die Leiden sind, und der grausig ist durch die Berge in Gestalt vielfacher Wiedergeburten, wird die Existenz als Mensch mit Mühe umgangen durch Beilegen der bösen Tat. Wenn du nicht mit fester, höchster Entschlossenheit Frömmigkeit übst, Seele, dann bist du betrogen.

25. Das Wissen als Erkenntnis der (*Jaina*-)Lehre, der Glaube, der die Mängel abgetan hat, als Wohlgefallen an den Worten des *Jina*, und der von Sünden freie Wandel — diese drei übe, die als Ursache der Erlösung verkündet worden sind, und laß die schlimme Dreizahl der Ursachen des Geburtenkreislaufes, verwerflich wegen der tadelnswerten Erkenntnis usw., he, he, Lebendiger, Feind deiner selbst, falls du Verlangen hast nach dem lauteren Glück des unermeßlichen Pfades (oder: Amitagatis).[1]).

1) S. oben S. 268.

(Fortsetzung folgt.)

# Zum siebenten Kapitel von Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha (oben p. 308—323).

Von

**Ernst Leumann.**

Dr. Hertel und im Anschluß an ihn Dr. Schmidt haben sich eingehend mit dem Subhāṣitasaṃdoha beschäftigt, nachdem ich erstern auf den Text aufmerksam gemacht und ihm das Straßburger Manuskript zugeschickt sowie das Berliner Manuskript (das noch nicht katalogisiert ist) und einiges andere zur Kenntnis gebracht hatte. Ich stehe so gewissermaßen in einem Gevatterschaftsverhältnis zu der im vorigen Hefte dieser Zeitschrift beginnenden Arbeit, worin die beiden Gelehrten das Werk Amitagati's herausgeben und übersetzen. Und man wird es daher begreifen, daß ich hier eine Kleinigkeit zur Sache beisteuern möchte.

Ich habe nur ein Kapitel, an dem mein Auge beim Durchblättern des letzten Heftes zufällig haften blieb, geprüft, und zwar ohne Handschriften zu Rate zu ziehen. Dieses Kapitel — das siebente mit 52 Strophen — handelt vom *samyaktva*, was mit „glaubenstreue Gesinnung" oder „Frömmigkeit" oder „wahrer Glaube", und vom *mithyātva*, was mit „Verirrtheit" oder „Verstocktheit" oder „Irrglaube" wiedergegeben werden kann. An sich sollte man meinen, daß mit *samyaktva* die Dreiheit *samyagdarśana*, *samyagjñāna* und *samyakcāritra* „dogmatisch richtiges Glauben, Wissen und Leben" gemeint wäre. Indessen wird *samyaktva* im allgemeinen nur dem ersten Glied jener Dreiheit gleichgestellt.[1]) Immerhin sind die Auffassungen etwas schwankend, wie denn ja auch unser Ausdruck „Frömmigkeit" beliebig mehr auf die Gesinnung oder mehr auf die Lebensweise bezogen wird. Zwei alt-

1) Weshalb denn z. B. die Kommentatoren (Haribhadra usw.) *samyaktva* mit dem Adjektiv *tattvārtha-śraddhāna-rūpa* zu umschreiben pflegen, was mit Tattvārtha I 2 zusammenzuhalten ist, wo *tattvārtha-śraddhāna* als gleichwertig mit *samyagdarśana* erscheint. Einen zweiten Fall, der indirekt auf die Identität von *samyaktva* und *samyagdarśana* resp. *samyagdṛṣṭi* führt, vergleiche oben im Verlauf p. 580, 28–30. Auch sei erwähnt, daß in unserm Subhāṣitasaṃdoha die nächsten beiden Kapitel das *jñāna* und das *cāritra* behandeln, so daß man im gegenwärtigen Kapitel das *darśana* erwarten muß.

kanonische Stellen haben beim Wort *samyaktva* in der Hauptsache eher das *samyakcāritra* als das *samyagdarśana* im Auge: das den Titel „samyaktva" führende Kapitel des Ācārâṅga (I 4) betont vor allem die Jina-Lehre „kein lebendes Wesen darf verletzt werden", und das 29. Kapitel des Uttarâdhyayana, das „samyaktva-parākrama" betitelt ist, nennt und definiert 73 zur Erlösung führende Betätigungen. Andererseits wird in einer nicht kommentierten und daher vermutlich interpolierten Stelle des spätern Kanons (Āv.-niry. XX) das *samyaktva* der üblicheren Auffassung gemäß wesentlich als Gesinnungserscheinung geschildert:

> se ya sammatte *pasattha-sammatta*-mohaṇīya-kammâṇuveyaṇôvasama-khaya-samutthe pasama-saṃveg'āi-linge subhe āya-pariṇāme pannatte. — Dies können wir unter Weglassung der textuell unsicheren Kursivworte übersetzen mit: Das *samyaktva* ist eine vortreffliche Gemütsverfassung, die entsteht, wenn die Verblendungsempfindungen sich beruhigen und verschwinden, und die gekennzeichnet ist durch Gesammeltheit, weltflüchtige Stimmung usw.

In jedem Fall stellt das *mithyātva* immer das Gegenteil des *samyaktva* dar, werde dieses nun so oder so aufgefaßt.

Der Inhalt unseres Subhāṣitasaṃdoha-Kapitels läßt sich in aller Kürze wie folgt wiedergeben:

> Für die Lebewesen ist das *mithyātva* Gift oder Finsternis, das *samyaktva* ein höchstes Gut. Der drei- oder siebenfache Schmutz des *mithyātva* führt zur Hölle und befördert den *saṃsāra*; das von den Jina's gepredigte *samyaktva* bringt Segen. Beim *mithyātva* macht sich die Vierheit „Zorn usw." geltend; beim *samyaktva*, das sich durch die Schonung alles Lebenden und durch andere Tugenden auszeichnet, hat man sich vor der Fünfheit „Zweifel usw." zu hüten.

Diese wenigen Grundgedanken werden reichlich ausgesponnen, wobei nur selten originelle Wendungen begegnen. Man freut sich indessen über das geringe Hervortreten pedantischer Systematik. Dem Verfasser liegt jedenfalls nicht in erster Linie daran, sich und andern klar zu machen, was die Dogmatik sich eigentlich unter *mithyātva* und *samyaktva* vorstelle. Er sprudelt scheinbar bloß, derart daß erst (bis Strophe 23) vom *mithyātva* und nachher vom *samyaktva* die Rede ist, wobei möglichst jede Strophe eine selbständige Äußerung — ein *subhāṣita* — darstellen soll, allerlei Betrachtungen hervor, in denen direkt oder indirekt das *mithyātva* bekämpft und das *samyaktva* verherrlicht wird. Dem Ganzen liegt aber doch auch innerhalb der beiden Abteilungen ziemlich viel Plan zugrunde. Aus dem *mithyātva*-Stück heben sich die Strophen 2—9 heraus, die in regelrechter Folge die Siebenfachheit des *mithyātva* zur Kenntnis bringen. Ebenso geordnet verläuft am Schluß des *samyaktva*-Stückes in den Strophen 47—51 die Darstellung der Fünfheit „Zweifel usw." (*śaṅk'ādi*). Sonst mag man

z. B. noch die Strophen 39—46 als eine besondere Gruppe zusammenfassen unter dem Titel *samyaktva-phala* „Lohn der Frömmigkeit oder der Glaubenstreue". Auch sind 36—38 nach Inhalt und Form unter einander verbunden, insofern da dem Gläubigen drei Äußerungen der Zuneigung (*bhakti*, *vātsalya*, *dayā*) in gleichmäßigem Strophen-Aufbau zugesprochen werden.

Die mehr impulsive als lehrhafte Darstellungsweise bringt es mit sich, daß trotz allen Wortschwalles manches nur angedeutet wird. Die Vierheit „Zorn usw." erwähnt Amitagati zweimal (in 21 und 35), ohne über das „usw." Aufklärung zu geben — entweder weil er die Vierheit (*krodha* „Zorn", *māna* „Hochmut", *māyā* „Täuschung" und *lobha* „Gier") bereits in den Kapiteln II—IV behandelt hatte oder weil er bei seinen Glaubensgenossen so wie so eine Kenntnis der Vierheit voraussetzen durfte. Kaum war es ihm verstattet, in 21 von einem dreifachen *mithyātva*-Schmutz zu reden, ohne zu sagen, daß er darunter etwas anderes verstehe als in 3 unter dem *trimoha-mithyātva*. Ob die „sieben Irrgläubigen", von denen die in ihrem Zahlenspiel an Daśavaikālika-sūtra III 11 (ZDMG. 46 p. 599 und 614) erinnernde Strophe 20 spricht, auf die sieben Schismen (worüber Ind. Stud. XVII p. 91—135) bezogen werden müssen, bleibt einstweilen fraglich, da eine Digambara-Fassung der über die Schismen handelnden Tradition noch nicht zur Stelle ist.

Eine zweite Folge der dichterischen und unschulmeisterlichen Behandlung des Stoffes ist es, daß da, wo Amitagati klassifiziert, nicht immer ein dogmatisches Wissen sich kundgibt. Während die Vierheit „Zorn usw." und die Fünfheit „Zweifel usw." altüberliefert sind — die letztere unter der Bezeichnung „Vergehungen gegen das *samyaktva*" (so in Āv.-niry. XX) oder „Vergehungen gegen die *samyagdṛṣṭi* (so in Tattvârtha VII 23) —, dürften die sieben *mithyātva*-Arten eine Aufzählung *ad hoc* darstellen. Auch wird man die Dreiheit *bhakti vātsalya dayā* kaum als eine dogmatisch fixierte aufzufassen haben.

Dem engen Vorstellungsgehalt entspricht durchaus die Armut der Diktion. Immer wieder begegnen wir teils denselben Worten und Wendungen, teils neuen Bezeichnungen von schon genugsam erwähnten Dingen und Begriffen. Zu den aus dem Gesagten sich ergebenden Ausdrücken, unter denen diejenigen für „Jina" und „Lebewesen" geradezu dutzendweise vorkommen[1]), gesellen sich folgende:

1. *unendlich:* ananta[4], duranta[5].
2. *gesamt* oder *ganz:* akhila[1], aśeṣa[2], sakala[1], samasta[7], sarva[4].
3. *richtig:* yathā'rtha[5].

---

1) arhat[1], jina[6], jinanātha[2], jinêndra[1], jinêndracandra[2], jineśa[1], jineśin[2], jineśvara[2], jaina[2], jainêndra[2], virāga-sarvajña[2]. — 23 Stellen!

aṅgadhārin[1], aṅgin[1], jana[13], jīva[5], dehin[2], nara[5], nṛ[1], mānava[2], śarīravat[1], śarīrin[5]. — 39 Stellen!

4. *rein:* atipāvana[2], adūṣita[1], amala[2], ujjvala[1], nirmala[1], pāvana[3], vinirmala[1] (!), viśuddha[7].
5. *höchst:* uttama[2], para[2].
6. *der Erlösung zu-* oder *abgewandt:* bhavya[4]; abhavya[1].
7. *tadelhaft* und *tadellos:* vinindya[1]; anindita[2]. — *bei den Guten getadelt* oder *gepriesen:* vininditaṃ satāṃ 33 c; añcitaṃ satāṃ 39 c, arcitāṃ satāṃ 46 a.
8. *Unheil schaffend* oder *tilgend:* anartha-kāraṇa[1]; anartha-nāśana[1].
9. *Glaube* und *Irrglaube:* darśana[9], -dṛś[3], -dṛṣṭi[1]; kudarśana[1]. — *Gefallen an:* ruci[9], rocana[2].
10. *Lehre* und *Irrlehre:* tattva[10 [+3]]; atattva[1], kutattva[1]. — *Annehmen* und *Nichtannehmen der Lehre:* tattvapratipatti[1]; tattvâpratipatti[2]. — *Jina-Lehre* oder *Jina-Wort:* jinanātha-śāsana[1], jina-vacana [jinasya vacanaṃ, jinānāṃ vacanāt][2], jina-vākya[1], jinêndra-tattva[1], jinêśa-tattva[1], jaina-mata[1], jainêndra-mata[1], jainêndra-vacas[1]. — *Die (gesamten) von dem Jina* oder *von den Jina's verkündeten Lehre(n)* oder *Zustände:* 6 ab. 9 c. 28 b. 30 a. 47 a–c.
11. *Fehler:* dūṣaṇa[6], doṣa[3].
12. *Dasein:* bhava[6 [+2]]. — *Umherirren auf dem Meere des Daseins:* bhavârṇava-bhrānti[2].
13. *von sich tun, ablegen, entfernen:* (vi)muñcati[2], vimucya[1], vimukta[2]; (vi)dhunoti[4], vidhūta[1]; asta[3], nirasta[4].
14. *erlangen:* aśnute[3]; labhate[3], a-labdha[1]; avāpyate[1]. — *versehen mit:* anvita[2], yuta[6].

Weniger charakteristisch, obschon auch öfter wiederkehrend, sind zahlreiche andere Worte, unter den Verben z. B. *sein* (asti, bhavati), *machen* ([pra]karoti, [vi]tanoti, [vi]dadhāti), *vernichten* (han mit verschiedenen Präfixen), *sehen.* Auch Zusammenhänge, die im vorigen noch nicht erwähnt sind, mögen sich wiederholen; so liest man z. B. zweimal samyaktvam aninditaṃ dhṛtaṃ und viermal das Kompositum viśuddha-darśana.

Natürlich wird die Gleichförmigkeit der Ausdrucksweise nicht bloß durch den Stoff, sondern auch durch das Versmaß begünstigt. Indem das ganze Kapitel im Jagatī-Metrum geschrieben ist, war Amitagati auf Worte und Wortverbindungen angewiesen, die einer gewissen Quantitätenfolge entsprechen. Und so kann ihm weniger der Mangel an stilistischer Abwechslung vorgeworfen werden als das zwischen Inhalt und Umfang bestehende Mißverhältnis: einem Dichter, den sein religiöser Eifer nicht gegen die Anforderungen der Poetik blind gemacht hätte, würden für den gleichen Inhalt etwa 20—30 Strophen genügt haben.

Das in Wiederholungen sich ergehende Breittreten weniger Gedanken würde man wohl dem Verfasser angesichts des Überzeugungsfeuers, das in ihm lodert, zu gute halten, wenn nicht noch andere Mängel sich bemerkbar machten. Man lese einmal probe-

weise die Strophen 19—26. Da stört in 19 das unschöne Nachklingen eines Genitivs und ein unverständliches *ati*. In 20 stößt man sich an einem unklar ausgedrückten Zahlenverhältnis und wird außerdem durch *-ka* und das dem Zahlwort anscheinend bedeutungslos beigegebene *api* an Eigenheiten der Vulgärsprache erinnert. Die folgende Strophe leidet an einer unglücklichen Metapher: es wächst das Gift des *mithyātva* beim Aufgang des *mithyātva*-Schmutzes! Wieder anders fordert 22 die Kritik heraus: hier weist *tad-* auf Späteres und fehlt ein mit *kṛmi* parallel stehendes Substantiv.[1]) Nunmehr folgt eine Strophe, die dem Dichter geraten ist. 24 sodann wirkt unbefriedigend durch die Koordinierung der beiden Absolutiva und durch den Widerspruch zwischen syntaktischer und metrischer Gliederung. In 25 begegnen wir einem Verstoß gegen die Grammatik: an ein Neutrum auf *i* ist im Akkusativ die Endung *-m* gehängt! 26 endlich läßt uns doppelt im Unklaren; erstens sieht man nicht recht, in welchem Verhältnis die Instrumentale *parôpadeśena* und *nisargeṇa* zu einander stehen, und zweitens mag ausnahmsweise eine wenig gefällige Anknüpfung an die vorausgehende Strophe vorliegen oder aber (was Schmidt und Hertel angenommen haben) die unerhörte Ersetzung eines *yadā*-Satzes durch einen Locativus absolutus.

Wenn die einförmige Variierung eines bescheidenen Gedankenstoffes die Arbeit des Herausgebens und Übersetzens sehr erleichtert hat, so wurde dieselbe umgekehrt erschwert durch die Unkorrektheiten des Stils und gelegentlich auch der Grammatik. Diese halten zum mindesten auf, indem sie verschiedene Möglichkeiten zu erwägen zwingen, unter denen überdies eine Wahl zu treffen nicht immer angänglich ist. Man wird in die Lage eines Richters versetzt, der einem leidenschaftlich für seine Sache eingenommenen Zeugen von wortreicher, sprunghafter und unsorgfältiger Ausdrucksweise gegenübersteht. Da sind der Angelegenheit, um die es sich handelt, deutliche und für das Urteil wesentliche Linien nur mit einiger Mühe abzugewinnen.

Es kommt dazu, daß unser Glaubenszeuge sich als Jaina einer Terminologie und einer Vorstellungsmasse bedient, die allein mit den Petersburger Wörterbüchern nicht zu bemeistern sind. Wenn ich deshalb von Anfang an Dr. Hertel auf den oben bereits erwähnten Tattvârtha Umāsvāti's hingewiesen habe in dem Sinne, daß da wohl über vieles Aufklärung zu erlangen wäre, so ist dieser Wink leider unbeachtet geblieben. Schmidt und Hertel sind so in die Fußstapfen eines Gelehrten getreten, der vor Jahren — als es noch eher zu entschuldigen war — auch einen metrischen Sanskrit-Text der Jaina-Literatur in unserer Zeitschrift herausgeben

1) Die Übersetzung verbessert diese beiden Fehler, indem sie die Wiedergabe von *tad-udbhava* nachstellt und im Verlauf „ein Mensch" einschiebt.

und übersetzen zu können glaubte, ohne sich zugleich auf anderem Wege mit den gemeinten Lehren vertraut zu machen. Die Prüfung der 52 Strophen hat mich daher auf eine ziemlich große Anzahl von Versehen geführt, von denen die meisten der Übersetzung angehören. Im Text werden nur sieben Fehler nebst drei Ungenauigkeiten zu berichtigen sein — eine Summe, auf die man nicht vorbereitet sein konnte, weil die indische Ausgabe unseres Textes, die Schmidt oben Band 58 p. 447—450 kurzerhand abgefertigt hat, an allen zehn Stellen ausgenommen an der letzten das Richtige bietet.

Um die Berichtigungen und einiges Weitere vorzulegen, werde ich mich wohl am besten an die Strophenfolge halten. Nur bezüglich einiger Schlagworte seien ein paar summarische Bemerkungen vorausgeschickt. Der Ausdruck *samyaktva* darf allenfalls mit „Wahrheit", nie aber mit „Wahrhaftigkeit" wiedergegeben werden. Mit *bhavya* wird genau genommen einer bezeichnet, „der (erlöst) sein wird" d. h. bei dem sich der schließlich zur Erlösung führende Umschwung im Innern vollzogen hat, weshalb die Kommentare das Wort mit *siddhi-bhavana-yogya* oder ähnlich umschreiben. Nicht viel anders reden die Buddhisten von einem, „der in die (zum Ziele führende) Strömung gelangt ist"; wem die oben p. 581, 4 vorgeschlagene Übersetzung „der Erlösung zugewandt" zu umständlich erscheint, der mag etwa „bekehrt" oder „fromm" oder „gläubig" setzen, kaum aber „trefflich". Geringer ist die Abweichung vom Gemeinten in andern Fällen, z. B. wenn *pratipatti* mit „Erfassen" statt mit „Annehmen" übersetzt wird. — Noch sei bemerkt, daß ich nicht beanspruche, alles, was unhaltbar ist, gefunden oder richtig gestellt zu haben. Ein Nachkollationieren der Handschriften dürfte an einer oder zwei Stellen dem Text zu Gute kommen, und der in der Handschrift S beigefügte Hindī-Kommentar mag allenfalls noch irgendwo etwas beitragen zur Aufhellung des Sinnes.

1. „Indem sie, als Sonnen für das Dunkel des unendlichen Irrglaubens, die Summe aller Lehrgegenstände erschaut haben, statuieren die Jina-Herren vom Dunkel des Irrglaubens, daß er sich als ein Nichtannehmen der richtigen Lehren kennzeichne." —— In der Wortliste p. 266 f. fällt also *uśanti* weg. Von den gemeinten „Lehrgegenständen" (*padârtha* und *tattva* sind Synonyma) werden sieben genannt in Tattvârtha I 4; alle neun sind behandelt in Praśamarati 189—221.[1])

2. Es ist klar, daß man hier und in 5 nicht *vinīti*, sondern *vinīta* zu lesen hat; das substantivierte Neutrum des Perfekt-

1) Der Tattvârtha (vollständig „Tattvârthâdhigama") ist gedruckt in Bhandarkar's Report für 1883/84, Bombay 1887, p. 405—417. Von der — gleichfalls von Umāsvāti verfaßten — Praśamarati existiert eine Separatausgabe von Mody Keshavlal Premchand, Ahmedabad, saṃvat 1960. Dieser Premchand gibt auch das Tattvârtha-bhāṣya, den ältesten (von Umāsvāti selbst verfaßten) Kommentar zum Tattvârtha, heraus, und zwar in der Bibliotheca Indica; erschienen sind, wenn ich nicht irre, vorläufig zwei Hefte.

partizipiums statt des Abstraktums auch an den sofort bei 3 zu erwähnenden Ratnakaraṇḍaka-Stellen (*mūḍha* = *moha*). — „Die Jina's haben den Irrglauben, der die Wesen auf dem Meere der Existenzen umhertreibt, als vielfach bezeichnet, je nachdem er in Verblendung, in [dem Glauben an] Unbedingtheiten, in Wankelmut, in Zweifeln, in Gegnerschaft, in der Unfähigkeit [das Richtige] aufzunehmen oder in einer [ungünstigen] Veranlagung besteht."

3. Mit dieser *trimoha*-Strophe vgl. Ratnakaraṇḍaka 4 *trimūḍha* und 22—24. Über „Gottheiten mit Mängeln" spricht Amitagati ausführlich in seinem spätern Werke (Mironow's Dissertation p. 34—36), und etwa 150 Jahre früher hat schon Haribhadra entsprechende Ausführungen in Lokatattvanirṇaya 22—31; in etwas anderm Sinne sind Strophen wie Prabodhacandrôdaya I 14 gehalten.

4. „Erkenntnis, Dauer, ... usw. — dies sind unbedingt keine Eigenschaften der Lebewesen oder sind [unbedingt] welche: Solches meint einer, der an Unbedingtheit[en] glaubt." — *ekānta-dṛś* ist offenbar ein Bahuvrīhi-Kompositum; *iti* wird auch in 50 d nachgestellt. Gegen die unbedingten Aufstellungen wenden sich verschiedene Jaina-Schriften, z. B. bei den Śvetâmbara's die Anekāntajayapatākā Haribhadra's und bei den Digambara's das Ekāntamatakhaṇḍana. Immer wird da jenen Aufstellungen nur eine bedingte Gültigkeit zugestanden; Haribhadra streitet gegen *sat asat*, *nitya anitya*, *sāmānya viśeṣa*, usw., das Ekāntamatakhaṇḍana gegen *nitya* usw. (vgl. WZ. XI p. 300). In Wahrheit ist diese ganze Polemik nur sozusagen die Formel, mit der die Jinisten sich der philosophischen Systeme zu erwehren suchen. Sie selber beanspruchen natürlich für ihre eigenen Prinzipien auch Unbedingtheit, lassen sie aber der Formel vollständig entrückt sein.

5. *devakulôpari sthitaḥ* ist getrennt zu schreiben.

7. Mit der ersten Hälfte vergleiche Praśamarati 78:

yadvat kaścit kṣīraṃ madhu-śarkarayā su-saṃskṛtaṃ hṛdyaṃ
pittârditêndriyatvād vitatha-matir manyate kaṭukaṃ —

Also ist *payas* wie in 19 mit „Milch" zu übersetzen.

10. Deutlicher wäre „Selbstbeherrschung" statt „Beherrschung".

11. Nach Tattvârtha I 32 (sad-asator aviśeṣād yadṛcchôpalabdher unmatta-vat) ist zu übersetzen: Ein Mensch, der dem Worte der Jina's abhold ist, faßt die Lehre ohne den durch Wirklichkeit und Unwirklichkeit sich kennzeichnenden Unterschied auf, indem er auf's Geratewohl wie ein Trunkener besinnungslos sich für das Verkehrte entscheidet.

12. *-sambhava* heißt offenbar einfach „sich findend". Unter dem dreifachen Unglück versteht der indische Herausgeber das in Gedanken, Worten und Werken zum Ausdruck kommende (mano-vāk-kāya-gata); wäre diese Dreiheit den Jinisten nicht so überaus geläufig, so könnte man im gegenwärtigen Zusammenhang allenfalls eher an die dann und wann begegnende Dreiheit *jāti-jarā-maraṇa* (der Amitagati die Kapitel X—XII widmet) denken. ——

„Was als in den drei Welten und den drei Zeiten sich einstellendes ganz schwer zu ertragendes dreifaches Unglück beobachtet wird, das erwächst den in der Existenzengrube befindlichen beweglichen und unbeweglichen Wesen hienieden infolge des Irrglaubens."

14. *atîva* ist ein selbständiges Wort.

16. In Europa drucken wir *sidhyati* (nicht *siddhyati*).

19. *cāru-payaḥ* ist doch wohl nicht getrennt zu schreiben, da die beiden Worte dem *sa-śarkaraṃ* gegenüber eine gedankliche Einheit bilden.

20. „Dreie entbehren je einen Vorzug, Dreie [deren] zwei und zwei, ein Weiterer [deren] drei — diese Sieben haben hier einen falschen Glauben und lassen das Annehmen der richtigen Lehren vermissen." —— Vgl. oben p. 580, 17–23.

21. Das die Strophe beginnende *ananta* steht als Kürzung für *anantânubandhin* „unendliche Zeit dauernd". So heißen bei den Jinisten (vgl. z. B. Tattvârtha VIII 9, wo zu lesen ist *anantânubandhy*[1]*-apratyākhyāna*[2]*-pratyākhyāna*[3]*-saṃjvalana*[4]*-vikalpāś*) die Kaṣāya's (krodha, māna, māyā, lobha), wenn sie sich zu dauernden Leidenschaften steigern und dem Individuum durch viele Daseinsformen hindurch anhaften. Was ferner hier unter dem dreiteiligen Irrglauben zu verstehen sei, ersieht man aus dem ersten Vārttika zu Tattvârtha II 3, das *sapta-prakṛty-upaśamād aupaśamikaṃ samyaktvaṃ* lautet und erklärt wird: anantânubandhinaḥ kaṣāyāḥ krodha-māna-māyā-lobhāś catvāraḥ cāritra-mohasya, mithyātva-samyagmithyātva-samyaktvāni trīṇi darśana-mohasy', āsāṃ saptānāṃ prakṛtīnām upaśamād aupaśamikaṃ samyaktvam. —— Eine Umschreibung der ersten Hälfte unserer Strophe würde also lauten: Beim Auftreten der [den *cāritra-moha* bildenden] Vierheit anantânubandhi-krodh'ādi und beim Auftreten der [den *darśana-moha* bildenden] mithyātva-Dreiheit.

24. „Nachdem sie, seine [in 2—9 geschilderte] Vielfachheit mit klarem Verstande erkennend, den befleckenden Schmutz des Irrglaubens abgestreift haben, schließen sich aus Furcht vor dem Unglücke des Daseins die der Erlösung Zugewandten der glückbringenden Lehre der Jina-Fürsten an."

25. Statt *saṅg'ādi* ist *śaṅk'ādi* zu lesen, worüber Tattvârtha VII 23 Auskunft gibt (vgl. auch oben p. 579 ult. und 580, 27–30). —— „Die unendlich weit schauenden Jina-Herren ..... lehren den Glauben, der frei von Zweifel und allen ähnlichen Mängeln und frei vom Nichtannehmen der Lehren erstrahlt."

26. *nisargeṇa* steht parallel mit *parôpadeśena*, vgl. Tattvârtha I 3 = Praśamarati 222 *δ*, wozu eine Erläuterung in Praśamar. 223. —— „Infolge der Belehrung durch einen andern [oder aber von selber] infolge einer guten Anlage wird dann der Mensch jenes mondlauteren [Glaubens] teilhaftig, wenn der [mithyātva-]Schmutz, der die volle Hingabe an die richtigen Lehren verhindert, zum Verschwinden oder zur Beruhigung oder zu einem Gemisch [von

beidem] gelangt ist." —— Über *kṣaya* usw. vgl. Tattvârtha II 1 *aupaśamika-kṣāyikau bhāvau miśraś ca* (bei Bhandarkar irrtümlich *aupaśām°*); auch oben p. 579, 12.

29. „Selbst der Mensch, der auch nur einen Augenblick an der Jaina-Lehre Gefallen gefunden hat und sie dann aufgibt, verfällt durchaus nicht [mehr] für eine unendlich lange Zeit der Leidensfolge des Daseins." — Die Negation gehört zu *ananta-kālaṃ*, nicht zu *labhate*.

30. „Wenn er die von den Jina-Fürsten vorgetragene, allen Wesen stets Glück bringende, richtige Lehre in sein Ohr getan und über deren Sinn Klarheit erlangt hat, nimmt der der Erlösung zugewandte Mensch keine falsche Meinung mehr an."

33. Ist mit *vihita* gemeint „von ihm vollbracht" oder „von jemandem vollbracht"? Mit andern Worten: Wird der Fromme durch sein eigenes Vergehen veranlaßt, sich Vorwürfe zu machen? Oder ruft ihm das Vergehen eines andern das eigene in Erinnerung? Die entschuldigungsweise angebrachte Motivierung *kalatra-putr'ādi-nimittataḥ* und die Konzessivpartikel *api* geben die Entscheidung: Wenn er um der Gattin oder der Kinder oder anderer willen gelegentlich eine Tat von tadelnswerter Art auch begeht, so klagt der Fromme sich doch erschrocken an mit den Worten „diese bei den Guten getadelte Tat habe ich begangen". Amitagati denkt hier offenbar an eine die Gewissensnot schildernde Gāthā, die in der Jaina-Literatur öfter begegnet:

hā duṭṭhu kaṿaṃ! hā duṭṭhu kāriyaṃ! duṭṭhu aṇumayaṃ ha! tti
anto anto ḍajjhai pacchāyāveṇa cintento.

34. Hier hat die Übersetzung das von Amitagati unglücklich nachgestellte *na* übersehen. Auch liegt wohl auf *teṣāṃ* kein besonderer Akzent. „Der auf sein Wohl bedachte Mensch beichtet sein Vergehen den Mönchen, bei denen Sünden, die man ihnen bekennt, nicht [blos] irgendwie [aus moralischer Gleichgültigkeit] verschwinden wie Wasser, das auf erhitztes Eisen fällt."

36. Jedenfalls *-dūṣaṇāṃ* zu lesen. Mit *guru-pañcaka* „Fünfheit der Ehrwürdigen" wird anscheinend hingewiesen auf den Pañcanamaskāra, den man z. B. am Anfang des Jinacaritra (Jacobi „Kalpasūtra" p. 33) findet. „Das allein an den Lehren der Jina-Fürsten Gefallen findende Geschöpf zeigt eine durch lautere Gesinnung makellose Verehrung für die Fünfheit der Ehrwürdigen, für die Überlieferung, für das mit Überlieferung [d. h. mit heiligen Büchern] ausgestattete Jaina-Haus und für das Jina-Bildnis."

37. „Wer den rechten Glauben hat, zeigt zu den in vier Gruppen [Mönche, Nonnen, Laienbrüder, Laienschwestern] zerfallenden. frommen ....." —— Im Aupapātika-sūtra kommt nicht die ganz zufällige Vierheit der Paragraphen 23 ff. in Betracht, sondern die in § 57 genannte: nigganthe vā nigganthī vā samaṇôvāsae vā samaṇôvāsiyā vā.

38. „Wer den *reinen* ..... *immerdar* gepeinigt sind."

39. „. . . . [zu übernehmen], die herrliche, bei den Guten gepriesene, überaus lautere Würde eines Tīrthakṛt [Erlösers]."

40. „*Selbst*bezähmung, . . . . . wie *hier* . . ."

41. „. . . . . mit der lauteren *Wahrheit* . . ."

42. Man lese *saṃjñito* (Ablativ von *saṃjñin*) und vergleiche Tattvârtha II 24: *saṃjñinaḥ samanaskāḥ*. Die Dogmatik kennt sieben Höllen, deren Namen man in Tattvârtha III 1 findet; den unteren dieser Höllen — *adhastana* ist bei Schmidt und Hertel nicht übersetzt — verfallen nur ganz schlechte Lebewesen. Wegen der Götterklassen sei auf Tattvârtha IV 10—12 verwiesen.
„Wer Gefallen am Guten (oder einen guten Glauben) hat, kommt nicht in die sechs unteren Höllengründe, wird [auch] nicht unter irgendwelchen weiblichen Wesen [und ebenso] nicht außerhalb der mit Bewußtsein begabten Wesen, [ferner] nicht in den [acht] Gruppen von Vyantara-Göttern [und] nicht unter den Bhavanavāsin- [noch auch unter] den Jyotiṣka-Göttern [wieder]geboren." Vgl. Ratnak. 35.

43. *jane* wird mit „hier" übersetzt. Es fragt sich, ob nicht eher *śarīriṇāṃ jane* den Sinn von *śarīri-jane* (= śarīriṣu) hat. Jedenfalls ist Amitagati's Ausdrucksweise hier wie an manchen andern Stellen unbefriedigend.

45. „In der ganzen Welt gibt es nichts für die Lebewesen Herzerfreuendes und Glückbringendes, das hier dem im Besitz des wahren Glaubens Befindlichen unerreichbar wäre. In Beherzigung dessen möge man hier nach jenem [Glauben] streben."

46. Für das Wiedergeborenwerden gibt es außer den allgemeinen Bezeichnungen wie *jāyate*, *gatiṃ gacchati* oder *gatiṃ vrajati*[1]) ein paar spezifische Ausdrücke. Das durch fortgesetzte Wiedergeburten langsam erfolgende Aufsteigen aus untersten Daseinsformen wird als ein Hochkommen (ud-vṛt) aufgefaßt. Werden Menschen in Götterwelten wiedergeboren, so gilt dies als ein Hingelangen (upa-pad). Umgekehrt heißt der Übergang aus den Götterwelten auf die Erde ein Fallen (cyu), obschon das Menschendasein nach sittlicher Wertung höher steht als das Götterdasein. So ist zu übersetzen: Die mit lauterem Glauben Begabten gelangen [nach dem Tode] in kein anderes ausgenommen in ein bei den Guten gepriesenes [d. h. in ein oberstes] Götterdasein. Von dort aus als [hochgestellte] Personen wie Weltherrscher usw. wiedergeboren, empfinden sie, der Erlösung zugewandt, auf Erden Furcht vor dem Dasein.

47. Hier ist *-yutā vimohitāḥ* (oder *vimohinaḥ* — vgl. *bhāvair mohitaṃ jagat* Bhagavadgītā VII 13) zu lesen und nach Tattvârtha V 30 zu übersetzen. „Der tötet den Glauben, der Zweifel hegt, ob die gesamten mit Vergehen, Entstehen und Bestand behafteten, verwirrten (oder verwirrenden) Zustände, wie sie auf Grund von

---

1) Garbe meint *gati* in solchen Verbindungen mit „Ziel" wiedergeben zu können; vgl. seine Bhagavadgītā-Übersetzung p. 100[1].

Beweisen vom Jina-Fürsten verkündet worden sind, wahr seien oder nicht."

48. „Wer beim Anblick des fleckenlosen, herzentzückenden Glückes der Götter, Dämonen und Weltherrscher danach Sehnsucht empfindet und sagt ‚möchte es mir kraft meiner Tugendhaftigkeit [bei der Wiedergeburt] zuteil werden', der schädigt das Gefallen am Guten (oder den guten Glauben)."

49. *saṃyata* ist hier substantivisch gebraucht im Sinne von „Mönch". Der Terminus *vicikitsā* (Tattvārtha VII 23), dem die Strophe gewidmet ist, wird von der Tradition einmal in der üblichen Bedeutung „Unschlüssigkeit" aufgefaßt, dann aber auch auf Grund einer Prākrit-Deutelei (*vidi-gucchā* statt *vitigicchā*!) gleich *vidvaj-jugupsā* „Ekel vor den Weisen (d. h. vor den Asketen)" gesetzt. Halb dieser zweiten Auffassung und halb dem Wortlaut folgend schreibt Amitagati *cikitsā* statt *vicikitsā*! Möglicherweise also wollte er, zumal da in Ratnakaraṇḍaka 13 bloß die zweite Auffassung vertreten wird, *cikitsā* im Sinn von „Ekel" verstanden wissen, obschon das Wort sonst nur die „ärztliche Behandlung" bezeichnet. —— „Den wahren Glauben tötet jener gedankenlose Mann, der beim Anblick von Mönchen, die mit Schmutz besudelt oder durch schwerste Askese hart mitgenommen sind, eifrige ärztliche Behandlung anwendet (oder eine heftige Ekelempfindung kundgibt)."

50. Für *kāraṇa* hat mindestens K die Lesart *kāraka*.

51. *-cittajān* ist jedenfalls unmöglich. Auch *-cid-rajā*, obschon übersetzbar (das Kompositum würde heißen „dessen Inneres den Schmutz schlechten Glaubens, schlechten Wissens und schlechten Wandels birgt"), kann nicht das Richtige treffen, weil offenbar nicht der *mānava*, sondern die *asaṃyatāḥ* als schlecht geschildert werden sollen. Es bleibt also bei der von den Handschriften gebotenen oder nahegelegten Lesart *-citrajān*, und Amitagati hat zu seinen vielen Lizenzen die eine gefügt, *citraja* im Sinne von *citra* oder *citrajāti* zu gebrauchen. —— „Ein Mensch, der auch nur in Gedanken gelübdelosen Leuten huldigt, die, bei schlechtem Glauben, schlechtem Wissen und schlechtem Wandel mannigfach geartet, am Inhalt der Lehren keinen Gefallen haben, der fällt [gleichsam] den reichlich Frucht verheißenden Baum des wahren Glaubens."

52. Zu *vimukti-kāminī* vgl. Ratnakaraṇḍaka 149 f.; ähnlich spricht die christliche Poesie vom himmlischen Bräutigam.

# Al-Farazdaḳ's Lieder auf die Muhallabiten.

Von

**Joseph Hell.**

Ihre höchste Blüte hat die arabische Poesie in einer Zeit erreicht, wo kein irreführendes Vielwissen, kein religiöses Bedenken, kein übermächtiger Herrscherwille die Echtheit des dichterischen Fühlens trübte.

Der erwachende Islam leitete den Verfall dieser Blüte ein: das Mißtrauen des Propheten und die Mißgunst der legitimen Chalifen gegen die Verherrlicher kaum überwundener Zustände vergewaltigten die Wahrheit der poetischen Äußerungen und züchteten gehaltlose Gelegenheitspoesie. Unter den Umajjaden aber erfolgte ein Rückschlag des altarabischen Geistes gegen den Pietismus von Medina und für die Dichter kam eine Zeit neuer Schaffensfreiheit und Schaffensfreude.

Allein die Zeiten waren nicht spurlos an den scheinbar so konservativen Sängern vorübergegangen. Mit dem erweiterten Verkehre hat sich ihr Gesichtskreis erweitert; der Stamm, ehedem die Welt, in der und für die der Dichter schuf, erschien ihm jetzt nur mehr als ein Teil der geeinten Nation, gewissermaßen als Partei innerhalb des Staatsganzen und Gruppierungen nach ganz neuen, religiös-politischen Gesichtspunkten durchkreuzten die alten Stammzirkel. Und die Dichter waren die berufenen Herolde dieser Gruppen. Unter diesen Verhältnissen änderte sich das Wesen der Poesie: die alte Form blieb beibehalten, aber der Gedankengehalt wurde ein anderer, vielgestaltiger aber nicht mehr Ausdruck wahren Empfindens, sondern geistige Arbeit im Dienste der Parteien. Die Volksmasse brachte den versifizierten Parteien reges Verständnis entgegen, Fahr und Higā' gingen durch aller Mund, der Wirkungskreis und damit der Einfluß der Dichter nahmen gewaltig zu. Die Dichtungen dieser Zeit gewannen einige Ähnlichkeit mit der Parteipresse der Gegenwart, sie sind einerseits Produkte des Zeitgeistes und machen andrerseits selbst wieder Stimmung unter der Masse; die jeweils herrschende Partei findet die meisten Vertreter, aber auch den Minoritäten fehlt es nicht an solchen; denn auch bei ihnen gibt

es etwas zu verdienen und der Dichter wählt seinen Standpunkt nach den Rücksichten der Opportunität und Rentabilität.

Das ist ein Wandel, den der Literarhistoriker beklagt, der Historiker aber begrüßt; denn das Merkmal der Parteiliteratur, die Einseitigkeit im Lob der eigenen Vorzüge, im Tadel fremder Fehler führt zu einer Gründlichkeit, die wertvolle Einblicke in das innere Leben eines Volkes gewährt, wenn in späterer Zeit die Erzeugnisse verschiedener Lager ruhig verglichen werden. Wie die Presse unserer Zeit der Zukunft als historisches Material überliefert wird, so ist uns die Poesie der Umajjadenzeit mit all ihren Schwächen eine ergiebige geschichtliche Quelle.

Ein Stück solcher Poesie der Geschichtsforschung nutzbar zu machen ist der Zweck des Vorliegenden. Es sind die Lieder des berühmten Umajjadendichters al-Farazdaḳ auf das vornehme Geschlecht der Muhallabiten, deren wechselvolle Geschichte den langlebigen Dichter wiederholt zwang, seinen Standpunkt zu ändern und so den gleichen Gegenstand von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Ich versuche im Folgenden den Text[1]) und die Übersetzung[2]) nach Möglichkeit zu sichern und füge an historischen Bemerkungen nur soviel hinzu, als zum Verständnis und zur Würdigung der einzelnen Gedichte notwendig ist.

---

1) Von der Beiziehung der Handschriftenfragmente von Oxford (Bodl. II 306) und London (Brit. Mus. 1066) glaubte ich nach den Mitteilungen, die mir Mr. A. A. Bevan in liebenswürdigster Weise über sie machte, absehen zu dürfen. Mr. Bevan bestätigt meine Vermutung, daß die Oxforder Handschrift vom Codex der Hagia Sophia abhängig erscheine; sie enthält außerdem nur einen kleinen Teil des Dīwāns und weist nur ganz geringfügige Varianten auf. — Der Codex des Britischen Museums enthält nicht viel mehr als 500 Verse; der Text ist sehr fehlerhaft und nach Mr. Bevan's Urteil kaum geeignet, zur Heilung von Verderbnissen wesentliches beizutragen.

Um so wünschenswerter wären bei dem Fehlen von Handschriften zahlreiche Šawāhid gewesen. Allein auch hier war die Ausbeute überaus dürftig; ich suchte sie auf in: Lisān al-'arab; Tāǧ al-'arūs; Ǧauharī; Kitābu'l-aġānī; Kāmil, Maidānī; Jaḳūt; Bekrī; Hamdānī; Zamaḫšarī's Mufaṣṣal und dem Kommentar des Ibn Ja'īš; Muġni'l-labīb; Ǧāḥiz, Opuscula, Livre des Avares und Livre des Beautés; Ibn Ḳutaiba's Kitāb aš-ši'r wa-š-šu'arā' und Adab al-kātib; Ibn al-Anbārī's Kitābu'l-aḍdād; Abū Zaid's Kitābu 'n-nawādir; Ṯa'lab's kitābu 'l-faṣīḥ; Ibn Wallād's Kitābu 'l-maḳṣūr wa'l-mamdūd; Ḥamāsa; Ǧamhara; Ṭabarī; Balādorī; Dīnawarī; Fragmenta historicorum arab.; Anonyme Chronik; Ibn al-Aṯīr. Die wenigen Belegstellen, die sich — meist bei den Historikern — fanden, beweisen, daß die Konstantinopeler HS. trotz ihres bedeutenden Umfanges noch unvollständig ist und gerade in schwierigen Stellen eine leichtere, weil spätere Lesart bietet.

2) Es war mein Bestreben, Farazdaḳ soweit als möglich aus seinem eigenen Dīwān zu erklären; der Wortschatz seines Freundes und Zeitgenossen al-Aḫṭal, den ich zum Vergleiche heranzog, reicht an denjenigen F.'s nicht annähernd heran und leistet deshalb für schwierige Stellen wenig Dienste. Die Parallelen aus der vorislamischen Poesie entnehme ich den umfangreichen Sammlungen des Herrn Professors Hommel, dem ich auch an dieser Stelle für die Überlassung seines Materials geziemend danken möchte.

## A.

### Al-Muhallab ibn abī Ṣufra.

Das Haus des Abū Ṣufra oder, wie er eigentlich hieß, des Ẓālim b. Sarrāḳ[1]) war eines der angesehensten südarabischen Häuser von Baṣra; das beweist sowohl seine Zugehörigkeit zu dem vornehmsten Geschlechte der Banū Azd, den 'Atīk, als insbesondere die Tatsache, daß al-Muhallab b. abī Ṣufra schon in den ersten Jahren der Regierung Mu'āwija's Gelegenheit erhielt, sein Feldherrntalent zu erproben.[2]) Trotz dieses Ansehens der Familie, das durch die Erfolge al-Muhallab's in Indien und Samarkand[3]) noch gesteigert wurde, taucht ihr Name in der arabischen Poesie erst um einige Jahrzehnte später auf, zur Zeit der großen Wirren im Osten des Reiches, der Kämpfe zwischen Azd und Tamīm, den Orthodoxen, Sī'iten und Ḫāriǧiten. Von da ab begegnet uns al-Muhallab's Name in den Liedern aller Lager[4]) und mehr als irgendwo bei Farazdaḳ,

---

1) Dies war sein Name seit seinem Übertritt zum Islam. Über seinen und seiner Vorfahren frühere Namen gehen die Nachrichten auseinander, doch geht aus allen hervor, daß es persische Namen waren. Nach Aġ. XIII, 64 hätte Abū Ṣufra früher شناس, sein Vater مَرداذاء (nachmals بَشِير), sein Großvater فسحراء geheißen. Allein schon die Angabe, daß auch Abū Ṣufra's Vater noch „sich arabisiert" habe ist wenig glaubwürdig und findet auch sonst nirgends Bestätigung; viel wahrscheinlicher ist, was Fragm. hist. arab. p. 49 gesagt wird, daß Abū Ṣufra selbst früher يَسْفُروح (oder بَسْفُرُوج, Anm. de Goeje's) geheißen habe, woraus nach Jaḳut II 387 بشارة wurde. Vgl. hierzu Goldziher, Muh. Stud. I 133 Anm. 2. — Die Provenienz aus Persien war an der unter persischem Einfluß stehenden Küste von Baḥrain kein Makel; erst als durch den Islam das arabische Nationalbewußtsein entstand, hielt man es auch an der Ostküste für nötig, arabische Namen anzunehmen (تَعَرَّب, Aġ. XIII, 64). Daß die Vorfahren al-Muhallab's dem vornehmsten Geschlecht der 'Atīk (s. Wellhausen, Das arab. Reich und sein Sturz, p. 252, Anm. 1) eingereiht wurden, spricht ebenso deutlich für ihr altes Ansehen, wie die Rolle, die sie im Aufstande von Dabā spielten (b. Ḳutaiba, Ma'ārif, 203).

2) Er kam bereits im Jahre 44 d. H. als Unterfeldherr al-Ḥakam b. 'Amr's nach Ḫorāsān (Ibn Wāḍiḥ II 264), unternahm von hier aus den erfolgreichen Zug über Kabul nach Multān (Balāḏ. 396; Ibn al-Aṯīr III 372) und unterstützte alsdann al-Ḥakam auf seinem Zuge ins Gebirge Ašall (Ṭab. II 109; Ibn al-Aṯīr III 380).

3) Hier kämpfte er von 52 d. H. ab unter Sa'īd b. 'Uṯmān (Ṭab. II 178) und verlor dabei ein Auge (Balāḏ. 411). Seit 61 stand er unter Salm b. Zijād in Buḫāra (Ibn Wāḍiḥ II 300) und dem nördlichen Transoxanien (ما يلى خارزم, Ṭab. II 394).

4) Von den großen Dichtern des 'Irāḳ war Farazdaḳ der einzige, der sich je mit Muhallab befaßte. Ǧarīr fiel erst über die Muhallabiten her, als Jazīd b. 'Abd al-Malik sie verfolgte (Dīw. Ǧar. I p. 106) und vernichtet hatte (Kāmil

der um diese Zeit gleichfalls erst anfängt, die politischen Ereignisse mit seinen Versen zu begleiten.[1])

Wir haben von Farazdaḳ zwei Lieder auf al-Muhallab selbst (Dīw. 73 und Dīw. 15) und zwei auf seine Frau Ḥaira bint Ḍamra (Dīw. 14 und 516) — lauter Satiren. Da des Dichters Stellung zu al-Muhallab jederzeit gleich war und in den Satiren jede Anspielung auf seine strategischen Taten fehlt, so hält es schwer, die Entstehungszeit der einzelnen Gedichte zu fixieren. Von der einen Satire auf al-Muhallab, Dīw. 15, wissen wir allerdings, daß sie unter der Statthalterschaft Bišr b. Marwān's in Kūfa (72—73) und von der einen auf Ḥaira (Dīw. 516), daß sie nach einem Siege Muhallab's bei Ahwāz (66 oder 75?) entstand, von der anderen Satire auf Ḥaira (Dīw. 14) können wir mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie bald auf die erste folgte; am schwierigsten ist die zeitliche Bestimmung von Dīw. 73.

Die Satire enthält, gleich Dīw. 15, nichts als Angriffe auf die Abstammung al-Muhallab's von den 'Umān-Azditen und Schmähungen der letzteren. Sie unterscheidet sich jedoch von der unter Bišr entstandenen (Dīw. 15) durch ihren viel leidenschaftlicheren Ton. Aus diesem Grunde glaube ich — ohne die Gewichtigkeit des Argumentes überschätzen zu wollen — ihre Entstehung früher ansetzen zu dürfen, näher an der Zeit, wo der Haß zwischen Azd und Tamīm am heißesten entbrannt war.

Es ist dies das Jahr nach dem Tode des Chalifen Jazīd I. Auf die Kunde von dem unerwarteten Tode des Herrschers entbrannten in Ḫorāsān und Baṣra gleichzeitig jene Kämpfe zwischen Süd- und Nordarabern, die in Baṣra zur Flucht 'Ubaidallāh b. Zijād's, zur Ermordung des Azditenführers Mas'ūd b. 'Amr, zum Zusammenstoß der Parteien auf dem Mirbad,[2]) zur Anerkennung

---

510, 12 = Dīw. II p. 14). Dagegen standen al-Muhallab an minder bedeutenden Dichtern sehr nahe: Muġīra b. Ḥabnā' al-Ḥanzalī (Kām. 702; Aġ. XI 163—168; XII 61; XIII 42), Ka'b b. Ma'dān al-'Aškarī (Kām. 199, 666, 694; Ṭab. II 1009, 1045; Anon. Chron. 317; Aġ. XI 165; XIII 57, 58, 60, 62, 63, 95) und Zijād b. Sulaimān al-A'ǧam (Aġ XI 165, XIII 159, XIV 102, 107, XV 15, 20, XVII 162, XVIII 13, 21, 28, 29; Dīnawerī ed. Guirgass p. 282), dessen berühmte Elegie auf al-Muhallab uns handschriftlich erhalten ist (Berl. 75195). Da al-Muhallab erst 82 d. H. starb, kann al-A'ǧam nicht schon um 70 gestorben sein, wie Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I 60 anzunehmen scheint. — Neben zahlreichen Versen unbekannter Azditen, Tamīmiten und Ḫāriǧiten finden wir noch zitiert 'Abdallāh b. az-Zubair al-Asadī (Kām. 217, 666; Anon. Chron. 272); b. Ḳais ar-Ruḳajjāt (Dīw. ed. Rhodokanakis LXVI = Kām. 633 u. Dīw. A. XV = Kām. 523; Anon. Chron. 105, Ibn al-Aṯīr IV 163), Nahār b. Tausi'a (Ṭab. II 1251; Ibn al-Aṯīr IV 382), Abū Ḥarmala al-'Abdī (Kām. 662), der Minḳarite Muǧāhid (Anon. Chron. 105), Ibn 'Arāda, Dīnawerī ed. Guirgass p. 280, etc. Vgl. auch al-Ḳuṭāmī Dīw. VII, 4.

1) S. mein „Leben des Farazdaḳ" pag. 21 ff.

2) Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, p. 259. (Ich zitiere fortan dies Werk unter dem Sigl *Arab. Reich*, und im Gegensatz dazu Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islām: *Opp.-Part.*)

des Ḳuraišiten Babba als Emīr führten — während in Ḫorāsān Salm b. Zijād sich vergeblich als Emīr Anerkennung zu verschaffen suchte und schließlich weichen und al-Muhallab b. abī Ṣufra seine Vertretung übertragen mußte.[1]) Auch al-Muhallab hatte nicht genug Azditen hinter sich, um sich in Merw behaupten zu können. Er mußte Merw verlassen und begab sich in seine Heimat Baṣra.[2]) Er fand seine Vaterstadt erschöpft von den inneren Kämpfen, aber äußerlich geeint durch eine gemeinsame Gefahr, — die Azraḳiten. Diese hatten in der Provinz Ahwāz so furchtbar gehaust,[3]) daß Baṣra, gegen das sie sich nunmehr wandten, über sein drohendes Geschick nicht im Zweifel sein konnte. So ist es nicht zu verwundern, daß Azditen und Tamīmiten, eben noch die erbittertsten Feinde, gemeinsam zur Abwehr ausrückten, um in anderhalbjährigen, schweren und verlustreichen Kämpfen den Feind wenigstens von den Mauern der Stadt abzuhalten.[4])

Umstritten ist die Frage nach dem Verhalten der baṣrischen Tamīmiten zu den Ḫāriǧiten während des Jahres 64. Während Brünnow ein Zusammengehen der Tamīmiten mit den Ḫāriǧiten annimmt,[5]) erklärt Wellhausen[6]): „dadurch wird ein ganz falsches Licht auf die Stellung der Baṣrier zu den Ḫawāriǧ hervorgerufen; sie waren ihnen von Herzen feind und auch die Tamīm machten davon trotz Brünnow keine Ausnahme" und an anderer Stelle[7]): „die Ḫāriǧiten waren für alle baṣrischen Stämme und auch für die Tamīmiten der gemeinsame Feind . . ." Al-Farazdaḳ's Satiren stellen die Annahme Wellhausen's etwas in Frage. Wenn die Azraḳiten, soweit sie überhaupt Araber waren, im wesentlichen Tamīmiten waren,[8]) und wenn ein tamīmitischer Dichter, der nie gegen den Strom schwimmt,[9]) die Azditen gerade in der Person des großen Ḫāriǧitenbekämpfers al-Muhallab verhöhnt, so deutet das doch auf Sympathien der Tamīmiten für die Ḫāriǧiten. Daß Farazdaḳ solche hegte, geht zur Evidenz aus den Spottversen hervor, die er unter der schwachen Statthalterschaft Hamza b. az-Zubair's dem von den Neǧditen besiegten Feldherrn der Regierung, 'Abdallāh b. 'Umair al-Laiṯī an den Kopf wirft.[10]) Wenn es also auch sicher ist, daß die Tamīmiten

1) Ṭab. II 489; Wellhausen, Arab. Reich 259.
2) Ṭab. und Wellh. ibid. 3) Kām. 616, 3 ff.
4) S. hierüber bes. Wellhausen, Opp.-Part. p. 32, 33.
5) R. E. Brünnow, die Charidschiten, p. 38.
6) Opp.-Part. p. 28.
7) Arab. Reich p. 255. 8) Opp.-Part. p. 32.
9) Erst in hohem Alter, unter Jazīd II. und Hišām, ließ Farazdaḳ die Rücksicht auf seinen Vorteil fallen und ertrug dafür große Unannehmlichkeiten. Vgl. Leben des Farazdaḳ, p. 32 ff.
10) Dīw. 506*; Anon. Chron. 134. Wellhausen deutet die Verse allerdings anders und meint (Opp.-Part. 30): „Farazdaḳ stellte in vorwurfsvollen Versen die Flüchtigen an den Pranger". Ich kann aber in den Versen nicht bloße Vorwürfe — die ein gewisses Wohlwollen für die Partei der Getadelten involvieren würden — erblicken, am wenigsten in der Lesart der Anon. Chronik,

in der Folge an den Kämpfen gegen die Ḫāriǧiten teilnahmen, so bleibt es doch zweifelhaft, ob sie das mit gleichem Ernste taten wie die Azditen. Die Tatsache, daß 10000 Baṣrer unter größtenteils tamīmitischer Führung anderhalbjahre mit 600—800 Ḫāriǧiten nicht fertig werden,[1]) daß den tapfern Ḫāriṯa b. Bedr seine Tamīmiten verließen, sobald sie das unter al-Ḳubā' wagen durften,[2]) beweist, daß die Tamīmiten den Ernst der Situation erst spät erfaßten. Selbst als die Not sie zwang, sich dem Azditen al-Muhallab unterzuordnen, wurde es nicht viel besser; als der Gefährte Muhallab's, 'Abdarraḥmān b. Iskāf, von einem feindlichen Trupp überfallen wurde, da ließen die Tamīmitenführer Harīš b. Hilāl und 'Aṭīja al-Anbārī ihn ohne Unterstützung, weil er ein Freigelassener (Klient der B. Azd) war.[3]) Nach dem für Muhallab ungünstigen Überfall seines Lagers bei Sulāf ergriff ein tamīmitischer Dichter bald die Gelegenheit, al-Muhallab darob zu schmähen[4]) und unmittelbar vor dem letzten, entscheidenden Vorstoß in der Schlacht von Sillabrā hielt al-Muhallab es für nötig „die Tamīmiten zum Gehorsam zu ermahnen".[5]) Die Tamīmiten wollten es eben mit den Azraḳiten nicht verderben, so lange es wahrscheinlich blieb, daß sie doch noch die Herren von Baṣra würden und das war der Fall bis zum Siege Muhallab's bei Sillabrā. Vorher war al-Muhallab selbst nicht besonders siegesgewiß: als al-Ḳubā' ihm das Kommando mit den Worten anvertraute: „. . alle Leute in deiner Stadt blicken auf dich, hoffend, es werde Gott durch dich diese Trübsal entfernen", da antwortete Muhallab selbst: „Ich glaube zwar, daß ich eurer Erwartung nicht entsprechen werde".[6]) Und bis zum Šawwāl 66 schwankte die Entscheidung, ja selbst bei Sillabrā entfloh ein Teil des baṣrischen Heeres[7]) und nur den verzweifelten Bemühungen des Feldherrn und seines Sohnes Muġīra mit ihren Azditen gelang es, den Tag zu retten.[7]) Nun war al-Muhallab mit einem Male

---

die Wellhausen vorlag und die, wie merkwürdigerweise vielfach die Farazdaḳ-Zitate, ursprünglicher und vollständiger erscheint als der Text des Dīwāns. Da die Verse für die Beurteilung der Stellung F.'s und damit der Tamīmiten von Baṣra zu den Ḫāriǧiten maßgebend sind, seien sie hier angeführt:

Anon. Chron. 134: „Nie floh von einem Heere ein Fürst mit einer Fahne und wird für alle Zeit anders genannt als ein Verräter."

„Du suchtest sie (sc. die Neǧditen) auf, bis du sie fandst; du überließest ihnen die Zelte — mit Ausschluß der Frauen."

„Und du gabst, was die Gattin ihrem Gatten gibt (sc. den Beischlaf), und warst (wie) die Trappe (sc. welche auf das Wurfnetz mistet), als du die Blitzenden (Schwerter) sahst."

Ich wüßte nicht, wodurch sich diese Verse von den schärfsten Satiren F.'s unterschieden.

1) Anon. Chron. 66; Opp.-Part. 33.
2) Kām. 626, 1; Anon. Chron. 101; Opp.-Part. 33.
3) Kām. 631, 1:
4) Kām. 632, 1; Anon. Chron. 106. 5) Kām. 637, 9.
6) Kām. 627, 4; Anon. Chron. 106; Brünnow, Charidsch. 72.
7) Kām. 636, 10. 11; Ṭab. 587, 5 ff.; Opp.-Part. 34.

der Held und Retter von Baṣra[1]) und der Spott über die Azditen mußte jetzt jedenfalls eine Weile ruhen. Wir haben uns demnach die Zeit von der Ankunft Muhallab's aus Ḫorāsān bis zum Siege bei Sillabrā als Hintergrund zur ersten Satire Farazdaḳ's zu denken.

## I.

Dīw. 73 = Boucher pag. ٨٥ und 227.

١ وَجَدْنَا ٱلْأَزْدَ مِنْ بَصَلٍ وَثُومٍ وَأَدْنَى ٱلنَّاسِ مِنْ دَنَسٍ وَعَارِ

1. Wir haben die Azditen befunden als Zwiebel und Knoblauch, und als die niedrigsten der Menschen, (zusammengesetzt) aus Schmutz und Schande.

Der viermalige Gebrauch des partitiven مِنْ mit indeterminiertem Substant. innerhalb der 3 ersten Verse ist wohl metrischen Nöten zuzuschreiben. Das tert. comparat. ist der üble Geruch. Die Azditen von Baṣra waren teils aus dem Serāt-Gebirge, teils aus 'Umān eingewandert: erst die letzteren machten infolge ihrer numerischen Stärke den Tāmīm den Vorrang streitig (Wellhausen, Arab. Reich p. 248 f.) und deshalb beschäftigt sich Farazdaḳ in seinen Satiren nur mit den 'Umān-Azditen, wie auch hier schon der nächste Vers zeigt.

٢ صَرَارِيُونَ يَنْضَحُ فِي لِحَاهُمْ نَفِيُّ ٱلْمَآءِ مِنْ خَشَبٍ وَقَارِ

2. Seeleute, in deren Bärte sich ergießt der Gischt des Wassers, Holzspähne und Teer.

Zit. Jaḳ. II 387. — Das sehr seltene صَرَارِيٌّ findet sich noch Dīw. 185, 20; 224, 41; 635, 3. — نَفِيٌّ eigtl. das „Abgestoßene" ist gewöhnlich der Wasserstaub, der z. B. aus einem Kessel entströmt (نَفِيُّ ٱلْقِدْرِ) oder aus der Regenwolke (نَفِيُّ ٱلْمَطَرِ); aber auch Erdstaub und Spreu unter Bäumen, die der Wind aufwirbelt (نَفِيُّ ٱلرِّيحِ L. A. XX 211), und deshalb ist es wohl möglich, daß مِنْ خَشَبٍ وَقَارٍ noch auf نَفِيٌّ zu beziehen ist; in dem gleichfalls gegen Azditen (Banū Māzin) gerichteten Spottvers Dīw. 336, 1 scheint F. ebenfalls von einem anderen نَفِيٌّ als dem

1) Nicht nur al-Kubā', sondern auch die Bewohnerschaft Baṣra's sandte ihm ein Glückwunschschreiben (Kām. 640, 10 ff.).

des Wassers zu sprechen, indem er sagt: بُقَعُ الظُّهُورِ مِنَ النَّفِيِّ كَأَنَّهُمْ جِعْلَانُ مَخْرُوءَةٍ „Scheckig am Rücken vom Gischt (?) als wären sie Abtritt-Käfer". Vielleicht ist auch hier an Teer zu denken, denn das Wasser macht nicht scheckig.

٣ كَأَنَّ خُصَاهُمْ إِذْ صَوَّرُوهَا بِخُوصِ النَّخْلِ مِنْ أَدْرٍ كِبَارِ

3. Ihre Hoden gleichen, da sie sie mit Palmblättern verdeckt haben, großen Leistenbrüchen.

صَوَّرَ heißt nach den Lexikographen nur „vorangehen" und zwar von der Kamelin. صَرَّ dagegen „das Euter mit dem Ṣirār zubinden". Über das Ṣirār, das Band mit dem man das Euter der Kamelin zuband, damit das Füllen nicht zu oft Milch sog, vgl. Jacob, Altarabisches Beduinenleben p. 65. Der Dichter wollte an unserer Stelle das Zubinden der Euter mit dem Ṣirār und das Verdecken der männlichen Scham mit Palmblättern in Vergleich bringen und gebrauchte unter dem Druck des Metrums für صَرَّ den II. Stamm mit der denominativen (vgl. Wright, I 32 A) Bedeutung „mit (ب) dem Ṣirār versehen".

٤ إِذَا جَدَفُوا السَّفِينَ خُصَى تُيُوسٍ مِنَ الْحَبْلِيِّ ذِي الشَّعَرِ الْقَصَارِ

4. Wenn sie die Schiffe rudern, (sehen ihre Hoden aus wie) Hoden von Ziegenböcken, desjenigen von al-Ḥabl, mit den kurzen Haaren.

Der Vers ist mit dem vorhergehenden zu verbinden und zu konstruieren: كَأَنَّ خُصَاهُمْ إِذَا جَدَفُوا السفين الخ; ein derartiges, von den vorislamischen Dichtern als unkünstlerisch vermiedenes تَضْمِين ist bei F. nicht selten; vgl. z. B. noch V. 9-10-11; ferner 217, 9-10; 11-12-13; 465, 10-11; 48-49; 471, 5-6; 480*, 4-5 etc. — Zu الْحَبْلِيِّ finde ich keine andere Erklärung als L. A. XIII 149: الْحَبْل مَوضع بالبَصْرة; F. scheint also den Vergleich mit Ziegenböcken nur noch mehr spezialisiert zu haben; daß er unter الْحَبْلِيِّ einen Ziegenbock verstand, geht aus ذِي شَعَرٍ hervor, denn شَعَر wird speziell von Ziegenhaaren gebraucht (Hommel, Säugetiernamen 233 A. 2). Der Dichter will also sagen: Wenn die Azditen Schiffe rudern, so gleichen sie mit ihren großen

Hoden den Ziegenböcken des Stadtviertels (?) al-Ḥabl .... Der Vergleich wird erst verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß man stehend und fast nackt ruderte (vgl. unten Dīw. 90, 36!).

٥ وَدَائِنٌ لِلْمُهَلَّبِ مِنْ نَسِيبٍ تَرَى بِلَبَانِهِ أَثَرَ ٱلزِّيَارِ

5. Und wie manchen Verwandten hat al-Muhallab, an dessen Brust man die Spur des Schiffstaues sieht.

Zit. Jaḳ. II 387. — زِيَار (und زِوَار, pl. أَزِوَّة) ist ein Riemen über der Brust des Kameles, der das Zurückrutschen des Sattels oder Sattelgurts verhindert; in diesem Sinne bei F. Dīw. 13, 18 (zit. L. A. V 428). An unserer Stelle und Dīw. 635, 1 (s. unten S. 615) spricht F. von einem زِيَار, das die Azditen um die Brust trugen; nach der Glosse zu 635, 1 meint er damit das Schiffstau (القَلْس), das man vielleicht ähnlich um die Brust zu winden pflegte, wie es noch heute die Flösser tun.

٦ بِخَارَكَ لَمْ يَقُدْ فَرَسًا وَلٰكِنْ يَقُودُ ٱلسَّاجَ بِٱلْمَرَسِ ٱلْمُغَارِ

6. In Ḫārak lenkte er kein Roß, sondern er lenkt die Platane mit den geflochtenen Seilen.

Zit. Jaḳ. II 387. — Subj. zu يَقُدْ ist نَسِيب im vorhergehenden Verse. Ḫārak wäre nach Bekrī 311 موضع فى ساحل فارس, nach dem Kommentar unseres Dīwāns aber ein Ort an der Küste von 'Umān (Boucher 227 A. 1). Der Sinn ist klar: Das Pferd der 'Umān-Azditen ist ihr Schiff aus Platanenholz, das sie mit den Segeltauen lenken, wie man Pferde mit den Zügeln lenkt. Vgl. Boucher 227 A. 2.

٧ مِنَ ٱلْمُتَنَطِّقِينَ عَلَى لِحَاهُمْ دَلِيلِى ٱللَّيْلِ فِى ٱللُّجَجِ ٱلْغِمَارِ

7. Einer von denen, die über ihren Bärten Gürtel tragen, (ist) der nächtliche Führer auf den weiten Meeresfluten.

Der Vers dürfte unmittelbar hinter V. 5 gehören, dann ergäbe sich die Gedankenfolge: V. 5 Wie manchen Verwandten hat Muhallab .., V. 6 einen von den den Bart verhüllenden, nächtlichen Führern, V. 7 der in Ḫārak nicht Rosse sondern Schiffe lenkt V. 8 und vom Maste aus die Winde beobachtet; also V. 5 und 6 Schilderung der Erscheinung, 7 und 8 der Tätigkeit. — Der Leibgurt (نِطَاق), ein ursprünglich persisches Kleidungsstück

(„Kemer“: Jacob. Beduinenleben 237) war, wie überhaupt persische Sitte und Religion (vgl. unten V. 15) von den 'Umān-Azditen übernommen worden (Dīw. 90, 36). Zu unserer Stelle bemerkt der Scholiast (nach Boucher 228 A. 1) „wie die Feueranbeter“ und Boucher denkt deshalb mit Recht an das padom, den Schleier, mit dem die Perser den unteren Teil des Gesichtes verhüllten, vgl. 'Alḳ. 13. 41 مَفْدُوم „mit dem Fadām bedeckt“, s. a. Goldziher, Muh. Stud. I 102 Anm. 3. Die Bärte der Azditen geben F. viel Stoff zur Nörgelei, es sind Nabatäerbärte (Dīw. 15, 7), gelbgefärbte (Dīw. 159, 2), schmutzige (oben V. 2), lange, die im Winde flattern (Dīw. 15, 5). — دَلِيلى, Nebenform von دَلِيل (L. A. XIII 264), ist von Boucher arg verkannt, statt des nicht zu belegenden لَجَج bei Boucher lese ich لُجَج; غِمار, pl. von غَمْر „(reichliche) Wasserflut“ wird vielfach appositionell gebraucht (نَهْر غَمْر, ماء غَمْر الخ L. A. VI 333) und bezeichnet die Weite, لُجَج die Tiefe des Meeres.

٨ يُنَبِّئُ بِالرِّيَاحِ وَمَا أَتَتْهُ عَلَى دَقَلِ السَّفِينَةِ كَالصِّرَارِ

8. Er verkündet die Winde und was sie bringen, auf dem Mast des Schiffes gleich dem Ṣirār.

دَقَل ist sowohl der Mast, als auch die Segelstange (Dīw. 155, 13 das Kreuz). Der Vergleich des auf dem Maste auslugenden Schiffers mit dem Ṣirār (s. oben S. 596 V. 3) ist schwer verständlich. Boucher entzieht sich der Schwierigkeit, indem er übersetzt „dans une corbeille attachée à une vergue du navire“, aber ich finde weder Anhaltspunkte dafür, daß man damals schon Mastkörbe gehabt habe, noch dafür, daß das Ṣirār mit einem Mastkorbe Ähnlichkeit hatte; nach Burkhardt (bei Jacob, Beduinenleben 66) existieren bei den 'Aneze allerdings Beutel aus Kamelhaaren (ṣamle), die den Dienst des alten Ṣirār versehen; aber es ist sehr unwahrscheinlich, daß F. diese Form des Ṣirār schon gekannt, und wenn auch, so vergleicht er nicht die Mastkörbe, sondern die Schiffer mit dem Ṣirār! Ich vermute daher das tert. comp. darin, daß der Matrose den Mast mit Händen und Beinen umklammerte, wie das Ṣirār das Euter umschlingt.

٩ وَلَوْ رُدَّ الْمُهَلَّبُ حَيْثُ ضَمَّتْ عَلَيْهِ أَغَفُّ أَرْضُ أَبِي صُفَيْرِ

9. Und wenn al-Muhallab wieder dahin gebracht würde, wo über ihn die Heimat des Abū Ṣufra die Gāfbäume zusammenschließt.

Zit. Jaḳ. II 387. — الغاف (sg. غافة) ist ein akazienartiger Baum (Abū Zaid in L. A. XI 179) mit sehr süßer Frucht, der auf dem sandigen Boden von 'Umān so reichlich gedieh, daß die Dichter das Gebiet selbst bisweilen schlechthin غاف nannten (Bekrī 529 s. v. مَزُون).

١٠ إِلَى أُمِّ ٱلْمُهَلَّبِ حَيْثُ أَعْطَتْ بِثَدْيِ ٱللُّؤْمِ فَاهُ مَعَ ٱلصَّغَارِ

10. Zu Umm-al-Muhallab, wo sie seinem Munde die (Mutter-)Brust des Lasters und der Niedrigkeit reichte,

١١ تَبَيَّنَ أَنَّهُ نَبَطِيُّ بَحْرٍ وَأَنَّ لَهُ ٱللَّئِيمَ مِنَ ٱلدِّيَارِ

11. Dann käme es klar zu Tage, daß er ein Nabatäer des Meeres ist und daß er die niedrig(st)e der Wohnstätten (zur Heimat) hat.

Die Nabatäer, d. h. die Reste der aramäischen Bevölkerung in Syrien und Mesopotamien waren während der beiden ersten Jahrhunderte des Islām unter den Arabern so verachtet, daß man ihren Namen spottweise auf jene Araber anwandte, die sich niedergelassen hatten, Ackerbau und Gewerbe trieben, die Stammeszugehörigkeit wenig achteten, kurz die Eigenschaften des echten Beduinen nicht besaßen. Vgl. hierüber vor allem Goldziher, Muh. Stud. I p. 99 Z. 3 ff. 156 A. 2: bei F. ist „Nabatäer" durchweg Schimpfname, mit dem am häufigsten die Banū Ṭai' belegt werden (Dīw. 289, 8; 351, 1, 3, 4; 365, 13, 14, 23; 380, 4); die Banū Azd sind „Nabatäer des 'Irāḳ" (Dīw. 342, 3), der Dichter Ṭirrimāḥ „ein Nabatäer von den Bewohnern des Haurān" (Dīw. 563, 8), das Geräusch der Ḳatā-Vögel gleicht dem Kauderwelsch der Nabatäer und Griechen (Dīw. 482, 9). Von Schiffen der Nabatäer spricht schon Nābiġa, 19, 19 (قَرَاقِير النبيط). Boucher's Bemerkung zu unserer Stelle (p. 68 Anm. 2) scheint mir in jeder Richtung unzutreffend.

١٢ بِلَادٌ لَا يُعَدُّ بِهَا غُلَامٌ لَهُ أَبَوَيْنِ مُغْزِلَةُ ٱلْجَوَارِ

12. Länder, in denen kein junger Mann zwei Vorfahren von sich aufzählen kann, wo sich die Mädchen hofieren lassen.

Statt يُعَدُّ lese ich يَعُدُّ, damit ist der Akkus. أَبَوَيْنِ gerechtfertigt und auch ein guter Sinn gewonnen; das Passiv يُعَدُّ übersetzt Boucher „es fände sich", aber diese Bedeutung hat عُدَّ bei F. nirgends, es heißt überall „es wird aufgezählt". —

مُغْزِلَة ist an unserer Stelle soviel wie أَرْض الْغَزَل (nach Wright, Gramm. I 148 B b) „Land, wo man den Frauen schön tut". Der Sinn des ganzen Verses: Die Sitten sind locker, die Mädchen leicht zugänglich und darum die Abstammung der Männer unbekannt.

١٣ وَكَيْفَ وَلَمْ يَقُدْ فَرَسًا أَبُوكُم وَلَمْ يَحْمِلْ بَنِيهِ إِلَى الدَّوَارِ

13. Wie auch (sollte es anders sein), da euer Vater nie ein Pferd gelenkt und nie seine Söhne zum Dawār gebracht hat.

Das دَوَار ist ein Gegenstand des heidnischen Kultus, ein Stein (Wellhausen, Reste[2] 110), Götzenbild (Ḥamāsa p. 209, V. 2) oder Opfertier (Kām. 91, 9 und Ham. l. c.), das man in Prozession zu umkreisen pflegte; so spricht Imrulḳais von عَذَارَى دَوَارٍ (Mu'all. 63) und 'Antara vergleicht (Dīw. 10, 2) das Herumgehen um die Leiche eines erschlagenen Stammgenossen mit dem Umkreisen des دَوَار. An all den angeführten Stellen könnte دَوَار auch die festliche Handlung des Herumgehens selbst sein, und das wird sowohl durch die Nominalform (anal. طَوَاف) als durch einen Vers des 'Āmir b. Ṭufail, den der Scholiast der Naḳa'id (fol. 241 b) zitiert, sehr wahrscheinlich gemacht. Siehe hierüber R. Smith, Religion of the Semites p. 221 Anm. 3.

١٤ وَلَمْ يَعْبُدْ يَغُوثَ وَلَمْ يُشَاحِدْ لِحِمْيَرَ مَا تَدِينُ وَلَا نِزَارِ

14. Und nie hat er Jaġūṯ angebetet und nie zu dem sich bekannt, woran Ḥimjar und Nizār glauben.

Über Jaġūṯ, den Götzen der südarabischen Stämme Azd und Maḏḥiğ, um welchen im Jahre 623 n. Chr. ein heftiger Kampf zwischen den Banū An'um und al-Ḥāriṯ einerseits und den Banū Murād andererseits bei Razm entbrannte, siehe Wellhausen, Reste[2] p. 19—21. Über Ḥimjar und Nizār als Repräsentanten der süd- und nordarabischen Stämme vgl. Goldziher, Muh. Stud. I 98 A. 1.

١٥ وَمَا بِاللَّهِ تَسْجُدُ أَزْدُ بُصْرَى وَلَكِنْ يَسْجُدُونَ لِكُلِّ نَارِ

15. Und nicht beten die Azd von Buṣrā Allah an, sondern sie beten jedes Feuer an.

Über die Einwanderung der Azditen in Buṣra s. C. de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, II 203.

## II.

Dīw. 15; Boucher pag. ٣٠. und 67.

Das Ansehen al-Muhallab's, das infolge seiner Siege und seiner Gunst bei Muṣ'ab, dem fast unabhängigen Statthalter 'Abdallāh b. az-Zubair's, hoch gestiegen war, ward durch den Untergang Muṣ'ab's bei Maskin und den Übergang des 'Irāḳ in die Herrschaft der Umajjaden erschüttert und die sofortige Unterwerfung unter 'Abd al-Malik, die ihn in den Augen der Ḫāriǧiten so sehr herabsetzte, brachte ihm zunächst auch nicht den Lohn, den er erhofft haben mochte, die volle Gunst der Umajjaden. 'Abd al-Malik setzte nach dem 'Irāḳ Sprossen seines eigenen Hauses und diese gingen darauf aus, al-Muhallab zu verdrängen und sich selbst die Lorbeeren zu holen. Der erste dieser umajjadischen Statthalter, Ḫālid b. 'Abdallāh hatte allerdings im Kampfe mit den Ḫāriǧiten so wenig Glück, daß der Chalife selbst wieder al-Muhallab vorschicken mußte;[1]) er tat es direkt, ohne den unentbehrlichen General dem eifersüchtigen Statthalter zu unterstellen.[2]) Das kränkte den Nachfolger Ḫālid's, Bišr b. Marwān aber noch mehr und während er offiziell die Verfügung des Chalifen anerkannte und al-Muhallab ein kufisches Heer zur Verfügung stellte, instruierte er den Befehlshaber dieses Heeres, er solle den Anweisungen al-Muhallab's zuwiderhandeln und dessen Unternehmungen vereiteln.[3]) Das Heer al-Muhallab's, mißmutig und kampfesmüde, wußte von dieser Intrigue des Statthalters nichts, denn erst als unerwartet die Kunde von dem frühzeitigen Ableben des Statthalters im Lager von Ramhurmuz eintraf, da verließen die meisten Kufier und auch viele Baṣrier das Lager und gingen heim.[4]) Die Disziplinlosigkeit der 'Irāḳaner dauerte nun geraume Zeit an, bis der strenge Haǧǧāǧ erschien und mit blutiger Strenge Ordnung schuf.

In die Zeit zwischen dem Tode Bišr b. Marwān's und der Ankunft al-Haǧǧāǧ's fällt die Entstehung unseres Gedichtes; der erste Vers verrät, daß Bišr, obwohl ein Gönner Farazdaḳ's und ein Gegner al-Muhallab's, im Interesse der öffentlichen Ordnung Schmähungen der Azditen und ihres Hauptes nicht duldete.

---

1) Kāmil 654, 1 ff.; Ibn Wāḍiḥ 324.

2) Ṭab. II 855.

3) Kāmil 664.

4) Bišr hatte als seinen Nachfolger in Baṣra wieder den schon erwähnten Ḫālid b. 'Abdallāh bestimmt; auf die Kunde von dem Ausreißen der Heerespflichtigen schickte dieser ein Schreiben an die Deserteure, in dem er sie aufforderte, zum Heere zurückzukehren. Trotzdem schlugen die Fahnenflüchtigen den Weg nach Kūfa ein und gelangten in die Stadt, obwohl ihnen die Erlaubnis hierzu noch in letzter Stunde verweigert worden war. Kāmil 664 ff.; Ṭab. II 857.

١ لَوْ لَا يَدَا بِشْرِ بْنِ مَرْوَانَ لَمْ أُبَلْ تَكَثُّرَ غَيْظٍ فِي فُؤَادِ ٱلْمُهَلَّبِ

1. Wären nicht die Hände des Bišr b. Marwān gewesen, so hätte ich mich um das Anwachsen des Zornes in der Brust al-Muhallab's nicht gekümmert.

Statt تَكَثُّرَ bei Boucher ist تَكَثُّرُ zu lesen, wie Dīw. 251. 1 لَمْ أُبَلْ مَقَالَا. Über لَمْ أُبَلْ statt لَمْ أُبَالِ s. Wright, Gramm. II 385 C, Lane 277. يَدَانِ „die beiden Hände" sind bei F. gewöhnlich das Symbol der Freigebigkeit, etwas seltener dasjenige der Macht, wie an unserer Stelle. Der Sinn des Verses ist: Nicht aus Furcht vor dem Zorne al-Muhallab's habe ich bisher mit meinem Spotte zurückgehalten, sondern wegen des Verbotes Marwān's.

٢ فَإِنْ تُغْلِقِ ٱلْأَبْوَابَ دُونِي وَتَحْتَجِبْ فَمَا لِيَ مِنْ أُمٍّ بِغَيْفٍ وَلَا أَبِ

2. Und wenn du vor mir die Türen verschließest und dich versteckst, (so wisse,) ich habe keine Mutter unter den Ġāfbäumen und keinen Vater.

Jaḳ. III 769; Bekrī 529 s. v. مَرْوَان; hier lautet der erste Halbvers وَإِنْ تُغْلَقِ ٱلْأَبْوَابُ دُونِي وَتُحْجَبِ, es besteht also Binnenreim d. h. der Vers kursierte auch als Anfang des Gedichtes. Ich halte aber unsere Lesart für besser und glaube, daß V. 1 von jeher an die Spitze gehörte (wie auch das Metrum zeigt), daß er aber wegen seines losen Zusammenhanges mit dem in sich abgeschlossenen Gedankenkomplex der Satire vielfach weggelassen wurde.

٣ وَلٰكِنَّ أَهْلَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَشِيرَتِي وَنَيْسُوا بِوَادٍ مِنْ عُمَانَ مُصَوَّبِ

3. Sondern die Bewohner der zwei Städte sind mein Stamm und sie wohnen nicht in einem gesenkten Tale von 'Umān.

Jaḳ. III 769, Bekrī 535: مُصَوِّبِ. — Die „Bewohner der beiden Städte" sind — nach Korān 43, 30 — die Ḳuraišiten von Mekka und die Ṯaḳīfiten von Ṭā'if, d. h. die Banū Muḍar.

٤ غَطَارِيفُ مِنْ قَيْسٍ مَتَى أَدْعُ فِيهِمِ وَخِنْدِفَ يَأْتُوا لِلصَّرِيخِ ٱلْمُثَوَّبِ

4. Edle aus Ḳais und Ḫindif kommen, wenn ich unter ihnen rufe, auf den wiederholten Hilferuf.

Statt مُثَوَّب sonst überall مُثَوِّب: Dīw. 64, 14; 211, 4; 277, 9.

٥ وَلَمَّا رَأَيْتُ ٱلْأَزْدَ تَنْفُوا لِحَاهُمُ حَوَالَىْ مَزُونِيٍّ بَغِيضٍ ٱلْمُرَكَّبِ

5. Aber als ich die Azditen sah, wie ihre Bärte flatterten, um einen Mazūniten von häßlicher Gestalt (geschart).

مَزُون ist die alte persische Benennung von ʿUmān (Fragm. hist. pag. 67 Anm.), مَزُونِيّ demnach der ʿUmānite; der Araber gebrauchte die Bezeichnung nur in verächtlichem Sinne, vgl. den vielzitierten Vers al-Kumait's (Kām. 568; 612 u. a. Ǧauh. II 411): وَأَمَّا ٱلْأَزْدُ أَزْدُ أَبِي سَعِيدٍ فَأَكْرَهُ أَنْ أُسَمَّيَهَا ٱلْمَزُونَا.

٦ مُقَلَّدَةً بَعْدَ ٱلْقُلُوسِ أَعِنَّةً عَجِبْتُ وَمَنْ يَسْمَعْ بِذٰلِكَ يَعْجَبِ

6. Mit Zügeln um den Nacken — nachdem sie die Taue gerollt hatten, da wunderte ich mich und wer solches hört, wird sich wundern.

قَلَّد gebraucht F. vom Anlegen des Kamelhalsbandes (Dīw. 95. 3), des Kranzes um den Hals des Opfertieres (Dīw. 196, 3; 204, 5), des Mantels 359, 6 und des Schwertes 256, 13; 413, 3; 465, 41. Wir haben also auch an unserer Stelle مُقَلَّدَةً أَعِنَّةً zu verstehen „mit um den Nacken gelegten Zügeln", wobei مُقَلَّدَةً zu ٱلْأَزْدَ im vorhergehenden Verse zu beziehen ist und أَعِنَّةً von مُقَلَّدَةً regiert wird, vgl. Hamasa ٣٤٥: وَقَلَّدَ حَبْلَهُ. Schwer verständlich bleibt بَعْدَ ٱلْقُلُوسِ; unter قُلُوس haben wir wohl sicher die Schiffstaue zu verstehen, die er Dīw. 73, 5 und 635, 1 زِيَار und 73, 6 مَرَس nennt. An letzter Stelle vergleicht F. auch bereits diese Taue mit Zügeln (s. oben S. 597 V. 6); es bleibt nur noch unklar, wie das بَعْدَ zu deuten ist, das ja sehr weitgehend gebraucht wird (vgl. die Beispiele bei Reckendorf, Synt. Verh. p. 212). Ich kann mir nur denken, daß die Schiffer zu Land die Taue um den Nacken trugen und daß بَعْدَ ٱلْقُلُوسِ heißt: „nachdem sie die Taue zusammengerollt haben".

٧ تَغُمُّ أُنُوفًا لَمْ تَكُنْ عَرَبِيَّةً لِحَ نَبَطٍ أَفْوَاهُهَا لَمْ تُعَرَّبِ

7. Es verdecken Nasen, die nicht arabisch sind, Nabatäerbärte, ihre Lippen sind nicht arabisch geformt.

Die Bärte der Azditen sind nach Dīw. 159, 2 مُصْفَرّ „gelb".

٨ فَكَيْفَ وَلَمْ يَأْتُوا بِمَكَّةَ مَنْسِكًا وَلَمْ يَعْبُدُوا الْأَوْثَانَ عِنْدَ الْمُحَصَّبِ

8. Wie auch? Da sie niemals zu einer heiligen Stelle in Mekka gekommen sind und nie die Götzensteine bei al-Muḥaṣṣab angebetet haben.

الْمُحَصَّب ist der Name einer der drei Ǧamarāt (Steinhaufen) im Tale Minā, um die man bei Gelegenheit des Ḥaǧǧ einen Umlauf macht, indem man sie mit Kieselsteinen bewirft. Der Brauch stammt natürlich aus der Heidenzeit (vgl. Imrḳ. 4, 12), wo der Kult der Steine das Charakteristikum des arabischen Kultes war (Wellhausen, Reste[2] p. 101 u. 111). Von der Verehrung der Steinhaufen von Minā in vorislamischer Zeit spricht natürlich F. an unserer Stelle und darum haben wir auch die erste Vershälfte auf den vormuḥammedanischen Kult in Mekka zu beziehen.

٩ وَلَمْ يَدْعُ دَاعٍ يَا صَبَاحًا فَيَرْكَبُوا إِلَى الرَّوْعِ إِلَّا فِي السَّفِينِ الْمُضَبَّبِ

9. Und nie hat ein Rufender (unter ihnen) gerufen: O Morgen! so daß sie in den Schrecken (des Kampfes) zogen außer in dem mit Eisen beschlagenen Schiffe.

يَا صَبَاحًا war der Ruf der Wachen beim Anrücken der Feinde, vgl. Hud. 9, 17 غَدَاةَ صَبَاحٍ صَادِقٍ „am Morgen eines Überfalles, eines gerechten". رَوْع ist bei F. immer der Schrecken des Kampfes, daher häufig يَوْمَ الرَّوْعِ, und Dīw. 151, 4: 152, 3 غَدَاةَ الرَّوْعِ. ضَبَّب heißt „mit einer ضَبَّة versehen"; die ضَبَّة ist ein breites Stück Eisen, also eine Eisenplatte, an Türen, Balken, reparierten Schiffen (Lane 1761; L. A. II 29). An den Türen dient die ضَبَّة als Riegel, daher ضَبَّب „verschließen", z. B. Imrḳ. رِتَاجٍ مُضَبَّبٍ „verschlossene Pforte" und F. Dīw. 491, 2 عَجُوزٍ مُضَبَّبَةِ الْأَسْنَانِ „ein altes Weib mit wohlverschlossenen Zähnen". F. gebraucht ein Wortspiel und sagt: Die Azditen

rücken zwar auch aus (ركب = reiten und fahren), aber nicht zum Kampf auf feurigen Rossen, sondern in alten aber sicheren Schiffen (zum Fischen).

١٠ وَمَا وَجِعَتْ أَزْدِيَّةٌ مِن خِتَانَةٍ وَلَا شَرِبَتْ فِي جِلْدِ جَوْبٍ مُعَلَّبِ

10. Und noch nie hat eine Azditin den Schmerz einer Beschneidung gefühlt und nie getrunken aus dem Leder eines Melkeimers.

Statt حوب bei Boucher lese ich جَوْب, das sich allerdings auch an keiner anderen Stelle findet. — Die عُلْبَة ist nach al-Azharī (L. A. II 119) ein Gefäß aus getrockneter Kamelhaut, das der Beduine als Trink- und Melkgefäß benützt und wegen seiner Unzerbrechlichkeit und seines leichten Gewichtes schätzt. Zu جِلْد مُعَلَّب „zur 'Ulba geformtes Leder" vgl. al-Kumait's الجلود المعلّب L. A. l. c., wo die Herstellung der 'Ulba genau beschrieben wird.

١١ وَمَا أَنْتَابَهَا الْقُنَّاصُ بِالْبَيْضِ وَالْجَنَا وَلَا أَكَلَتْ فَوْزَ الْمَنِيحِ الْمُعَقَّبِ

11. Und nie brachten ihr die Jäger Eier und Feldfrüchte und nie aß sie vom Gewinst des (immer wieder in die Rebāba) zurückgebrachten Spielpfeiles.

Zu انتابها الجنا vgl. Hud. 2, 12 يَبْغِيهِ الْجَنَا „er suchte ihm gepflückte Früchte". مَنِيح ist gewöhnlich ein Spielpfeil, welcher nicht gewinnt (Ham. ٢٠٨; Ṭar. 8, 3; 'Urwa 3, 19; Labīd 9, 39; 19, 14); bisweilen aber auch einer, der gewinnt (Huber, Meisirspiel S. 14 u. 35). الْمُعَقَّب, bei F. nur hier, wird verschieden gedeutet: Socin übersetzt 'Alqama 13, 34 „mit einer Sehne gebunden", Huber-Brockelmann Labīd 19, 39 „in der Hoffnung auf Gewinn in die Rebāba zurückgesteckt". Ich gebe der letzteren Auffassung den Vorzug und verstehe الْمُعَقَّب „wiederholt in die Rebāba zurückgebracht" d. h. so oft, bis schließlich doch ein Gewinn dabei herauskam. Vgl. auch Huber, Meisirspiel S. 38—40.

١٢ وَلَا سَمَكَتْ عَنْهَا سَمَاءً وَلِيدَةٌ مَظَلَّةَ أَعْرَابِيَّةٍ فَوْقَ أَسْقُبِ

12. Und nie hat über ihr eine Sklavin einen Himmel aufgerichtet, das Zelt einer Beduinin auf (hohen) Zeltpflöcken.

Zu سَمْكَ السَّمَاءِ vgl. Dīw. 19, 16 und Ḥamāsa ٣٩٨. Die مُظَلَّة ist ein großes Zelt aus Ziegenhaaren (Ǧauh.), daher der Vergleich mit dem Himmelszelte. Sehr selten, aber von allen Lexikographen genau registriert ist سَقْب in der Bedeutung „lang und dick", und „Zeltpflock". Sollte 'Alqama's سَقْبُ السماء „Kamelfüllen des Himmels" (2, 33) dem Dichter vorgeschwebt und ihn veranlaßt haben, in einem Verse, in dem er vom Himmelszelte spricht, auch سَقْب zu gebrauchen?

١٣ وَلَا أَوْقَدَتْ نَارًا لِيَعْشُوَ مُدْلِجٌ إِلَيْهَا وَلَمْ يَسْمَعْ بِهَا صَوْتَ أَكْلُبِ

13. Und nie hat sie ein Feuer angezündet, auf daß ein nächtlicher Wanderer zu ihr komme und nie hörte ein solcher die Stimme von Hunden, die ihr gehörten.

Durch Lagerfeuer und Hundegebell verriet man den verirrten Reisenden die Lage gastlicher Zelte; die Anspielung hierauf und der Spott über die Ungastlichen, die das Feuer auslöschen und den Hund zum Schweigen bringen, damit er keinen Gast anlocke, finden sich fast in jedem Gedicht F.'s.

١٤ وَلَا نَثَرَ ٱلْجَانِي ثِيَابًا أَمَامَهَا وَلَا ٱنْتَقَلَتْ مِنْ رَعْبَةٍ سَيْلَ مِذْنَبِ

14. Und nie breitete ein Erntender Kleider vor ihr aus und nie wanderte sie aus, aus Furcht vor dem Reißen des Baches.

Die Erklärung des ersten Halbverses bietet Dīw. 226, 6:

بِصَحْرَاءَ مِكْمَاءٍ تَرُدُّ جُنَاتُهَا إِلَيْهَا لَجِنًا فِي ثَوْبِ مَنْ يَسْتَثِيرُهَا

„In einer gelben (Wüste), einem Fundort von Trüffeln, deren Ertrag die Sammelnden zu ihr heimbringen in dem Kleide eines solchen, der sie (die Wüste) aufwühlt". — مِذْنَب ist ein fließendes Wasser in der Niederung, also ein wenig reißendes (vgl. 'Alq. 1, 19 „Gartenrinne"; 13, 12 „Wasserleitung"; Lab. 47, 27 „Wasserniederungen"; Ḥam. ٢٩٣ مَذَانِبًا تَنْدَى „tauende Triften" etc.). سَيْل dagegen ist der wasserreiche Gießbach oder Strom z. B. Dīw. 9, 40 (Euphrat); 26, 3; 96, 10; 154, 6 etc. Wie im Sprichwort سَالَ بِهِمُ ٱلسَّيْلُ (Maid. ٢٣٣) سَيْل als etwas Gefährliches

erscheint, so verbindet F. absichtlich سَبِيل und مِذْنَب, um spöttisch zu sagen: Die Azditin führt kein Nomadenleben wie das Beduinenweib, denn sie ist zu furchtsam und erblickt in jedem Bächlein einen gefährlichen Strom.

١٥ وَلَا أَرْقَصَ الرَّاعِي إِلَيْهَا مُعَجَّلًا بِوَطْبِ لِقَاحٍ أَوْ سَطِيحَةِ مُعْزِبِ

15. Und nie ließ der Hirte zu ihr ein Flinkes (Kamel) galoppieren, mit dem Schlauche einer Milchkamelin oder dem Wasserschlauche eines einsam Lebenden (Hirten).

وَطْب ist ein Melkeimer, wie die عُلْبَة, vgl. Dīw. 182, 14 وَهَلْ أَنْتَ إِلَّا عَبْدُ وَطْبٍ وَعُلْبَةٍ. Wenn in fruchtbaren Zeiten die Schläuche vollgefüllt sind (Dīw. 405, 34), so daß der Schaum der geschüttelten Milch herausdringt (Dīw. 584, 8), dann kehrt der Hirte oder die Hirtin vom einsamen Weideplatz eilends zu den Lieben zurück (476*, 6). عازب ist in der alten Poesie sehr häufig „die entfernt weidende Herde" und مُعْزِب der Hirte, der seine Herde (weit von seiner Familie) wegführt (Ǧauh.). سَطِيحَة, bei F. nur hier, ist ein mittelgroßer Wasserschlauch, kleiner als die مَزَادَة الْمُثَلَّثَة und größer als das طِبْع (Kāmil 564, 3).

## III.

### An al-Muhallab's Frau Ḫaira bint Ḍamra.

Ḫaira bint Ḍamra aus der Familie Salamatu'l-ḥair des ḳaisitischen Stammes Ḳušair (Kām. 251, 12) war, wie es scheint, die Lieblingsfrau al-Muhallab's. Darauf deutet der Umstand hin, daß er nach seinem Siege in Ahwāz, als seine Frauen zu ihm kamen, alle nach Baṣra zurückschickte, Ḫaira aber speziell beschenkte (Dīw. 516, Einl.) und daß Ḫaira später Schmuck und Einrichtungsgegenstände verkaufte, um ihrem Gatten aus einer Geldverlegenheit zu helfen (Ṭab. II 1034 f.). Auch die Angriffe F.'s gegen sie lassen vermuten, daß sie unter den Frauen al-Muhallab's eine besondere Stellung einnahm, denn von den übrigen nimmt F. keine Notiz.

#### a) Dīw. 14 = Boucher pag. ٣٩ und 63.

Über die Veranlassung des Gedichtes erfahren wir im Kitāb al-Aġāni Glaubwürdigeres als in der Einleitung zu unserem Gedichte, Bouch. p. 63. Aġ. XIX, 28 wird erzählt: Kurz vor al-Muhallab's

Zug gegen die Azrakiten bat Ǧarīr den Farazdaḳ, sich für ihn bei al-Muhallab zu verwenden und versprach ihm 1000 Drachmen. Farazdaḳ tat es und al-Muhallab war ihm zu Willen, aber ein Verwandter Ḫaira's, Ġudai', hetzte Ḫaira gegen Farazdaḳ auf und sie machte ihrem Gatten Vorwürfe wegen seines Wohlwollens gegen Farazdaḳ. Muhallab entschuldigte sich damit, daß er „nur seinen guten Ruf von ihm erkauft habe". Ġudai''s und Ḫaira's Handlungsweise wurde dem Dichter bekannt und er rächte sich an Ġudai' mit der Satire Dīw. 46, an Ḫaira mit der folgenden:

١ فَإِنْ تَفْخَرِي بِنَا فَلَرُبَّ قَوْمٍ رَفَعْنَا جَدَّهُمْ بَعْدَ ٱلسَّفَالِ

1. Wenn du unser dich rühmen willst, nun wir haben schon den Ahnen mancher Familie erhöht nach der Erniedrigung.

Das herkömmliche Faḫr leitet der Dichter ironisch mit der Fiktion ein, als wollte Ḫaira die Ruhmestaten der Tamīmiten erfahren, um sich ihrer selbst zu rühmen (da die Ḳais und Tamīm ja eng verwandt waren). فَخَرَ بِ heißt bei F. nur „sich einer Sache rühmen" (Dīw. 537, 6; 539, 3). nicht etwa auch „wetteifern mit jmd.", was für unsere Stelle viel besser passen würde.

٢ دَنَوْا مِنْ فَيْئَتِنَا أَوْ كَانَ فِينَا نَهْمٌ ضَخْمُ ٱلدَّسِيعَةِ فِي ٱلْحِبَالِ

2. Sie nahten sich unserer Beute oder sie fanden bei uns ein üppiges Mahl unter den (Zelt-)Stricken.

ضَخْمُ الدَّسِيعَةِ wie Dīw. 279, 18; 381, 3; s. a. 155, 12.

لِحِبَال sind hier, wie so häufig, die Zeltstricke als Symbol der Gastfreundschaft. Sinn: Zu allen Zeiten suchte man unsere Nähe wegen unserer Freigebigkeit. — Die ganz abweichende Übersetzung Boucher's halte ich für verfehlt.

٣ وَمَا فِي ٱلنَّاسِ مِنْ أَحَدٍ يُسَاوِي زُرَارَةَ أَوْ يَنَالُ بَنِي عِقَالِ

3. Niemand unter den Menschen kommt den Zurāra gleich oder erreicht die 'Iḳāl.

Zurāra und 'Iḳāl sind zwei Unterabteilungen des tamīmitischen Stammes der Banū Dārim. F. selbst gehörte zu den Banū 'Iḳāl.

٤ فَأَيُّكُمْ بَنِي كَعْبٍ إِذَا مَا مَدَدْنَا ٱلْحَبْلَ يَصْبِرُ لِلنِّضَالِ

4. Und wer von euch, o Söhne Ka'b's, hält stand im Ringkampfe, wenn wir das Seil entrollen?

„Das Seil entrollen" heißt die lange Reihe der Ahnen aufzählen, vgl. z. B. Dīw. 187, 18 u. 19 u. ö.

٥ أَجَعْدِيٌّ أَسَكُّ مِنَ ٱلْمَخَازِي أَمِ ٱلْعَجْلَانُ زَائِدَةُ ٱلرِّئَالِ

5. Etwa ein Ǧa'dite, ein von der Schande verstümmelter, oder die (Banū) 'Aǧlān mit Straußenbeinen?

أَسَكُّ heißt eigentlich „ohne äußere Ohrmuschel", wie der Strauß, z. B. 'Alq. 13, 19. زَائِدَةُ ٱلسَّاقِ ist nach L. A. IV 183 das „Schienbein". Die beiden Stämme werden also mit Straußen verglichen, die einen in bezug auf die kurzen Ohren, die anderen in bezug auf die langen und dünnen Beine.

٦ أَمِ ٱلْبُرْصُ ٱلْفِقَاحُ بَنُو عُقَيْلٍ وَنِيسُوا بِٱلنِّسَاءِ وَلَا ٱلرِّجَالِ

6. Oder die Banū 'Uḳail, die an ihrem Hinteren aussätzig und weder Weiber noch Männer sind?

Zu بُرْصُ ٱلْفِقَاحِ vgl. Ḥam. ٩٧٧ und Labīd 33, 8.

٧ وَلٰكِنَّهُمْ مُفَرَّكَةٌ خَنَاثَى يَبُلْنَ مِنَ ٱلْوَحِيبَاتِ ٱلْمَبَالِ

7. Sondern sie sind Verhaßte, Hermaphroditen, die aus den weiten Spalten pissen.

Man beachte den Wechsel des Genus: هُمْ مُفَرَّكَةٌ — يَبُلْنَ; F. bezeichnet die Banū 'Uḳail als Zwitter und spricht deshalb bald im Mask. bald im Fem. von ihnen. Ein ähnlicher Vers ist zitiert L. A. u. T. A. s. v. خُنْثَى.

٨ فَضَحْنَ نِسَاءَ صَعْصَعَةَ بْنِ سَعْدٍ بِأَحْرَاجٍ كَأَحْرَاجِ ٱلْبِغَالِ

8. Sie haben die Frauen Ṣa'ṣa'a b. Sa'd's geschändet mit Geschlechtsteilen, gleich den Geschlechtsteilen der Maulesel.

Ṣa'ṣa'a b. Sa'd vermag ich nicht zu identifizieren; er begegnet uns nur an dieser Stelle des Dīw. Vielleicht ist an Ṣa'ṣa'a b. Mu'āwija, den die 'Uḳailiten zu ihren Vorfahren rechneten (vgl. Wüstenfeld, Geneal. Tab. D. 14), zu denken.

٩ سَبَقْنَ خِتَانُهُنَّ جُوَيْرِيَاتٍ بِتَنْزَاءٍ عَلَى كَمَرِ ٱلرِّجَالِ

9. Ihre (beschnittenen) Geschlechtsteile haben kleine Sklavinnen übertroffen im Springen nach der Eichel der Männer.

خِتَان die „Beschneidung“ und die „beschnittene Stelle“ gebraucht F. immer von Frauen (Dīw. 289, 12. 27: 632, 10; s. a. o. pag. 605). Ich fasse den Vers im Zusammenhalt mit dem vorhergehenden so auf: sie sind Zwitter und stürzen sich mit gleicher Begierde auf Frauen (V. 8) und Männer (V. 9).

١٠ مُسَامَحَةً بِبَطْنِ ٱلْغِيلِ مِنْهُمْ قُبُورٌ غَيْرُ طَيِّبَةِ ٱلْحِصَلِ]

10. Zufrieden mit dem Inneren des Dickichts, bewohnen sie Gräben von übler Beschaffenheit.

غِيل ist bei F. sonst immer der Aufenthaltsort der Löwen, Dīw. 65, 5; 185, 9; 279, 24. سَمَاحَة ist Dīw. 284, 2 das Gegenteil von ضَغَائِن, also „Friedlichkeit“, مسامحة nach L. D. III 319 = مُسَاهَلَة „Versöhnlichkeit“. Wenn der Vers an diese Stelle gehört, so ist er nur bildlich zu verstehen vom homosexuellen Geschlechtsverkehr! Der Vergleich im folgenden Verse macht die Auffassung sehr wahrscheinlich.]

١١ أَلَا يَا خَيْرَ أُخْتَ بَنِي قُشَيْرٍ أَنَسْتِ رَكِيَّةَ ٱلْكَمَرِ ٱلثِّقَالِ

11. Oder nicht, o Ḥaira, Schwester der Söhne Ḳušair's, bist du nicht der Brunnen der schweren (männlichen) Glieder?

Mit diesem Verse beginnen die Angriffe auf Ḥaira und ihren Stamm Ḳušair. خَيْرَ ist Lizenz für خَيْرَةَ.

١٢ أَلَمْ تَرَنِي قَشَرْتُ بَنِي قُشَيْرٍ كَقَشْرِ عَصَا ٱلْمُنَقِّحِ مِنْ مَعَالِ

12. Sahst du mich nicht, wie ich die Söhne Ḳušair's abschälte, gleichwie einer von oben beginnend einen Stock entrindet.

Boucher liest مُعَالِ; Ag. XIX, 29 bringt den Vers mit den Varianten: أَلَا قشر الإله . . . . الملقح. Wortspiele wie قَشَرْتُ بَنِي قُشَيْرٍ sind bei F. sehr selten. — Sinn: Ich habe sie ihres Ruhmes entkleidet.

١٣ وَمَا شَيْءٌ بِأَضْيَعَ مِنْ قُشَيْرٍ وَلَا ضَأْنٌ تَرِيعُ إِلَى خَيَالِ

13. Nichts ist hinfälliger als die Ḳušairiten, nicht einmal Schafe, die zu einem Schreckbilde zurückkehren.

Zu راع „zurückkehren" vgl. Aḫṭal 169, 2 u. 244, 1; Kām. 758, 17. — خَيَال ist eine künstliche Schreckgestalt, welche die Raubtiere von den Herden fernhält; vgl. Dīw. 546, 27 ذِرَاعِي ٱلضَّأْنِ إِذْ نَصَبَ ٱلْخَيَالَا, wozu Komm. يُرْعِبُ بِٱلْخَيَالِ ٱلسِّبَاعَ. Vgl. auch den Vers des Abū'l-'Atāhja Aġ. III, 169. — F. will sagen: Die Ḳušairiten sind schwach und feige, wie wehrlose Schafe, die hinter Schreckgebilden vor ihren Feinden Schutz suchen, anstatt ihnen stand zu halten.

١٤ تَرَاهُ لَا يُوَرِّعُ حِينَ يُعْدَى عَلَيْهَا فِي ٱلْعَجَاجَةِ مِنْ قِبَالِ

14. Du siehst, es hält nicht stand, wenn sie im Kampfgewühl von vorne angegriffen werden.

Der Wechsel des Genus يُوَرِّعُ . . . يُعْدَى عليها ist nur verständlich, wenn man ه auf خيال und عليها auf ضأن bezieht. وَرَّعَ ist bei F. „aufhalten" ein Pferd (88, 28), die Träne 89, 17.

١٥ تَرَاهُمْ حَوْلَ خَيْرَةَ مِنْ يَتِيمٍ وَأَرْمَلَةٍ تَمُوتُ مِنَ ٱلْهُزَالِ

15. Du siehst sie um Ḫaira versammelt, Waisen und Witwen, die vor Magerkeit sterben.

Das خَيَال, um das sich Ḳušairiten scharen, ist also Ḫaira. Dieser Gedanke wird im folgenden weiter ausgesponnen.

١٦ إِذَا نُكِحَتْ رَأَيْتَ بَنِي قُشَيْرٍ مِنَ ٱلْخُيَلَاءِ مُنْتَفِشَي ٱلسِّبَالِ

16. Als sie geheiratet wurde, da sahst du die Schnurrbartspitzen der Söhne Ḳušair's vor Stolz sich emporrichten.

١٧ فَلَوْ لَا رَجْعُ خَيْرَةَ لَمْ تَئُوبُوا بِسَهْمٍ فِي ٱلْيَمِينِ وَفِي ٱلشِّمَالِ

17. Und wäre der Beischlaf der Ḫaira nicht gewesen, so wären sie nicht zurückgekehrt mit einem Gewinne in der Rechten und in der Linken.

سَهْم ist der gewinnende Lospfeil. — V. 16 u. 17 sind stark korrumpiert zitiert Aġ. XIX, 28. 29.

١٨ وَقَدْ تَحْظَى ٱللَّئِيمَةُ بَعْدَ فَقْرٍ وَتُعْطَى ٱلرِّزْقَ مِنْ وَلَدٍ وَمَالِ

18. Zuweilen kommt auch ein gemeines Weib zu Glück und spendet den Lebensunterhalt infolge eines Kindes und Besitzes.

Sinn: Dadurch, daß Haira dem Muhallab einen (männlichen) Nachkommen (den Abū 'Ujaina) schenkte, kam sie zu Ansehen und Reichtum und war nun in der Lage, ihre hungrigen Stammbrüder zu unterstützen. تَعْطِى bei Boucher ist wohl Druckfehler.

b) Dīw. 517.

Über die Entstehung des Gedichtes sagt die Einleitung: „Als al-Muhallab die Azraḳiten besiegt hatte und in Ahwāz stand, da kamen seine Frauen zu ihm, er aber schickte sie wieder nach Baṣra zurück; es kam zu ihm auch Ḥaira bint Ḍamra, die Ḳušairitin, und er beschenkte sie." Das vorhergehende Schmähgedicht war also vor, das vorliegende nach dem Feldzug des Jahres 66 entstanden.

١ أَلَمْ تَرَ أَنَّ أُخْتَ بَنِى قُشَيْرٍ أَبَى شَيْطَانُهَا إِلَّا جِمَاحَا

1. Sahst du denn nicht, daß der Dämon der Schwester der Banū Ḳušair nichts wollte als Widerspenstigkeit?

Zu شَيْطَان als „böser Charakter" vgl. Dīw. 469*, 2; 273, 10; 429, 3; 279, 8. Zu أَبَى إِلَّا جِمَاحًا vgl. Ḥam. ٥٩٨: وَلَمَّا أَبَى إِلَّا جِمَاحًا فُؤَادُهُ „nachdem sein Herze widerspenstig nicht wollte sich bequemen (Rückert 491, 1)". Ähnlich Aḫṭal p. 8 Z. 6: أَبَا عُودُكَ . . . إِلَّا صَلَابَةً „Nichts will dein Holz als Härte". Die HS. schwankt zwischen der Schreibung ابا und ابى, يابى und يابا, wie auch die aus gleicher Quelle stammende HS. des Dīwāns des Aḫṭal (Petersburg). Ich schreibe konsequent ابى, يابى etc.

٢ فَإِنْ يَكُ فَاتَهَا بِالْمِصْرِ بَعْلٌ فَقَدْ ثَقِيَتْ بِمَافَرْقَا نِكَاحَا

2. Und wenn ihr in der Hauptstadt ein Gatte entgangen, so fand sie sicher in Māfartā einen Beischlaf.

Māfartā ist nach dem Kommentar قَرْيَة بِالْكُوفَة, also in der Nähe von Kūfa (Bekrī ٥٤٦).

## B.

### Al-Muhallab's Söhne.

Von den zahlreichen Söhnen al-Muhallab's[1]) hatte der Erstgeborne, al-Muġīra, die Eigenschaften seines Vaters in vollstem Maße geerbt. Während der langen Ḥāriǧitenkriege kämpfte al-Muġīra als Unterfeldherr im Heere seines Vaters und erwarb sich dabei den Ruhm höchster Tapferkeit.[2]) In Friedenszeiten teilte er sich mit seinem Vater in die Verwaltung der östlichen Provinzen, teils neben,[3]) teils unter ihm stehend.[4]) Während des letzten Feldzuges al-Muhallab's nach Transoxanien ereilte ihn in seinem Regierungssitze Merw der Tod, 82 d. H.[5])

Obwohl al-Muġīra's Leben und Wirken mit demjenigen al-Muhallab's so eng verknüpft ist, und obwohl er in der bewegten Zeit der „Kämpfe der Ġufra" in Baṣra selbst politisch hervortrat, und zwar als Anhänger der damals noch schwachen Umajjadenpartei,[6]) so finden wir doch nirgends einen Vers Farazdaḳ's über ihn, noch weniger einen solchen über al-Muhallab's Söhne al-Mufaḍḍal, Ḥabīb, Ḳabīṣa, Muḥammed und 'Abd al-Malik, die sich gleichfalls schon zu Lebzeiten al-Muhallab's im Kriege auszeichneten.[7]) Ich schließe aus diesem Schweigen al-Farazdaḳ's zweierlei: erstens, daß es dem Dichter nie darum zu tun war, die Person al-Muhallab's herabzusetzen, sondern daß er in ihm nur das Haupt der Azditen angriff; zweitens, daß die frühesten Lieder auf Jazīd b. al-Muhallab

1) Wir kennen ihrer zehn: al-Muġīra, Jazīd, al-Mufaḍḍal, 'Abd al-Malik, Ḳabīṣa, Mudrik, Ḥabīb, Muḥammed (Kāmil 694, 17; 699, 1), Marwān (Ṭab. II 1215 etc.; Dīw. 471*; 610), Abū 'Ujaina (Ṭab. II 1209 etc.; Kām. 251, 12).

2) Im Azraḳiten-Feldzuge des Jahres 66 führt al-Muġīra die Vorhut (Ṭab. II, 591; Kām. 628, 1), dringt bis Sūḳ al-Ahwāz vor (Kām. 629, 7) und kehrt dann über Nahr Tīrā, wo er seinen von den Ḥāriǧiten gekreuzigten Oheim Mu'ārik bestatten läßt (Kām. 630, 14: Anon. Chr. 104), zum Hauptheere zurück; in der Schlacht bei Sillā und Sillabrā glänzte er durch persönlichen Mut (Kām. 631, 8; 639, 9) und hielt auch dann noch stand, als al-Muhallab vermißt wurde (636, 7; Anon. Chr. 105). Als al-Muhallab zu Muṣ'ab berufen ward, übergab er das Kommando al-Muġīra (Kām. 643; Anon. Chr. 111); im Jahre 73 finden wir ihn am Feldzuge gegen Abū Fudaik beteiligt (Ṭab. II 853) und im Jahre 77 steht er wieder im Heere al-Muhallab's gegen Ḳaṭarī (Kām. 679, 8, 14; 690; 691).

3) In Istaḫr als Unterstatthalter des Ḫālid b. 'Abdallah b. Asīd (Ṭab. II 822).

4) Vom Jahre 78 ab (Ṭab. II 1034, 1039).

5) Ṭab. II 1077—1079.

6) Ṭab. II 799, 11: فكان من الجفرية . . . المغيرة بن المهلب; vgl. hierzu das Spottgedicht F.'s auf die besiegten Ǧufriten Dīw. 159.

7) al-Muhallab selbst, sowie sein Dichterfreund Ka'b al-Aškarī rühmen gegenüber Ḥaǧǧāǧ die Tüchtigkeit dieser jungen Männer, und Ḥaǧǧāǧ pflichtet ihrem Urteile bei (Kām. 694, 11 ff.; 698, 13 ff.).

erst nach al-Muhallab's Tode entstanden, d. h. von dem Augenblicke an, da Jazīd das Haupt der Azditen darstellte.

Zu dieser Stellung innerhalb der Muhallabiten-Familie wäre Jazīd nie gelangt, wenn nicht al-Muġīra zu früh gestorben wäre; denn al-Muhallab erkannte die gefährlichen Eigenschaften Jazīd's, seinen Hochmut und seine Prunksucht[1]), und entschloß sich schwer, ihm das Erbe seines Amtes zu übertragen. Und auch al-Ḥaǧǧāǧ, dem damals Ḫorāsān unterstellt war, hatte von Jazīd's Verschwendungssucht ebensoviel gehört als von seinem Stolz und seinem Unabhängigkeitssinn: mit der Bestätigung in der Nachfolge al-Muhallab's ließ er ihm deshalb eine Verwarnung zukommen und nahm Jazīd's Schwester Hind zur Frau, um eine Empörung Jazīd's hintanzuhalten.[2]) Jazīd blieb auf seinem Posten vom Jahre 82—85. Während seit dem Falle des Ibn Aš'aṯ der ganze Osten widerstandslos zu Ḥaǧǧāǧ's Füßen lag, erhoben die Muhallabiten, gestützt auf die Azditen, die durch sie nach Ḫorāsān gekommen waren, noch immer ihr Haupt.[3]) Trotz wiederholter Unbotmäßigkeiten Jazīd's vermochte Ḥaǧǧāǧ erst im Jahre 85 vom Chalifen die Erlaubnis zur Absetzung Jazīd's zu erwirken.

## I.

In die Zeit dieser ersten Statthalterschaft Jazīd's ist die Entstehung der beiden Satiren, Dīw. 283 und Dīw. 635 zu verlegen, da in ihnen noch jede Anspielung auf die späteren Geschicke Jazīd's fehlt.

### a) Dīw. 283.

١ لَيْسَ ٱبْنُ دَحْمَةَ مِمَّن فِي مَوَالِقِهِ ۔۔۔ آلٌ وَلَا فِي عُمَانٍ يُطْلَبُ ٱلدِّينُ

1. Der Sohn der Daḥma ist keiner von denen, mit welchen eine Familie Verbindungen unterhält; denn in 'Umān fragt man nicht nach der Religion.

ابن دَحْمَة ist Jazīd b. al-Muhallab, vgl. Komm. zu Dīw. 635. 1 دَحْمَةُ بِنْتُ سَعِيدِ بْنِ قَبِيصَةَ بْنِ سَرَّاقِ بْنِ صُبَيْحِ بْنِ كِنْدِيِّ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَدِيِّ بْنِ وَائِلِ بْنِ ٱلْحَارِثِ بْنِ عَتِيكِ بْنِ ٱلْأَزْدِ وَهِيَ أُمُّ يَزِيدَ بْنِ ٱلْمُهَلَّبِ. Nach dem Ḳāmūs dagegen (cf. Wüstenf., Gen. Tab. XI, 29) war Daḥma eine Tochter des Ġudai'

1) Ibn Wāḍiḥ, II 30. 2) Ibid.
3) Wellhausen, Arab. Reich p. 156 f.

b. Sa'īd, nicht, wie nach unserm Kommentar, seine Schwester, und dies dürfte das Richtige sein; denn Dīw. 635, 5 schließt F. seine Satire auf Jazīd b. Muhallab mit einem unvermittelten Ausfall auf Ǧudai', und da im ersten Vers der gleichen Satire Jazīd der „Sohn der Daḥma" genannt wird, so ist anzunehmen, daß F. in Ǧudai' seine Tochter Daḥma verspotten wollte. Zu مَوَاثِق vgl. Mufaḍḍ. 39, 7 وَقُطِعَتِ ٱلْمَوَاثِقُ وَٱلْعُهُودُ „und es wurden gänzlich abgeschnitten die Verbindungen und Versprechungen" (Thorbecke). دِين ist die Lehre Muḥammed's als ethische Richtschnur (Goldziher, Muh. Stud. I 13 ff.).

٢ قَوْمٌ رِمَاحُهُمُ ٱلْمُرْدِيُّ حَيْثُ غَدَوْا إِذَا تَنَفَّشَ فِي ٱلرِّيحِ ٱلْعَثَانِينُ

2. (Es sind) Leute, deren Lanzen die Ruderstangen bilden, wenn sie morgens ausrücken, wenn im Winde die langen Bärte zerzaust werden.

Das seltene مُرْدِيّ statt des gewöhnlicheren مِرْدَى gebraucht F. noch Dīw. 470*, 3. — عُثْنُون ist sowohl die „eben niedergehende Regenwolke" (Dīw. 156, 1) als der „lange Bart". Vgl. Ham. p. 820, V. 3 عُثْنُونٌ عَرْبِدٌ مَحْلُوقُ und hierzu Kommentar: العُثْنُون ما تَدَلَّى من اللِّحْيَة عن الذَّقَن. Das Gedicht ist zweifellos unvollständig; eine Ergänzung konnte ich bis jetzt noch nicht finden.

b) Dīw. 635.

١ كَمْ لَكَ يَا ٱبْنَ دَحْمَةَ مِنْ قَرِيبٍ مَعَ ٱلتُّبَّانِ يُنْسَبُ وَٱلْإِزَارِ

1. Wie viele Verwandte hast du, o Sohn der Daḥma, die mit Hosen (angetan) geschildert werden und mit Schiffstauen.

Neben الإزار steht am Rande القلس (Tau). نَسَبَ heißt nicht nur die Namen, sondern auch die Eigenschaften des Vorfahren aufzählen (Goldziher, Muh. Stud. I 43 Anm. 8). تُبَّان = pers. تُنْبان, die lederne Hose der Ringkämpfer und die leinene der Matrosen, hat im Arabischen nur die letztere Bedeutung behalten (Dozy, Vêtements p. 93).

٢ يَظَلُّ يُدَافِعُ ٱلْأَقْلَاعَ مِنْهَا بِمُلْتَزِمِ ٱلسَّفِينَةِ وَٱلْحَتَارِ

2. Fortwährend stößt er die Segel weg mit den zum Dienste des Schiffes Bestimmten (Körperteilen) und dem After.

F. schildert die Körperbewegung des im Sitzen Rudernden: vgl. Dīw. 46, 4: وَيَظَلُّ يَدْفَعُ بِٱسْتِهِ مُتَقَاعِسًا „er (der Schiffer) stößt fortwährend mit seinem Hintern, indem er die Brust vorneigt"; مُلْتَزِمُ السَّفِينَةِ sind nach dem Kommentar: يَدَاهُ وَذِرَاعَاهُ وَٱلْبِتَهُ وَٱلْحَتَارُ شَرَجُ ٱسْتِهِ قَالَ ٱلْجَرْمَازِيُّ ٱلْحَتَارُ قَلَسٌ دَقِيقٌ. ٱلْتَزَمَ heißt „ein Ding, eine Handlung u. dgl. sich selbst zum Bedürfnis machen", in diesem Sinne spricht F. Dīw. 645, 30 von einem مُلْتَزِمُ ٱلْهَوَى „einem der Liebesleidenschaft Hingegebenen", und an unserer Stelle nennt er diejenigen Körperteile der Azditen, welche ganz der Handhabung der Schiffe dienen مُلْتَزِمُ ٱلسَّفِينَةِ. Daß ٱلْحَتَارُ der After ist und nicht ein „dünnes Seil" ergibt sich aus dem Gesagten von selbst.

٣ إِذَا نُسِبَتْ عُمَانُ وَجَدْتَ فِيهَا مَذَاهِبَ لِلسَّفِينِ وَلِلصَّرَارِي

3. Wenn 'Umān geschildert wird, findest du dort Wege für die Schiffe und für die Schiffer.

٤ أُولَٰئِكَ مَعْشَرٌ أَقْعَوْا جَمِيعًا عَلَى لُؤْمِ ٱلْمَنَاقِبِ وَٱلْمَحَارِ

4. Jenes ist eine Gesellschaft (von Leuten), die alle hocken auf der Niedrigkeit der Eigenschaften und der Abstammung.

أَقْعَى „kauern, hocken" (Mufaḍḍ. 34, 82; Dīw. 11, 11; 465, 7) bedeutet im übertragenen Sinne: „verharren auf"; so auch Dīw. 620, 2.

٥ أَرَى دَارًا يُشَرِّفُهَا جُدَيْعٌ لَئِيمَ مَا تَكُونُ مِنَ ٱلدِّيَارِ

5. Ich betrachte ein Haus, das Ǧudai' verherrlicht (durch seine Zugehörigkeit), als das ehrloseste, was es gibt an Häusern.

Über Ǧudai' b. Sa'īd s. Dīw. 46 und dazu Boucher p. 167, Anm. 1 und oben S. 608 Z. 4 ff.

٦ عَلَى آسَاسِ عَبْدٍ مِنْ عُمَانٍ تَقَيَّلَ فِي رِفَاقِ أَبِي صُفَارِ

6. (Es steht) auf den Grundfesten eines Sklaven von ʿUmān, der am Stricke des Abū Ṣufra (angebunden) melkt.

Zu تَقَيَّلَ gibt der Scholiast die kaum echte Variante تَقِيل. Über تَقَيَّل sagt er: „تَقَيَّلَ ist hier das Melken um die Mittagszeit. Er (der Dichter) berichtet, daß er (Ǧudaiʿ) ein Hirtensklave gewesen sei, der ausriß und dann mit einem رِفَاق gebunden wurde; das رِفَاق ist nämlich ein Strick, mit dem man die Fessel und das Knie des Kamels verbindet, wenn es nach seinem Stalle brüllt (verlangt). Er will sagen: Und euer Vater ist ein entflohener Sklave, der gebunden wurde, wie man das Kamel bindet." Jazīd wird also als der Sohn des Abū Ṣufra und der Tochter eines seiner Sklaven bezeichnet.

## II.

Dīw. 296.

Die folgenden Verse sind entstanden nach der Flucht Jazīd's und seiner Brüder aus der Haft des Ḥaǧǧāǧ zum Prinzen Sulaimān, der damals — 90 d. H. — in Palästina (Ramla) residierte.[1]) Das Entkommen der Muhallabiten erweckte im ʿIrāḳ wieder die alten Hoffnungen und Befürchtungen der Süd- und Nordaraber, um derentwillen Ḥaǧǧāǧ die Häupter der Azditen im Jahre 86 gefangen gesetzt hatte.[2]) Wie vor der Einkerkerung der Muhallabiten Farazdaḳ sich eine Weile neutral gestellt und die Reise des um seine Stellung besorgten Ḥaǧǧāǧ von Damaskus nach Wasiṭ in indifferenten Versen geschildert hatte,[3]) so beschreibt er in dem folgenden Gedichte die Flucht der Muhallabiten in einer Weise, die je nach dem Ausgang der Krise als Lob oder Spott gedeutet werden konnte:

١ لَمْ أَرَ كَٱلْرَّهْطِ ٱلَّذِينَ تَتَابَعُوا عَلَى ٱلْجِذْعِ وَٱلْحُرَّاسُ غَيْرُ نِيَامِ

1. Nie sah ich (Leute) gleich dem Häuflein, das über Stock und Stein entfloh, indes die Wächter nicht schliefen.

---

1) Ṭab. II 1208—1217.

2) Vgl. Ṭab. II 1172: über al-Ḥaǧǧāǧ's Furcht vor Jazīd ibid. 1138 f.

3) Die Verse (Dīw. 464, Ṭab. II 1139, Jac. I 424, III 914) klingen zwar wie ein Lob, sie können aber — ganz wie in unserem Gedichte über Jazīd b. Muhallab — insofern als Spott gedeutet werden, als die geschilderte Eile das Zeichen und die Folge von Furcht war.

Das ganze Gedicht ist zitiert Ṭab. II 1210. — جِذْعٌ ist der „Palmenschaft", vgl. Imrḳ. 48, 71 جِذْعَ نَخْلَةٍ, Lab. 66 كَجِذْعٍ مُنِيفَةٍ. Ḥamāsa ٦٥٦ und ٧٦٣.; im gleichen Sinne bei F. Dīw. 18, 37 (die Leichen auf dem Schlachtfelde sind wie جُذُوعِ النَّخْلِ) und Dīw. 477, 3 (der Reisende schläft nicht عَلَى رَأْسِ جِذْعِ). In beiden Fällen hat also der Dichter den am Boden liegenden Palmenschaft im Auge und darum konnte er an unserer Stelle recht wohl von einer Flucht على لِجِذْعِ sprechen. Ṭab. B. bietet لِلْخَدِّ. Von „nicht schlafenden Wächtern" spricht F., weil die Muhallabiten, als Diener verkleidet, vor den Augen der Wächter entwichen (vgl. Einl. zu Dīw. 64).

٢ مَضَوْا وَهُمْ مُسْتَيْقِنُونَ بِأَنَّهُمْ إِلَى قَدَرٍ آجَالُهُمْ وَحِمَامِ

2. Sie eilten dahin und waren fest überzeugt, daß ihre Ziele sie zu Verhängnis und Tod führen würden.

٣ وَمَا مِنْهُمُ إِلَّا يُخَفِّضُ جَأْشَهُ إِلَيْهِ بِقَلْبٍ صَارِمٍ وَحُسَامِ

3. Und keiner ist unter ihnen, der nicht seine Furcht unterdrückte, zu ihm (trachtend) mit einem schneidigen Herzen und Schwerte.

Die Varianten bei Ṭab. وإن ... إلا يُسَكِّنْ ... بِعَضْبٍ صَقِيلِ (oder لديه بعضب) zeigen, daß der Vers von jeher Härten aufwies; ich halte deshalb unsere Lesung für die ursprüngliche; eine interessante Parallele hierzu ist Hud. 9, 13: بِصَارِمَيْنِ مَعًا „mit zwei Schneidigen (gemeint ist Schwert und Mut)".

٤ وَلَمَّا ٱلْتَقَوْا لَمْ يَلْتَقُوا بِمُنَقَّهٍ كَبِيرٍ وَلَا رَخْصِ ٱلْعِظَامِ غُلَامِ

4. Und als sie sich trafen, da trafen sie sich nicht mit einem großen Altersschwachen und nicht mit einem zartknochigen Knaben.

Zu مُنَقَّهٍ Kommentar عَاجِنًا الْبَهِمِ; Ṭab. hat مُنَقَّهٍ. Sinn: Die Fliehenden hatten in ihrer Mitte keinen Greis und keinen Knaben, sondern es waren lauter Leute, die den Anstrengungen eines kühnen Ritts wohl gewachsen waren.

٥ بِمِثْلِ أَبِيهِمْ حِينَ مَرَّتْ لِدَاتُهُ لِخَمْسِينَ قُلٌّ فِي جُرَّأَةٍ وَتَمَامِ

5. (Sondern) mit Leuten gleich ihrem Vater, als dessen Altersgenossen fünfzig (Jahre?) überschritten hatten in Mut und Vollkommenheit.

Der Vers lautet bei Ṭabarī: بِمِثْلِ أَبِيهِمْ حِينَ تَمَّتْ لِدَاتُهُمْ بِخَمْسِينَ تَتْرَى جُرَّأً (حرّه B, جراه P) وَتَمَامِ; er ist nirgends kommentiert, weil nirgends verstanden. Die Hierhergehörigkeit des Verses wage ich trotz allem nicht anzuzweifeln: بِمِثْلِ fügt sich gut an يَلْتَقُوا بِمُنْفَهِ الخ und das لِدات „Altersgenossen" (vgl. Mufaḍḍ. 17, 6) zeigt, daß hier, wie vorher von Lebensaltern die Rede ist. Sehr verdächtig ist das قُلٌّ, vielleicht ist an مُلْقًى st. قل فى zu denken?

## III.

Dīw. 550.

Neun Monate hielt sich Jazīd b. al-Muhallab bei seinem Patron Sulaimān auf.[1]) und seitdem war es diesem gelungen, beim Chalīfen Walīd Begnadigung seines Schützlings zu erwirken.[2]) Bis zum Tode Walīd's spielte Jazīd keine öffentliche Rolle und bestand für F. kein Grund, sich mit ihm zu befassen. Da starb Walīd und Sulaimān folgte ihm auf dem Throne. Der Osten des Reiches, zumal das 'Irāḳ, empfand den Wandel am tiefsten. Zwar war Sulaimān nicht der grundsätzliche Freund der Jemeniten und Feind der Nordaraber, als den man ihn nach den Geschehnissen im Osten ansehen möchte,[3]) aber was Sulaimān gegen die Person Ḥaǧǧāǧ's und seiner Anhänger und für seinen persönlichen Freund Jazīd verfügte, die Ernennung Jazīd's zum Nachfolger seines bisherigen Feindes Ḥaǧǧāǧ, führte tatsächlich im 'Irāḳ zum vollendeten Systemwechsel; denn Jazīd fühlte sich als Anwalt der Jemeniten und das 'Irāḳ beurteilte ihn nur als solchen.

Hierfür ist unser vorliegendes Gedicht ein vielsagender Beleg. Es entstand zur Zeit, da Jazīd die Finanzverwaltung bereits aus der Hand gegeben hatte und der Maulā des tamīmitischen Stammes Morra b. 'Adī ihm unabhängig an die Seite gestellt worden war.

1) Ṭab. II 1217 Z. 6. 2) Ṭab. II 1215.
3) Wellhausen, Arab. Reich 162 f.

Eines Tages, so berichtet die Einleitung, begegnete F. einem Azditen, der ihn fragte: „Bist nicht du es, der da sagte: ‚Es gibt keine Macht, über die nicht unsere Macht siegte, und der Elende sucht bei uns Gerechtigkeit und sie wird ihm zuteil.' Hier aber predigt Jazīd (b. al-Muh.) auf der Kanzel und ihr seid die armseligsten unter den Leuten." „Jazīd," antwortete F., „ist nur einer aus der Garde (شُرْطِيّ) unseres Klienten Ṣāliḥ b. 'Abd ar-Raḥmān." Und im Anschluß daran soll er die folgenden Drohverse gesprochen haben, die jedenfalls beweisen, daß die Nordaraber seit der Berufung des 'Abd ar-Raḥmān b. Ṣāliḥ wieder Hoffnung faßten, die jemenitische Übermacht brechen zu können.

١ سَتَمْنَعُ عَبْدَ ٱللَّهِ ظُلْمِي وَنَهْشَلٌ وَضَبَّةُ بِٱلْبِيضِ ٱلْحَدِيثِ صِقَالُهَا

1. Verhindern wird ein Unrecht wider mich 'Abdallah und Nahšal und Ḍabba mit den Weißen (Schwertern), den Neugeschliffenen.

Kommentar: عَبْدَ ٱللَّهِ وَنَهْشَلٌ ٱبْنَا دَارِمٍ; vgl. Wüstenfeld, Gen. Tab. K 15; Farazdaḳ war bekanntlich Dārimite, seine Mutter aus dem Stamme Ḍabba.

٢ وَمَلْمُومَةٍ فِيهَا ٱلْحَدِيدُ كَثِيفَةٍ إِذَا مَا ٱرْجَحَنَّتْ بِٱلْمَنَايَا ظِلَالُهَا

2. Und manch ein Angeschwollenes (Heer) im Eisen(panzer), ein Zahlreiches, sobald seine Schatten mit den Todeslosen einherwüten.

مَلْمُومَةٍ „angeschwollen" gewöhnlich vom Kamelhöcker (z. B. Imrḳ 54, 4), hier vom Heere; nach dem Komment. = مُجْتَمِعَةٍ. ٱرْجَحَنَّتْ nach Nāb. 29, 19: بِرَجْفٍ مُرْجَحِنٍّ „mit einem Heer, einem einherwütenden" und Nāb. 20, 4: مُرْجَحِنَّةٌ „auf- und niederwuchtend" (von der Mühle des Donners). Zu كَثِيفَةٍ vgl. Lab. 40, 8: لَهُمْ فَخْمَةٌ فِيهَا لِلْحَدِيدُ كَثِيفَةٌ „ein großes, zahlreiches, eisengepanzertes (Heer) haben sie".

٣ هُنَالِكَ لَوْ رَامَ ٱبْنُ دَحْمَةَ ظُلْمَنَا رَأَى لَامِعَاتِ ٱلْمَوْتِ يَبْرُقُ خَالُهَا

3. Dort sähe, wenn er ein Unrecht gegen uns wollte, der Sohn der Daḥma die Streiflichter des Todes, deren Wolke Blitze schleudert.

لامعات sind die „Blitze" z. B. Imrḳ 35, 3 und dann die blitzenden Schwerter, Dīw. 323, 12 فِي ظِلَالِ ٱللَّوَامِعِ „im

Schatten der blitzenden (Schwerter)". Zu خَالٌ Kommentar: الخَالُ هَاهُنَا السَّحَابُ وَفِي غَيْرِ هَذَا ٱللِّوَاءِ.

٤ رَأَيْتَ تَمِيمًا وَٱلسُّيُوفُ عِصِيُّهُمْ إِذَا زَحَفَتْ نَحْوَ ٱلْمَنَايَا رِجَالُهَا

4. Du sahst die Tamīm, wie die Schwerter ihre Stöcke bildeten, als ihre Leute dem Tod entgegenrückten.

Die HS. hat عَصِيُّهُمْ, das mir formell und materiell unmöglich scheint; dagegen ist der Vergleich der Schwerter mit Stöcken nicht vereinzelt, vgl. Ḥam. 80 V. 5 وَلَمَّا عَصِينَا بِالسُّيُوفِ.

٥ فَلَا تَحْسَبَنَّ لِلْعَدُوِّ وَمَنْ بَغَى ظُلَامَتَنَا شَحْمًا يَذُوبُ إِهَالُهَا

5. Glaube ja nicht, die Unbill wider uns sei für den Feind und den, der sie wünscht, Fett, das schmilzt und fließt!

Die HS. hat ظُلَامَتُنَا. — شَحْمًا يَذُوبُ إِهَالُهَا ist eine Anspielung an das Sprichwort سَرْعَانَ ذَا إِهَالَةً „Wie schnell das schmilzt!" Nach Maidānī I 327 erklärte der Besitzer eines sehr mageren Schafes, aus dessen Nase Rotz floß, das sei das Fett des Schafes, und erhielt darauf die obige spöttische Antwort. Die Anekdote, die natürlich den Ursprung des Sprichwortes nicht aufhellt, erklärt wenigstens seinen Gebrauch: man hielt es demjenigen entgegen, der in seinen Reden „aufschnitt". (Freytag, Prov. I 613 übersetzt das Sprichwort ungenau, erklärt es aber auch ähnlich: de viro dicitur, qui rem ante tempus nuntiat). So will F. auch am Ende seines Drohgedichtes sagen: Glaube ja nicht, daß wir Tamīmiten es bei leeren Drohungen bewenden lassen!

# Der zweite Elul.

Von

**Berthold Cohn.**

In einem längeren Artikel in der dritten Januar-Nummer der Zeitschrift Cosmos, Jahrgang 1896 sucht Herr Abbé Mémain nachzuweisen, daß der jüdische Kalender vor seiner Reform durch Hillel nicht bloß den Schaltmonat Adar scheni kennt, sondern noch einen zweiten, der vor dem Monat Tischri als zweiter Elul eingeschaltet worden ist. Das Resultat ist, wie es scheint, bisher noch nicht widerlegt worden, denn Herr Mémain wiederholt es in seiner Abhandlung, Etudes sur l'unification du calendrier et la véritable échéance du jour de Pâques. (Annales du bureau des longitudes, tome VI, Annexe B Paris 1903.)

Da in der jüdischen Literatur, soweit dem Verfasser dieser Zeilen bekannt ist, nirgends von einem Elul scheni die Rede ist, so muß die Mémain'sche Theorie ungemein überraschen, und ich möchte daher im folgenden auf diesen Gegenstand näher eingehen.

Herr Mémain führt zum Beweise für seine Behauptung eine Stelle aus Flav. Jos. bell. jud. II, Cap. 37 an, wonach im Jahre 66 p. C. das Laubhüttenfest am 22. hyperbetäus stattgefunden habe. d. i. (wenn man den Namen dieses Monats mit Oktober identifiziert) der 22. Oktober. Ferner läßt sich mit Hilfe des berechneten Frühlingsneumonds in jenem Jahre leicht feststellen, daß Ostern auf den 29. März gefallen ist. Es ergibt sich somit zwischen den beiden jüdischen Festen ein Zeitraum von sieben Mondmonaten, während im Normalkalender zwischen dem 15. Nissan und dem 15. Tischri nur 6 Monate liegen. Die Beweisführung ist, wie wir sehen, nur richtig, wenn in der folgenden Zusammenstellung die erste und zweite Reihe als gleichbedeutend angesehen werden.

| Namen der Monate | | |
|---|---|---|
| im macedonisch-syrischen | im julianischen | im jüdischen Kalender: |
| I. | II. | III. |
| Hyperbetäus | Oktober | Thischri |
| Dius | November | Marcheschwan |
| Apelläus | Dezember | Kislew |
| Audynäus | Januar | Tebeth |
| Peritius | Februar | Schebat |
| Dystrus | März | Adar |
| Xanthicus | April | Nisan |
| Artemisius | Mai | Ijar |
| Daesius | Juni | Sivan |
| Panemus | Juli | Thamus |
| Lous | August | Ab |
| Gorpiäus | September | Elul |

Allerdings finden sich bei vielen Autoren des Altertums die macedonischen Monate mit den julianischen zusammengestellt. Bei Josephus aber ist dies nicht der Fall; von ihm werden sie nur für die in der dritten Reihe stehenden jüdischen Monate gebraucht. Als Beweis für diese Behauptung lassen sich die bereits von Ideler in seinem Werke „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie“ I S. 396 (Berlin 1825) zitierten Stellen aus Josephus antiqu. I 3, 3. II 10, 5. XII 7, 6 sowie aus bell. jud. V 3. VI 4, 5 anführen. Ich möchte noch drei weitere hinzufügen, sämtlich aus Jos. bell. jud. II. In II 17 wird vom Feste des Holztragens am 14. Lous erzählt, und es ist aus Talmud Taanit 31 a ersichtlich, daß am 15. Ab dieser Feiertag stattgefunden hat. Die Differenz des einen Tages ist nicht auffallend, weil Jos. vielleicht von den Vorbereitungen zum Feste spricht. Ein fernerer Beweis liegt in der Stelle bell. jud. VI 2, wonach das tägliche Opfer am 17. Panemus aufgehört hat. Andererseits wird berichtet, daß am 17. Thamus das Darbringen von Opfern eingestellt worden ist. (Talmud Taanit 26 b.) Drittens ist in Buch VI Kap. 5 von einer Erscheinung die Rede, welche vor Beginn des Krieges, also i. J. 66 p. C., am „achten Xanthicus kurz vor dem Fest der ungesäuerten Brote“ gesehen worden sein soll. Nach Mémain ist aber in diesem Jahr das Osterfest am 29. Dystrus, also 10 Tage vor dem erwähnten Datum gefeiert worden.

Mit Leichtigkeit ließen sich diese Beweise noch vermehren. Es geht wohl aber schon aus dem bisherigen zur Genüge hervor, daß Mémain einen prinzipiellen Irrtum begeht, wenn er annimmt, daß bei Josephus die syrischen Monate mit den julianischen parallel

liefen. Damit ist aber auch die Hypothese von der Existenz eines zweiten Elul vollständig hinfällig, die ihre Begründung einzig und allein in der Stelle Buch II Kap. 37 findet.

Es erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, daß an diesem Ort der 30. Hyperbetäus genannt ist, ohne daß deutlich gesagt ist, wieviel Tage seit dem Feste verflossen waren. Mémain glaubt dafür aus dem Verlauf der Ereignisse die Zahl sieben herauslesen zu dürfen. Eine um einige Tage größere Zahl ließe sich aber ohne irgend welche Schwierigkeit vielleicht mit noch mehr Berechtigung annehmen, und außerdem geht aus der zitierten Quelle nicht klar hervor, ob es sich um den Beginn oder die Mitte des Festes handelt, das bekanntlich vom 15. bis 22. Thischri gefeiert wird.

# Altindisches und Christliches.

Von

**H. Oldenberg.**

Ev. Luc. 2, 27 kommt Symeon in den Tempel ἐν τῷ πνεύματι. Beruht das auf dem Vorbild des buddhistischen Pfades des Windes, den der luftdurchfliegende Heilige wandelt? Pischel (DLZ. 1904, 2939) hatte dies vermutet, ich (Theol. LZ. 1905, 67 f.) es bestritten. P. machte geltend, daß, nach ihm sehr auffallenderweise, das πνεῦμα hier nicht, wie in den beiden vorangehenden Versen, als ἅγιον bezeichnet ist. Darin konnte ich meinerseits nichts Auffallendes finden und hielt überhaupt die Rolle dieses πνεῦμα oder πνεῦμα ἅγιον für so leicht aus der neutestamentlichen Vorstellungsweise erklärbar, daß jeder Anlaß zum Hinblick auf Indien fehlte. Das πνεῦμα — so kann ich meine a. a. O. kurz angedeutete Auffassung spezieller ausdrücken — wirkt in seiner geheimnisvollen Macht in Symeon genau so wie es auch sonst häufig im NT. (übrigens auch im AT.) im Menschen wirkt, verleiht ihm innere Gewißheit, wie es sonst innere Gewißheit verleiht, lenkt seinen Schritt an einen bestimmten Punkt, wie es auch sonst mit übernatürlichem Impuls hierhin und dorthin führt, dies und jenes zu tun antreibt. Dies πνεῦμα ist das, wofür es anzusehn das Nächstliegende ist: das rechte israelitische bez. christliche πνεῦμα; mit dem Luftwandeln des indischen Wunderglaubens hat es nichts zu tun.

Pischel kommt jetzt bei Gelegenheit seiner Untersuchungen über den von ihm angenommenen indischen Ursprung des christlichen Fischsymbols auf Symeon's πνεῦμα zurück (Sitz.-Ber. der Berl. Akad. 1905, 532 A. 4). Es ist nur eine Anmerkung, die er dem Gegenstand widmet. Aber in den wenigen Zeilen handelt es sich um bedeutsame Dinge und tiefe Gegensätze der Methode. So ist es wohl recht ein paar Worte darüber zu sagen.

Das zunächst ist ganz kurz zu erledigen, daß P. sich mir gegenüber auf van den Bergh van Eysinga, Ind. Einflüsse auf evangel. Erzählungen S. 23 A. 1 beruft. Dort wird nur ausgeführt, daß hier bei dem πνεῦμα nicht an den „heiligen Geist" im erhabenen Sinn des Worts zu denken ist. Damit ist die an der Stelle obwaltende Vorstellung präzisiert, aber kein Argument dafür gegeben,

daß etwas der geläufigen neutestamentlichen Ideenwelt irgendwie Fremdes vorläge, wofür wir die Erklärung nicht näher finden könnten als in Indien.

Kommen wir aber auf dem Weg von Lukas zum Buddhacarita oder Mahāvastu damit weiter, daß P. dann bemerkt: „Warum könnten nicht in Luc. 2, 25. 26 ἅγιον und ἁγίου später hinzugefügt worden sein, wenn 2, 27 ἐν τῷ πνεύματι die ursprüngliche Lesart wäre? Vorsicht ist natürlich geboten".

Ich glaube, der letzte Satz, dem ich rückhaltlos zustimme, enthält die beste Kritik des ersten. Wenn ich darauf hingewiesen hatte, daß das πνεῦμα von v. 27 nicht von dem πνεῦμα ἅγιον von v. 25. 26 losgelöst werden kann, so daß also jenes durch das Epitheton ἅγιον von indischen Zusammenhängen abgeschnitten zu werden in Gefahr kommt, hat P. wirklich mit allzugroßer Leichtigkeit Abhilfe bereit. Warum nicht das Adjektiv beidemal streichen? Daß gegen das überlieferte Wort auch nicht ein Schatten von Verdacht vorliegt, daß es dem Sprachgebrauch, wenn auch nicht des Mahāvastu so doch des NT. (siehe z. B. Gunkel, Wirkungen des heil. Geistes 43 A. 1, 102f.; Cremer, Wörterb.[4], 719f.) so gut wie nur möglich entspricht, macht ihn nicht irre. Auch nicht, daß dann bei der Deutung auf den Wind (ohne diese Deutung wäre die Streichung doch zwecklos) die Sonderbarkeit herauskommt, daß Symeon die Verheißung des Christusanblickes von dem Windhauch empfangen hätte, der ihn dann in den Tempel führt. Wollen wir eine indologische Exegese des Evangeliums gutheißen, die, wo dieses nicht willig ist, Gewalt braucht? —

Ich kann übrigens den Eindruck nicht zurückdrängen, daß die Hauptuntersuchung, der Pischel dies kritische Parergon angehängt hat, an ähnlichen Klippen wie dieses scheitert. Gleich dem πνεῦμα, das den Symeon in den Tempel führt, stammt nach P. auch das Ichthyssymbol aus Indien. Wie dort, so fehlt es auch hier an einer Prüfung der doch zunächst in Betracht kommenden Möglichkeit, daß die betreffende Vorstellung aus Voraussetzungen, die innerhalb der christlichen Kultursphäre liegen, sich ausreichend erklären könnte. Doch nein, ganz fehlt eine Erwägung hierüber nicht. P. konstatiert, daß weder die neutestamentliche Erzählung vom Fisch mit dem Stater, noch die von den wunderbaren Fischfängen, noch die von der Speisung der Tausend das Ichthyssymbol erklärt, daß auch das AT. und sonstige semitische Quellen versagen. Jeder wird selbstverständlich fragen, wie es denn aber, gegenüber den gesuchten Anknüpfungen an jene neutestamentlichen Geschichten, mit der allernächstliegenden Erklärung steht, der aus dem bekannten Akrostichon. Mit Erstaunen findet man, daß P. diese Erklärung überhaupt nicht eines Worts würdigt. Das Akrostichon selbst zwar erwähnt er als Tertullian bekannt. Er bemerkt ferner, daß man, da unter dem Bilde des Fisches der Erlöser oder Retter bezeichnet werden sollte, das ϛ von ἰχθύς als σωτήρ deutete. Damit wird, wie man sieht,

kurzweg vorausgesetzt, daß erst das Fischsymbol da war und dann seine einzelnen Buchstaben gedeutet wurden. Die Möglichkeit, daß umgekehrt das Symbol seine Existenz eben aus der Deutung der einzelnen Buchstaben schöpft, wird dabei kurzweg ignoriert. Und doch kann es evidentermaßen für den, der den christlichen Ichthys vom indischen Fisch der Manusage und des Viṣṇuglaubens ableiten will, keine gebieterischere Pflicht geben, als sich vor allem dadurch freie Bahn zu schaffen, daß er jene Möglichkeit als ausgeschlossen, daß er sie wenigstens als gezwungen erweist. Wie solches zu erweisen wäre, sehe ich freilich nicht. Verdi war eine Zeit lang lebendes Symbol des italienischen Patriotismus. Wird es Andern gelingen, eine bedeutende Vorgeschichte dieses Symbols aufzudecken? Bis das geschehen ist, begnüge ich mich mit der Erklärung aus den Anfangsbuchstaben von Vittorio Emanuele Rè d'Italia. Steht es mit dem Ichthys anders? Es wäre, meine ich, das seltsamste Zusammentreffen, wäre aus irgend anderweitigen Motiven christlicher oder außerchristlicher Herkunft der Fisch zum Symbol Jesu geworden, und hätte man dann gemerkt, daß rein zufällig die Buchstaben von Ichthys so trefflich die in fünf Worten ausgedrückte Quintessenz des christlichen Glaubens verkörpern. Andrerseits ist das doch natürlich genug, daß, war das Akrostichon einmal entdeckt, dann sachlich-symbolische Beziehungen zwischen Jesus und dem Fisch aufgefunden wurden, welche die Buchstabenspielerei durch tieferen Sinn veredelten: J. als der im Wasser (der Jordantaufe) Geborene, als Speise der Seinen u. dgl.; so zeigt ja gleich die bekannte Ichthysstelle Tertullians (De bapt. 1, wie es scheint noch aus dem 2. Jahrh.) sowohl auf das Akrostichon deutlich genug hin als auch auf die Taufe. Etwa in diesem Sinn faßt das Verhältnis auch H. Achelis auf (Symbol des Fisches. 1888, S. 15. 51): ist es erlaubt darüber ohne den leisesten Versuch der Widerlegung hinwegzugehen, um den Fisch aus — Indien herzuholen? Stimmen denn die christlichen Vorstellungen, die wir um den Ichthys gelagert finden, in irgend welchen bestimmteren Zügen zu dem indischen Fisch, dem Hinüberführer über die Not der Wasserfluten? Und können wir Übertragung auf dem Weg, den P. vermutet, wahrscheinlich finden, durch Turkestan? Was wissen wir von Christen in Turkestan im zweiten Jahrhundert[1]) — wir müssen sogar, wenn Achelis' Datierung des Symbols (a. a. O. 52) richtig ist, bestimmter sagen, in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts? Und mag es damals wirklich Christen dort gegeben haben, und

1) Man vergleiche über die ältesten Spuren des Christentums in jenen Gegenden die Materialien bei Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 442 f. Der Güte Lidzbarski's verdanke ich noch den Hinweis auf Chwolson, Mém. de l'Acad. de St. Pétersb., Série VII, t. 37, 8 (1890) p. 106 ff. und Lamy, Mém. de l'Acad. de Belgique 53 (1897), 8, p. 112 ff.; dazu in Bezug auf die Anfänge des Christentums im persischen Reich auf J. Labourt, Le Christianisme dans l'empire perse (Paris 1904) p. 9 ff.

mögen diese in buddhistischen Tempeln die Fischfigur gesehen haben: ist es wahrscheinlich, daß das sie angeregt hätte, sich ihren Erlöser unter dem gleichen Bilde vorzustellen? Worauf es sich dann hinterdrein glücklich so getroffen hätte, daß bei Ichthys sich auch an *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ* denken ließ! Was für Umwege! Und wo ist der Antrieb sie zu gehen, als böte sich der gerade Weg nicht überdeutlich dar?

Pischel will das Problem im Unterschied von Gubernatis, der es im Sinn der „vergleichenden Mythologie" behandelt hatte, auf den „sicheren Boden der indischen Philologie" gestellt haben. Für die Aufhellung dessen, was wir bei Tertullian oder auf den Skulpturen der Katakomben finden, wäre die indische Philologie der „sichere Boden"? Der verehrte Forscher, dem diese Philologie so Vieles und Großes verdankt, verarge mir nicht, daß ich hier auf das entschiedenste widerspreche.

# Haplologische Silbenellipse im Semitischen.

Von

**C. Brockelmann.**

Meine Bemerkungen über haplologische Silbenellipse im Hebräischen (diese Zeitschr. 58, 524) hat Barth (oben S. 165) durch den Hinweis auf analoge Fälle im Semitischen zu ergänzen gesucht. Dadurch werde ich erst auf zwei Unterlassungssünden aufmerksam. Erstens hätte ich die von mir besorgte 5. Auflage der arab. Gramm. Socin's § 33, Anm. b zitieren sollen; dann hätte ich Barth nicht nachträglich darauf hinzuweisen brauchen. Zweitens hätte ich eine Definition des in Rede stehenden Begriffes geben sollen, was ich bei einem nachgerade doch hinreichend bekannten T. t. der Sprachwissenschaft für überflüssig hielt, mit Unrecht, wie mir Barth's Bemerkungen zeigen. Unter haplologischer Silbenellipse, auch syllabische Dissimilation, syllabische Superposition oder Silbenschichtung genannt, versteht man den Vorgang, daß zwei Silben, die, entweder unmittelbar aufeinander folgend oder durch eine Silbe ungleicher Lautung getrennt, den gleichen oder sehr ähnlichen konsonantischen Anlaut haben, oder von denen die zweite denselben Konsonanten im An- und im Auslaut hat, bei simultaner Assoziation in eine verschmolzen werden (s. Brugmann, Kurze vergl. Gramm. der indogerm. Spr. § 337). Es liegt also auf der Hand, daß die von Barth aus dem Aram. angeführten Fälle mit der in Rede stehenden Erscheinung nichts zu tun haben. In **ḥaḏḥaḏē̆* > *ḥᵉḏāḏē̆* ist ja keine Silbe geschwunden, sondern nur der anlautende Konsonant der 2. Silbe (m. syr. Gramm. § 82). Ebenso ist die Silbenzahl ungeändert, wenn *neḥḥē̆* für *neḥiē̆* nach Analogie der Verba med. gem. eintritt. Dasselbe gilt für *nehuē̆* > *nᵉhē̆*. Auch hebr. אֲחוֹתִיךְ gehört nicht in diese Kategorie, selbst wenn es aus **aḥuōtaik* entstanden sein sollte, s. aber m. Fem. S. 18.

Da Barth nun aber einmal die Frage nach den Erscheinungen der haplologischen Silbenellipse im weiteren Bereich des Semitischen aufgeworfen hat, so möge es mir gestattet sein, schon hier einen Auszug aus dem darüber handelnden Paragraphen meiner Vergl. Gramm. der semit. Sprachen mitzuteilen.

1. Hierher gehört, wie schon Bd. 58, 524 erwähnt ist und jetzt nicht weiter ausgeführt zu werden braucht, die gemeinsemitische Flexion der Verba med. gem., bei der der Silbenverlust durch Verdoppelung des Konsonanten, wenn diesem noch ein Vokal folgt, ausgeglichen wird. Nur Spezialfälle dieser Erscheinung im Arab. sind die von Barth angeführten *ẓaliltu* > *ẓaltu* und *aḥsastu* > *aḥastu*.

2. Im Arab. erfolgt die Silbenellipse

A. bei Dentalen u. zw.

a) ohne kompensierende Konsonantenverdoppelung beim Zusammenstoß der Personal- und Stammpräfixe *ta* im 5. und 6. Stamme sowie in *istaṭā'a* „konnte" > *iṣṭā'a*.

b) mit Verdoppelung beim Zusammenstoß des refl. *ta* mit einem Dental der Wurzel: *iḏā mā tatāba'a* > *mā'ttāba'a* Ṭabarī, Tafsīr I 270, 24; vgl. *ǧaḫtaṭifu* > *ǧaḫaṭṭifu* Baiḍāwī 31, 1, Mufaṣṣal 195, 9, b. Ja'īš 1457, 58, Muzhir 125, 2, *muktadūna* > *mukaddūna* Bettler Ḥarīrī Durra 152, 9, vgl. Gloss. Ṭabarī s. v. (vgl. auch *yatidun* > *yaddun* Pflock).

B. bei Liquiden u. zw.

a) ohne Verdoppelung beim Zusammenstoß der verbalen Pluralendung *na* mit den Suffixen *nī* und *nā*;

b) ebenso beim Zusammenstoß der Präpositionen *min* und *'alā* mit dem Artikel: *minal* > *mil* in *milǧaiši* b. Hiš. 40, 1, *mil-'aśjā'i* Aġ. I 159, 10, Nöldeke Del. 10, 4, ferner Aġ. II 37, 16, 40 apu.; IV 11, 5. 61. 4 v. u.; Mufaḍḍ. 23, 29 u. s. w.; *'alā 'lmā'i* > *'alma'i* Mufaṣṣal § 759 b, vgl. Fischer diese Zeitschr. 58, 797 Anm.[1]);

c) ebenso in *banū'l* > *bal* s. Tibrīzī zur Ḥam. 3 und in *aimunullāhi* > *aimullāhi* bei Gott; hierher gehört auch die poetische Lizenz *-unil*, *-inil*, *-anil* > *-ul*, *-il*, *-al* zu kürzen Mubarrad 143, Wright[3] II, § 250, vgl. die analoge Verkürzung der Energikusendung in *lā tuhīnan il faqīra* > *lā tuhīnal f.* b. Qot. 'Uyūn 294, 9, Mubarrad 309, 10 ff., vgl. Wright[3] § 97 Rem. b;

d) mit Verdoppelung in *ḏānilika* > *ḏānnika*, *la'allanā* > *la'annā* Ferazdaq 391, 1, Pl. Energ. *ūnanna* > *unna*, *makkananī* > *makkannī* Sūr. 18, 94, *ta'mānuna* > *ta'mannā* Sūr. 12, 11, vgl. Wright[3] I, 102*, *ǧumkinunā* > *ǧumkinnā* Fihr. 17, 3, vgl. A. Müller, diese Zeitschr. 30, 209; so auch über eine Wortfuge hinweg in *ni'ima mā* > *ni'immā* b. Qotaiba Adab 259, *ǧa'ala laka* > *ǧa'allaka* b. Ja'īš 1468, 2 (vgl. Zimmern, ZA. V 368 Anm.);

1) Besonders instruktiv ist der Vergleich von *'alisāni* mit *'ala ḥaǵar* im syr. Beduinendialekt bei Landberg, Études s. l. dial. d. l'Ar. mér. II, 35, 22 und 16.

e) die Ellipse geht sogar über ein Hamz hinweg in den Socin 5. Aufl. § 6 Anm. a besprochenen Formen, so auch in der Wortfuge in *lākin 'ană* > *lākinnā* b. Ja'īš 1283, 5 ff.

C. bei konsonantischen Vokalen in *maiiit* > *mait*, *Usaiiidii* > *Usaidii* (vgl. Fischer diese Zeitschr. 56, 573), *bunaiiiia* > *bunaiia*, *aiiušai'in* > *aišin* > *aiš* was?

D. im Wortanlaut in den Bd. 58, 524 genannten Fällen.

E. in fremden Namen wie *Maruarrūd* > *Marrūd* (Westas. St. VII 9), *Aspabadī* > *Asbadī* (Nöldeke, Ṭabari 160).

3. Im Äthiopischen gehört hierher, wie schon früher erwähnt, die Verkürzung der Endung der 2. f. Pl. Perf. *kennā* vor Suffixen zu *kā*, die zunächst in den Verbindungen **kennānī* > *kānī* und **kennānā* > *kānā* aufgekommen und von da aus analogisch auf die anderen Suffixe übertragen sein wird, wobei die unbequeme Länge der Worte (s. u.) mitgewirkt haben mag. Littmann macht mich auch noch auf *habba bēta* > *habbēta* Kebra Nag. ed. Bezold XVII nr. 10 aufmerksam.

4. Im Tigriña sind die Wörter **leilītī* Nacht > *leitī* und **lalihū* er selbst > **lihū* > *iiū* geworden (vgl. Praetorius S. 119, wo aber für beide Wörter Zwischenstufen mit Mouillierung des *l* angenommen werden).

5. Fürs Aramäische vgl. meine syr. Gramm.[2] § 88. Dazu bemerke ich noch, daß die dort für *maumātā* „Eide" angesetzte Grundform *maumāuātā* bekanntlich im Christl.-Pal. (diese Zeitschr. 22, 178) noch vorliegt. Einzelheiten wie στόμωμα > *s'tāmā* Stahl und **Uraṭāiē* > *Oṭāiē* konnten dort nicht erwähnt werden. Littmann danke ich den Hinweis auf *Αβδισαρου* aus **'Abdidusaru* gegen *Αβδοβατου*, *Αβδοοβδας* in den Hauraninschriften. Zur Verkürzung reduplizierter zweiradikaliger Nomina (Bd. 58, 524) sei noch bemerkt, daß es vielleicht nicht nötig ist, die Form *Γολγοθα* für **golgoltā* mit Dalman, Gramm. S. 132, [2]166 auf griechisches Sprachgefühl zurückzuführen oder sie mit Nestle, ZDPV. 26, 40 für einen Fehler zu erklären. Da sie an arab. *qarq* Gegacker der Henne aus **qarqar* (s. Gl. Ṭab.), hebr. *šarše'rā* > *šaršā* Kette, aram. **karkarā* > *karchā* Stadt, christl.-paläst. *'ar* aus *'ara'* = *'rd*, Schulthess, Lex. 19. u. a. ihre Analogien hat, so wäre es immerhin nicht ausgeschlossen, daß sie dialektisch in Palästina vorkam, auch wenn sie in der jüdischen Literatur nicht bezeugt ist. Hierher gehört auch *bēt* für *b'ebēt* „im Hause" im Hebr. und Aram. (Nöldeke, Syr. Gr. § 243, Mand. Gr. § 245), das schon Kautzsch[27] § 118 g auf „euphonische Gründe" zurückführt.

6. Im Assyr.-Babyl. finde ich diesen Vorgang im Wortinnern nur im Zahlwort 13 *šalašeri* (KB. VI, I, 68) aus **šalāšišeri*. Häufiger dagegen findet er sich in der Wortfuge z. B. *izīranni nāši* > *izirannāši*, Schöpf. III, 15, *mithuru rupussa* > *mithurrupussa*,

Gilg. XI, 30, *inaši šamma* > *inaššamma* ib. 314, vgl. Jensen, KB. VI, I, 484, 518. So erklärt sich auch der Wandel von *ušēziz* > *ušziz* > *ulziz*.

Mit dieser auf dissimilatorischem Zwange beruhenden Silbenellipse verwandt ist die Verkürzung abnorm langer Wortbildungen. Außer den bereits erwähnten Fällen gehören hierher die im Arab schon früh bezeugte Verkürzung von *ṯamāniʾa ʿašrata* > *ṯamāni. ʿašrata* (b. Qot. Adab 256, 3. 277, 9), ferner die Entwicklung von äth. *ʾegziʾabeḥēr* > tigr. *ʾegziher* und amh. *ʾezgēr* (Praetorius, Tigr. § 96), im Grunde auch manche Erscheinungen des arab. tarḫīm und der von Praetorius, Amh. Spr. § 69 b behandelten Entstellung von amharischen Würdenamen.

# Ursemit. *e*, zum Demonstrativ *ḏ*., *tī* und Verwandtes.

## I.

Von **J. Barth.**

A. Fischer hat oben S. 443 ff. gegen meine Darlegungen zum *ḏ*-Demonstrativ (S 159 ff.) einige Einwendungen gemacht, die sich m. E. nicht aufrecht halten lassen. Sie sollen im folgenden auf ihre Haltbarkeit geprüft werden.

### 1. Ursemitisches *e*.

F. hält es für gewagt, daß ich den Vokal ֶה (von זֶה und דֵּין) als primär anspreche; „die Existenz eines ursemitischen *ē* dürfte manchem überhaupt noch zweifelhaft erscheinen".

Die Existenz des ursemit. *ē* braucht indes nicht mehr belegt zu werden, nachdem dies z. B. in meiner Nominalbildung S. 379—388 und andern Stellen schon ausführlich geschehen ist. Ebensowenig braucht der primäre Charakter eines monophthongischen *ē* bewiesen zu werden, wenn dieses *ē*, wie hier und in den meisten Fällen, übereinstimmend im Nord- und Südsemitischen monophthongisch vorliegt. Da F. trotzdem das ursemit. *ē* angezweifelt hat, seien nur folgende Fälle angeführt, die seine Existenz in einem recht weiten Umfang erhärten:

Hebr. אֵלֶּה = aram. ܗܠܝܢ, אִלֵּין = arab. أُولَى[1]). — Hebr.-aram. אַרְיֵה = ኣርቀ[2]); — אֶפְעֶה = أَفْعَى „Otter"; — hebr. נָוֶה = نَوًى „Wohnung". — Der ganze Nominaltypus مَرْأًى =

1) Welche Endung durch أُولَاءِ ausgedrückt wird, gehört nicht hierher; jedenfalls entspricht أُولَى dem hebr.-aram. *'illē-(n)*.

2) Siehe S. 634 Anm. 2. — Auch ܪܚܝܐ geht ohne Zweifel auf einen Stat. abs. ܪܚܝܐ = رَحًى zurück, wie das hebr. רֵחַיִם auf *רֵחֶה. — Selbst das Äth., welches die Verba ult. *w* et *j* bekanntlich nach Analogie der starken Verba behandelt, hat Bildungen wie ደዋ = دَوًى, ኀሬ, ሰፈ und ebenso auslautende *m*-Nomina.

מַרְאֶה. — مَرْعًى = מִרְעֶה, — مَعْنًى = מַעֲנֶה, denen im Syrischen die Bildungen (ܚܙܝܐ) ܚܙܘܢ „Blick“, (ܦܓܪ) ܦܓܪܐ „παρρησία“, ܫܘܠܡ (ܫܠܡ) „Tagesweg“[1] u. s. w. entsprechen. — Ebenso der ganze Typus *miqtal* dieser Verba: Hebr. מִקְנֶה, מִשְׁנֶה = bibl.-aram. מִבְנֶא, מִדְבָּא = arab. (als N. instr.) مِدْرًى, مِذْرًى.

Weiter erscheint ursemitisches *ē* bei sämtlichen *a*-Imperfekten der Verba ult. *w* et *j*, wie

Arab. يَرْعَى[2]) = יִרְעֶה = syr. ܢܬܒ,

„ يَحْيَى[2]) = יִחְיֶה = „ ܢܫ.

desgleichen bei allen Imperff. des Hithpael, wie arab. يَتَرَضَّى[2]) = hebr. יִתְרַצֶּה = syr. ܢܬܪܥܐ, ebenso bei den Participia pass. wie مُجْلًى = hebr. מָקְנֶה, — مُتَجَلًّى = hebr. מִתְגַּלֶּה = syr. ܡܬܓܠܝ.

Ferner liegt das ursemitische *ē* vor bei Zahlwörtern. Vgl. das fem. إِحْدَى auch in der Zehnerzahl إِحْدَى عَشْرَ, mit dessen ـَى das ה־, ـֶ der Zehnzahl in אַחַת עֶשְׂרֵה[3]) u. s. w., im syrischen

1) Bei den Nestorianern *merdē*.

2) Bei allen Jussiven und Imperativen dieser Imperfekte liegt demnach kurzes *ă* vor; denn die Vokalqualität kann durch die Kürzung nicht alteriert sein; im Hebr. ה־ des Jussiv-Imp. ist dieses wieder tongedehnt.

3) Die Schreibung ה־ im Absolutus gegenüber dem sonstigen ה־ unterstützt die früher von mir geäußerte Ansicht (ZDMG. 41, 610, Anm. 3), daß die Differenz des Absolutus ה־ gegenüber dem ה־ des St. constr. darauf beruhe, daß jener eine Nasalierung (Nunation oder Mimation) hatte, der Stat. constr. aber nicht. Die Endung der femin. Zahlwörter hatte selbstverständlich keine Nasalierung, daher ה־: ebenso bei חֲמִשָּׁה, אַרְבָּעָה. So erklärt sich auch, daß das *ē* in hebr. אַרְמִיָּה = aram. אֲרַמְיָה (Dan. 7, 4), äth. ኦርያ, arab. أُرْوًى (von Nöldeke verglichen), dessen ـَى, als hinter der Wurzel antretend, keine Nunation hatte, im Hebr. mit ה־ erscheint gegenüber dem אֶפְעֶה = أَفْعًى mit Nunation. Ich hatte später eine Zeitlang gegen diese Annahme Zweifel (ZDMG. 44, 695, Anm. 2), weil auch beim Impf. des Verbs in יִרְצֶה (Indic.), יִרְצֶה (Juss.) dieselbe Vokaldifferenz erscheint. Aber Reckendorf wies mich (mündlich) darauf hin, daß hier das ה־ sich aus den suffigierten *n*-haltigen Formen יִרְצֶנָּה, יִרְצֶנִּי, also aus derselben Ursache wie beim Nomen, erkläre. — Daß auf diese Art auch die Differenz von *i* : *e* in hebr. בִּי = فِي (determin. Genit.) und בֶּה (indeterm. Form dazu) verständlich wird, vgl. oben S. 164, Anm. 6. Bei זֶה und אֵלֶּה ist aber die häufigere Endung ה־ des Nomens und Verbums durchgedrungen.

ܣܕܘܟܣܐ u. s. w. identisch ist, die sich dadurch als ursemitisch ausweisen.

Diese Tatsachen, die sich leicht vermehren lassen, genügen hoffentlich für den Nachweis des ursemit. *ē*. Wo dieses *ē* übereinstimmend im Nord- und Südsemitischen vorliegt (wie in allen obigen Fällen), ist es die allein bezeugte und für die exakte Wissenschaft allein in Betracht kommende ursemitische Form, die Zurückführung auf eine angeblich „primäre" andere Endung,[1]) die bei ihnen ohne Bezeugung ist, hat bei allen solchen Fällen keine wissenschaftliche Berechtigung,[2]) also auch nicht bei זֶה = דֵּין דִּין = *zĕ*, welches übereinstimmend nur mit monophthongischem *e* vorliegt.

## 2. Die Quantität von זֶה, דֵּין, ܗܳܢ.

Die Zusammenstellung dieser drei Maskuline erklärt F. für „noch gewagter", weil das äth. *ĕ* sonst immer auf einen kurzen Vokal zurückginge[3]) (S. 443). Wie wenig gewagt aber die Vergleichung ist, erweist das Aram., bei welchem ebenfalls ursprünglich kurzes *ĕ* zu Grunde liegt in dem bibl.-aram. דְּנָה „dieser", im targ. דְּנָא „haec" (Fem. zu דֵּין!), in דְּנַן „dieser", im syr. ܗܳܢ, ܗܳܢܳܐ aus *hā-dĕn(ā)*, ܐܰܝܢܳܐ aus *'ai-dĕ-nā*, ܡܳܢܳܐ aus *mā-dĕ-nā*, ܡܳܢ aus *mā-dĕn*.

Wenn also das Feminin דְּנָא *dĕ* bietet, so kann das *e* in dem entsprechenden Mask. דֵּין nur ein durch den Ton gedehntes, von Natur kurzes sein.[4]) Das äth. Mask. *zĕ* stimmt also vollkommen zum aram. *dĕ-(nā)*, ebenso wie das äth. Fem. *zā* zum aram. *dā*; mit beiden stimmt als drittes auch das hebr. זֶה : זוֹ (זֹה) im Mask. und im Fem.: auch hier ist für das Mask. nur tongedehntes *ē* auf

---

1) Dafür hält man oft diphthong. *aj* im Hinblick auf die vereinzelte Parallele שָׂדַי zu שָׂדֶה (vielleicht אִשֵּׁי). Gegenüber dieser Anschauung, die auch ich früher gehegt hatte, habe ich schon in der Nominalbildung § 232 mit Belegen ausgeführt: „Der virtuelle Auslaut *ăj* und *ăja* von Stämmen ult. *j* stellt sich schon seit ursemitischer Zeit sowohl beim Verbalstamm wie beim Nomen monophthongisch als *ä*, *ē* dar".

2) Hiervon sind die seltenen Fälle eines diphthongischen *aj* bei einigen Partikeln und Präpositionen zu trennen, die nur im Syr. auch als Nominalendung bei 2 Klassen vorliegen; Nominalbildung § 230.

3) In der Quantitätsdifferenz würde, selbst wenn sie bestände, nichts Gewagtes betreffs der Identifizierung liegen. Vgl. z. B. הִנֵּה mit arab. إِنَّ (aus *إِنَّى); *jĕ* in ይእዜ mit dem in אַיֵּה; بَلَى, בְּלִי mit äth. አንበለ; (עֲדֵי) בַּלְעַד, בִּלְ׳ mit ܒܠܥܕ u. a.

4) Schon darum könnte von einem diphthongischen Ursprung des *e* keine Rede sein.

Grund des Aram.-Äth. anzunehmen; das beweist auch der Schwund des *e* in הַלָּז.[1])

Aus der Übereinstimmung dieser drei, teils nord-, teils südsemitischer Sprachen steht das ursemitische Mask. *ḏe* und Fem. *ḏā* fest, und aus dieser Bezeugung allein ist es von mir oben S. 159 erwiesen worden. Wenn im Arabischen sich selbst keine Spur mehr davon gefunden hätte, würde das die Notwendigkeit dieses Schlusses nicht alterieren. Das Arabische zog ich oben und ziehe ich im folgenden nur heran, um zu untersuchen, ob sich in ihm noch „Überreste" des ursemitischen Verhältnisses erhalten haben, oder ob dieses hier gänzlich verwischt ist.[2])

### 3. Die Imāla des arab. ذا.

Hat auch das Arab. noch einen Überrest des ursemit. mask. *ḏe* bewahrt? Oder sollte sich dieses hier gänzlich verloren haben?

Daß ذا mit Imāla, also = *ḏā̈* gesprochen wurde, bezeugen übereinstimmend nicht bloß Muḥkam, Miṣbāḥ, die ich (S. 160) nach Lane angeführt, und Ibn Ja'īš, den Fischer hinzugefügt, sondern schon Sībawaih II, 289, 11. 12 und Zamaḫšarī im Mufaṣṣal[1] 160, 13. Bei keinem von diesen Sprachgelehrten findet sich die Bemerkung, daß etwa ein Teil der Araber anders ausgesprochen hätte, wie dies in anderen Fällen gesagt wird.[3]) Vielmehr wird die Imāla bei ذا ohne jede Einschränkung und Ausnahme bezeugt.[4])

Nun beruht aber die Imāla bekanntlich nicht auf einer Laune des Arab., sondern auf bestimmten gesetzlichen Ursachen: Sie stellt

---

1) Die Vermutung, die S. 159, Anm. 1 im Hinblick auf das Arab. von mir geäußert wurde, „doch ist wohl *ē* das Ursprüngliche" hat gegenüber diesen Tatsachen keine genügende Begründung. Im Arab. freilich ist das *ä* lang von Natur aus.

2) Zu meiner Vergleichung von מֶה (auf welches kein Guttural folgt) mit äth. *mĕ-nt*, ass. *mĭ-nu* (S. 164, Anm. 1) bemerkt F.: „Darnach sollte er [B.] doch konsequenter Weise *zi* für die Grundform von H halten" (S. 443). F. hat dabei verkannt, daß die assyrische Schrift ein kurzvokaliges *mĕ* gar nicht anders als durch *mĭ* ausdrücken konnte (wie auch die syr.-nestor. Schrift). Ist etwa assyr. *miṭ-ru* verschieden von syr. *mĕṭrā*, assyr. *zik-ru* von syr. *dekhrā*, assyr. *Miniḫimmi* von hebr. *Mĕnachēm*, assyr. *bīt A-di-ni* von בֵּית עֶדֶן?

3) Z. B. in Bezug auf كَيَّال, بَيَّاع, wo bei manchen Arabern die Imāla nicht gehört wurde (Sībaw. II, 282, 1), ferner in Bezug auf das ـَى, das hinter der Wurzel antritt (das. 281, 9), betreffs إِنَّا, مِنَّا (283, 16) u. a.

4) Wie bei diesem Tatbestand Fischer sagen kann, es sei ihm keine Stelle in philologischen Werken bekannt, die diese . . Aussprache [*ka-ḏā̈*] ausdrücklich bezeugte, ist schwer zu verstehen. Wird er auch einen Nachweis darüber verlangen, daß die zweite Silbe von כָּזֶה, כְּדֵין ebenso gesprochen wurde, wie זֶה, דֵּין?

in einem Teil der Fälle einen Umlaut von *ā* in *ā̆* durch Einwirkung eines in der Nachbarsilbe vorangehenden oder nachfolgenden *i* und *j*, auch bei dazwischenstehender Konsonanz, dar.[1]) Dieser Fall liegt natürlich bei ذا nicht vor. — In den anderen Fällen ist die Imāla Wirkung eines der Wurzel inhärierenden *j*,[2]) bezw. *i*.[3]) Wo diese Bedingungen fehlen, unterbleibt die Imāla, auch bei ganz gleichem Bau des Wortes.[4]) Die „Ausnahmen" sind verschwindend gering und ihre Ursachen für uns in einem Teil der Fälle ohne Weiteres erkennbar.[5]) — Für die durch alle Zeugnisse feststehende Imāla von ذا kann es sich, da eine Brechung durch *i*, *j* nicht in Frage kommt, nur um radikales *ā* handeln. Wenn nun ein ursemitisches *e* im Hebr., Aram. und Äth. vorliegt, ist es dann methodisch erlaubt, das arab. *dā̆*, das auf jede andere Art unerklärlich ist, von jenem ursemitischen *de* zu trennen, durch das

1) Daher durfte F. nicht die Imāla von يَضرِبِها, هٰذِهِ [so, nicht هٰذَهِ lautete es mit Imāla, Durra 170, 5 v. u.] neben die von ذا als Parallele stellen; denn dort liegen in den benachbarten *i* die regelrechten Imāla-Bedingungen vor, hier aber fehlen sie. — Ebensowenig durfte er das *i* in dem mod.-ägypt. *dí, a-dí* neben das *ä* in *dunjä, bälä, šitä, ʿišä, šifä* setzen; denn alle diese letzteren haben in dem benachbarten *i*, oder der Endung ـِي, die natürlichen Bedingungen der Imāla, bei *dí* „dieser" aber fehlen sie. Das *í* in ägypt. *dōli* ist durch die Endung ـِي von أُولَٰئِي vollständig erklärt.

2) So die Imāla in بِاتَ, صارَ (med. *j*) u. s. w., wozu das äth. ሠየመ u. s. w. mit dem charakteristischen *ē* zu vergleichen ist, und in den entspr. Nomina med. *j*, wie z. B. ذِئْب, أَنْيَاب u. s. w., ferner in dem Perf. der Verba ult. *j* wie رَمَى, denen sich auch das Perf. der Verba ult. *w*, wie غَزَا, صَفَا anschließt infolge von Angleichung an die Perfekte der vermehrten Konjugationen غَازَى, غَزَّى u. s. w.

3) So in den intrans. Perfekten mit *ā*-Impf., wie خَافَ, مَاتَ, نَامَ, deren Imāla durch hebr. מֵת, syr. ܡܺܐ, talm. מֵת gestützt wird.

4) Z. B. bei قَامَ, دَارَ u. s. w. mit Impf.-*u* (Sib. 281, 18), den entsprechenden Nomina دَارٌ, bei لَمْ يَعْلَمِيا, لَمْ يَخْفَيا, denen ein *i* fehlt, (gegenüber dem أَنْ يَضرِبَها), das. 283, 10.

5) S. weiterhin über die der Partikeln بَلَى مَتَى u. s. w. — In einigen, nur dialektisch vorkommenden, Einzelfällen wie مَالَ, بَابَ u. e. a. (Sībaw. 285, 5 ff., Mufṣl.[1] 160) mag vielleicht Analogieaussprache nach ذِئْب und anderen Nom. med. *j* vorliegen.

es seine natürliche Erklärung findet?[1]) Ist dies erlaubt angesichts des im Arab. selbst belegten ذَيْتَ, وَذَيْتَ (S. 160 oben), welches auf dieses monophthongische *ā* ebenso zurückgeht, wie كَيْتَ وَكَيْتَ auf diphth. arab. كَىْ, aram. ـّ. äth. ?.[2]) Ist es wahrscheinlicher, daß das Arab. gar keinen Rest des ursemit. Mask. *dē* erhalten und daß es doch wieder aus unerfindlichen Ursachen sein angebliches, bisher nicht bezeugtes, klassisches Mask. *dā* ebenfalls in diese Form *dē* verwandelt habe? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein.

Die Imāla von ذَا bietet einen ähnlichen Fall der Erhaltung eines ursprünglichen *ā*, wie die Imāla von مَتَى, بَلَى, إِمَالَى, welche neben يا nach den arab. Grammatikern eine „Ausnahme" unter den Partikeln bilden, indem sie allein unter ihnen Imāla hätten.[3]) Zu مَتَى vergl. hebr. מָתַי, syr. ـّـ, — in يا wirkt das vorangehende *j* umlautend, — zu بَلَى vergl. syr. ـّـ, hebr. בְּלִי. Und was إِمَالَا, إِمَالَى betrifft, so hat Fischer sehr mit Unrecht geurteilt: „so wenig, als man den Schluß ziehen dürfe, daß dessen لَا für *lē* stünde, so wenig berechtige das ذَا mit Imāla zur Annahme von *dē*" (S. 445). Denn dieses إِمَالَا, إِمَالَى enthält nicht etwa ein لَا, sondern entspricht dem misch.-talm. אִלְמָלֵי, אִלְמָלֵא (beide mit Schluß-*ē* gesprochen) „wenn"[4]) und „wenn nicht".[5]) Die Etymologie

1) Über die Quantitätsdifferenz vgl. oben S. 634 Anm. 3.

2) Bei Partikeln ist diphthongischer Wortausgang *aj* im Aram. und im Hebr. mehrfach vorliegend, s. Nominalbildung S. 375 f. Beim Pronomen herrscht überall der Monophthong.

3) Vgl. z. B. Durra 170, 5 ff. — حَتَّى, das dort auch noch erwähnt, ist in den anderen Sprachen nicht nachgewiesen.

4) Z. B. אלמלא נתנה רשות לעין לראות „wenn dem Auge die Möglichkeit gegeben wäre zu sehen" Berākh. 6 a ob.; אלמלי יהודה קיים „wenn Jehūda noch am Leben wäre" Keth. 62 b M.

5) Z. B. אלמלא מוראה „wenn nicht die Furcht vor ihr wäre" Miš. 'Ābōth 3, 2. אלמלא תודוס אתה „wärest Du nicht T." Pes. 53 a unt., אלמלי חוני את „wenn Du nicht Onias wärest" Ta'n. 19 a M. u. a. m. — Die Vermutung, die R. Tām wegen dieser differenten Bedeutungen geäußert hat, daß im ersten Fall mit ', im letzteren mit א zu schreiben sein möge (Tōsᵉfōth zu Meg. 21 a), ist mit Recht von Levy (Nh. Wb. I, 88) und Kohut ('Ārūkh I, 99) verworfen worden; sie widerspricht der Überlieferung und ließe das erstere von beiden unerklärt.

der Partikel ist noch ganz dunkel, die der Araber jedenfalls falsch, wie die jüdische Form mit ihrem schließenden לֵי, לֵא, sowie die alternierende positive Bedeutung „wenn“[1]) erweist. Auch die arabische Verwendung des Worts إِمَّالَى فَٱفْعَلْ (s. Gloss. Tab.) paßt gut zu einem elliptischen positiven Vordersatz, „wenn (es dir recht, gefällig ist und dgl.), so tue!“[2]), ebenso die neu-ägypt. *ummāl uṣbur* „warte doch!“ u. a. (Spitta 171). Die negative mischn. Anwendung kann auf volksetymologischer Vermengung des לֵי, לֵא mit לֹא beruhen. In jedem Fall zeigt sich auch hier an der Entsprechung mit אִלְמָלֵי wieder, daß die arabische Imāla von إِمَّالَى tiefere etymologische Ursachen hat, und ebenso ist es mit dem imālierten ذا, für welches keine andere Ursache, als das ursemitische *ḏe* vorliegt.[3])

Daß die Araber aus diesem ذا in nominaler Flexion ein ذُو, ذَاتٌ entwickelt haben, beweist nichts gegen die Imāla-Aussprache *ḏā* des ذا als eines vermeintlichen Akkusativs (gegen F. S. 447). Denn dieses *ā* war für sie ein *ā*, nur mit Imāla, wie das von

1) Auch die Abkürzung im mod.-ägypt. *ummāl* wäre kaum denkbar bei einem Schlußelement *lā* „nicht“. — לֵי entspricht vielleicht dem لَيْ(تَ), אִלְמָא einem *'in-mā* (= إِمَّا, ܐܢ) „wenn“ durch Assimilation des *n* an das *l* von *lē*; das Ganze dann wie ܐܠܘ = ܐܢ ܠܘ „si, utinam“.

2) Aber ganz unpassend wäre, was die Araber annehmen: „wenn Du nicht (etwas anderes tun willst!), so tue dies“. — Auch in dem Belegvers Ǵawālīqī, ḫaṭa'ul 'awwāmi S. 133, 1:

أَمْرعتِ الارضُ لَوَ ٱنَّ مالَا  لَوَ ٱنَّ نُوقًا لَكَ او جِمالَا
أَوْ ثَلَّةً مِن غَنَمٍ إِمَّالَى

entspricht das إِمَّالَى deutlich der parallelen positiven Bedingungspartikel لَوْ أَنَّ (und dem jüd. positiven אלמלי „wenn“) „wenn (Du) doch (hättest)!“

3) In denjenigen Dialekten, die *dā* haben, wie eine Reihe neuerer, ist dies nicht etwa aus jenem alten *dā* herzuleiten, wie mich Fischer (S. 443, Z. 5 v. unt.) irrtümlich annehmen läßt, sondern hier ist das ursemit. Feminin *ḏā* als Mask. verwendet, nachdem das Arab. den alten Gegensatz *ḏe* : *ḏā* aufgegeben hatte, wie im Syr. das alte Mask. ܗܳܕܳܐ als Feminin gilt, nachdem durch ܗܳܢ, ܗܳܢܐ der alte Mask.-Vokal *e* verwischt war; in ܐܺܝܕܳܐ, ܗܰܝ ܗܳܕܳܐ aber lebt auch im Syr. das alte Feminin fort.

شِرًى, فِدًى; wie sie aus مَغْنًى trotz der Imāla ein Fem. مَغْنَاة bildeten, so aus *ḏā* ein ذَاتٌ und alle anderen hierzu passenden Formen.

### 4. Das arab. fem. *tī*[1]) „diese".

Das im Arab. neuauftretende fem. *tī* (تِى, تِيك, تِلْك u. s. w.) ist oben (S. 160 M.) von mir mit dem „zweiten demonstrativen Femininelement *tī* in *zā-tī*" identifiziert worden. F. hat sich nun eine Schwierigkeit geschaffen, indem er dies letztere *tī* für „ein reines Suffix" hält und alsdann erklärt, ihm sei im Bereich der ihm bekannten Sprachen kein solches Beispiel bekannt, daß sich ein „reines Suffix zu absoluter Selbständigkeit entwickelt" (S. 447).

Beide Annahmen sind unzutreffend. Einmal ist jenes *tī* kein Suffix (daher auch von mir nirgends als solches bezeichnet), sondern ein selbständiges demonstratives Element, welches sich nach gemeinsemitischer Art mit anderen Demonstrativen verbindet. Derartige Kompositionen von Demonstr. unter sich oder mit Pron. pers. sind ja im Semitischen ganz gewöhnlich. Vgl. z. B. הַ־זֶּה, הָ־דֵין, هٰذا, — הַ־הוּא, aram. ܗܘ (aus *hā-hū*) u. s. w. In هٰهُوذا, הַלָּזֶה sind sogar drei selbständige pronominale Elemente verbunden. Das ist derselbe Vorgang, der in dem ursemit. *ḏā-tī* (neben einfachem *ḏā*) vorliegt. So wenig in der Verbindung הַזֶּה, هٰذا, הַלָּזֶה das *hā* ein Präfix, das *ze*, ذا ein Suffix ist, oder so wenig man das ذا in هٰهُوذا als Suffix bezeichnen wird, ebensowenig liegt ein Recht vor, das *tī* von *ḏā-tī* für ein solches zu erklären.[2]) Ich habe es daher als „demonstratives Element" bezeichnet (S. 161, 20. 29 und Anm. 4. 5; 160, 21), wie ich auch das ذا von هٰذا als zweites, das ها als erstes Demonstrativelement bezeichnen würde. Wie von diesen letzteren (trotz ihrer ursemitischen Verbundenheit) sowohl ها (= aram. הָא), als ذا auch als selbständige Demonstrative allein, oder in Komposition mit anderen Demonstrativen erscheinen, ebenso ist es mit *ḏā-tī*, dessen beide Komponenten wieder selbständig als femin. Demonstrative entweder allein oder in Verbindung mit anderen Demon-

1) Die arab. Grundform *ḏā-tī* finde auch ich jetzt noch bestätigt durch هٰذاتِ im T(ahdīb des Azharī) bei Lane. Der arab. Grammatiker nennt diese von ihm nicht verstandene Grundform „unusual and disapproved" (Lane).

2) Das *tū*, *tī* spielt in der Verbindung *zen-tū*, *zā-tī* dieselbe Rolle, wie das *hā* in hebr. הַ־זֶּה, aram. ܗܳ—ܕܶܢ, eines Komponenten zu *ze-n*, *zā*.

strativen und sonstigen Pronomina erscheinen. Das *tū* und *ti* sind nirgends Formantien, durch welche bloß Mask. und Feminin gebildet würde; sie treten an die schon fertigen Formen superfötativ hinzu[1]) als selbständige Komponenten einer Komposition. Wenn sich also, wie ich gesagt, „das zweite demonstrative Element" *tī* in *zā-tī* von *zā* loslöste (160 M.), so setzt dies voraus, daß es einst früher als demonstratives Element existiert und sich mit *zā* (und anderen Pronomina) verbunden hatte. nur kennen wir es außerhalb des Arab. nicht mehr unkomponiert. Das Arab. aber hat es sowohl selbständig (تِى), wie in Kompositionen تِـلْكَ, هَاـتِى). Genau ausgedrückt muß es also heißen: Dasselbe demonstr. Element *tī*, welches in den anderen Sprachen nur in Komposition mit anderen demonstr. Elementen vorkommt, ist im Arab. sowohl allein, wie zumeist in Kompositionen mit solchen erhalten und trat hier neu als Fem. zu ذَ ein. Die Identität des arab. *ti* mit dem der andern Sprachen ist unzweifelhaft.

Zweitens aber sei bemerkt, wenn dies auch unser *ti* nicht berührt: Es ist durchaus nicht unerhört, wie Fischer annimmt, daß Formen, die allgemein als Suffixe vorliegen, im Semitischen auch als selbständige Pronomina auftreten. Denn die Nominalsuffixe *ja* „mein", *ka* „dein" erscheinen im Assyr. als selbständige Pronomina in den Formen *ja-a-ti*, *ka-a-tu* (*ka-a-ša*).[2]) — Ebenso tritt das Element *ka* des komponierten deiktischen Adverbiums هُنَاكَ, هُنَالِكَ, das von dem bekannten Suffix seinem Ursprung nach nicht verschieden ist,[3]) selbständig auf in dem *kā* „hier" (כֹּה, כֻּ) des Syr. und Hebr. mit Dehnung seines *a*.

Daß ذى (ذَوِى u. s. w.) gegenüber dem تِى im klassischen Arabisch seltener ist, ist trotz F.'s Einspruch (S. 447, Anm. 2) festzuhalten. Der Dual wird nur von diesem (als تَانِ, تَيْنِ), aber nicht von jenem aus gebildet (Mufṣl.[1] 55 unt.). Ebenso wird beim femin. Relativ اَلَّتِى nur *tī* verwandt. Desgleichen wird تِى (تَ)

1) Ebenso in *we'etū*, *je'e-tī* hinter dem Pron. pers., in *bō-tū*, *bā-tī* hinter dem Suffix.

2) Ich enthalte mich selbst hier eines Urteils über die allerälteste Funktion dieser Formen, obgleich bei ihnen der Suffixcharakter der allgemeinsemitische ist.

3) Das in ذَاكَ, ذَلِكَ sogar als Suffix veränderlich ist, in den vielen Fällen wie اللهُ ذَلِكُمُ (Qorān), تَيْكُمُ IHiš. 733. 2.

in allen Kompositionen des Demonstrativs angetroffen: ذاتى, ذاتا,[1] تيكَ, تلكَ, تاكَ, تالكَ, dagegen ذى, ذِه nur in هٰذه, هٰذى, ein ذيكَ erklärt Gauh. als nicht vorkommend,[2] ein fem. ذٰنكَ existiert nicht.

Wenn der primäre Charakter von *tī* auch hieraus nicht bewiesen zu werden braucht (denn er steht durch das *ī* fest, das beim fem. *tī* ursemitisch ist, während fem. *dī* außerhalb des Arab. unbekannt ist), so sind das doch schwerwiegende weitere Bestätigungen. Das fem. *dī* ist erst im Arab. entwickelt, ist aber, wie die Verbreitung durch dessen Dialekte zeigt (S. 161), urarabisch.

Die Hereinziehung der Relative זוּ, דִּי in diese Frage der Mask.- und Fem.-Bildung der Demonstrative, die F. (S. 448) wünscht, ist von mir aus gutem Grund unterlassen worden. Denn das Relativum gehört zwar zur gleichen Wurzel, hat aber in allen Sprachen eine vom Demonstr. differenzierte vokalische Entwicklung gewonnen. Nur in الّتى wurde das Demonstr. als drittes Element in das Relativ aufgenommen. In der hebr. Poesie treten sehr vereinzelt statt des Relativs זוּ die Demonstr. זֶה, Fem. זוֹ ein; hier sind sie eben der Form nach Demonstrative. Im Übrigen hat die Bildung des Relativs mit unserer Frage nichts zu tun.

## Zur haplologischen Silbenellipse.

Bei Anführung eines Falles von سُونَا statt سُونَنَا aus Ibn Hišām 458, 8 fuhr ich fort: „Fälle, welche im guten alten حديث nicht selten sind". Fischer fügt als Glosse hinzu: „Die Prophetenbiographien gehören nicht zur Literatur des Ḥadīṯ" (S. 449). F. würde mich indessen nicht überschätzt haben, wenn er angenommen hätte, daß ich den Ibn Hišām und die Ḥadīṯwerke schon seit geraumer Zeit zu unterscheiden weiß. Meine Notiz sollte natürlich sagen, daß solche Erscheinungen wie die bei Ibn Hišam nicht selten auch im Ḥadīṯ sich finden. Damit waren Stellen gemeint wie كَادُوا يَستَنزِلُونَنى Boch. IV, 200, 8 v. u. (Kair. vok. Ausg.), أَتُومِنُونَنى Boch. V, 40, 14, لِمَ تُؤذُونَنى statt تُؤذِنِينَ (V, 58, 3), in welch letzterem die hintere Silbe verloren geht. Qasṭalānī zur letzten

1) Belege vgl. oben S. 160 und IJa'īš 453, 17. 19.

2) Wie auch der Tahdīb des Azharī bei Lane bezeugt; vulgär soll es nach diesem vorkommen. Mufṣ.[1] 56, führt es ohne Belege an.

Stelle erklärt den Vorgang richtig als „zur reinen Erleichterung“ (لمجرّد التخفيف) geschehen und bemerkt nach Ibn Mālik, „daß er in guter Sprache sowohl in Prosa, wie in Poesie feststehend ist“. Das ist ein bedeutsames Zeugnis für die Ausbreitung dieser Art von Silbenellipse.

In einigen der von mir oben angeführten Fälle, wie ܚܕܕܐ, ܢܗܐ, ܢܚܐ, die F. mit Recht moniert hat, auch אַחֹתֵךְ für *אַחְוֹתֵךְ, liegt nicht syllabische Dissimilation vor, sondern dissimilatorische Verdrängung von Konsonanten durch gleiche Konsonanten, bezw. ihnen nahestehende Vokale. Diese Erscheinung könnte ich jetzt noch durch weitere Fälle belegen, z. B. עֵדֹתָיו für עֵדְוֹתָיו, — קְשֹׁתָיו für קַשְׁוֹתָיו (von קִסְוָה Miš. Sanhd. 9, 6) u. a. dgl.

## II.

Von **A. Fischer.**

Wenn Barth an der Spitze der vorstehenden Replik meine Einwendungen gegen seine Erklärung des ursemitischen *d̲*.-Demonstrativs in Bausch und Bogen für unhaltbar erklärt, so mutet mich das an wie gewisse Generalstabstelegramme aus dem soeben beendeten großen Kriege, deren Sinn etwa war: „Der Feind griff uns heute früh an, wurde aber auf der ganzen Linie zurückgeworfen. Wir haben infolgedessen unsre Stellungen großenteils geräumt." Denn auch B. hat, unter dem Drucke meiner Einwendungen, seine Position an mehreren, z. T. sehr wesentlichen, Punkten aufgegeben. Während er nämlich in seinem ersten Aufsatze (oben S. 159 ff.) als ursemitisches Mask. des *d̲*.-Demonstrativs die Form *d̲ē* annahm, neben die er ohne weiteres auch das arab. ذَ stellen konnte, dessen Vokal ihm zufolge stets mit Imāla ausgesprochen worden war, setzt er jetzt dafür *d̲e* (mit kurzem *e*), wozu nun aber ذَ, dessen naturlangen Vokal er nicht zu bestreiten vermag, nicht mehr recht stimmen will (S. 635 f.). Und während er früher das femin. Demonstrativ ذِي ausschließlich aus der komponierten Form *d̲ā-tī* herleitete, von der es sich „losgelöst" und so selbständiges Leben gewonnen habe (S. 160), schreibt er jetzt (S. 641): „Genau ausgedrückt muß es also heißen: Dasselbe demonstr. Element *tī*, welches in den anderen Sprachen nur in Komposition mit anderen demonstr. Elementen vorkommt, ist im Arab. sowohl allein, wie zumeist in Kompositionen mit solchen erhalten und trat hier neu als Fem. zu ذَ ein." Das ist natürlich etwas ganz anderes! Ferner haben offenbar meine Bemerkungen zu *heidāk* bei Tallqvist und *d̲ê*, *hêd̲e* bei Newman (S. 447 oben) B.'s Glauben an die Beweiskraft dieser Formen für sein Thema zerstört, denn er ist nicht mehr darauf zurückgekommen etc. Wenn hier also von unhaltbaren Ansichten geredet werden soll, so ist klar, auf wessen Seite solche zu suchen, oder richtiger auf wessen Seite sie bereits gefunden sind. Die Haltbarkeit meiner eigenen Ansichten dagegen kann ich B.'s Replik gegenüber leicht erhärten.

Ehe ich mich aber dieser Aufgabe unterziehe, muß ich darauf hinweisen, daß für B. eine Verständigung mit seinen wissenschaft-

lichen Gegnern schwer, ja unmöglich sein wird, so lange er es nicht für angezeigt hält, deren Arbeiten mit der Sorgfalt zu lesen, die sie zu fordern berechtigt sind. Der Lektüre meiner beiden hier in Betracht kommenden Aufsätze hat er diese Sorgfalt jedenfalls nicht gewidmet. Schon als ich die Sätze B.'s oben S. 162, 17—19. 24—27 las, fragte ich mich verwundert, ob sich denn B. meine Ausführungen über das *t* von ذات Bd. 58, 871 ff. wirklich ordentlich angesehen habe. Daß es nicht der Fall gewesen ist, verrät er jetzt durch Anm. 1 auf S. 640. Er äußert sich hier nämlich folgendermaßen: „Die arab. Grundform *dā-tī* finde auch ich jetzt noch bestätigt durch هٰذات im T(ahḏīb des Azharī) bei Lane" u. s. f. Er hat also keine Ahnung davon, daß ich dieses هٰذات bereits a. a. O. 872 f. eingehender behandelt habe. In ähnlicher Weise schreibt er S. 636: „Daß ذا mit Imāla, also = *dā* gesprochen wurde, bezeugen übereinstimmend nicht bloß Muḥkam, Miṣbāḥ, die ich (S. 160) nach Lane angeführt, und Ibn Ja'īš, den Fischer hinzugefügt, sondern schon Sībawaih II, 289, 11. 12 und Zamaḫšarī im Mufaṣṣal[1] 160, 13." Er hat also nicht gesehen, daß ich diese Sībawaih-Stelle (nebst zwei weiteren Stellen, an denen Sīb. die Imāla von ذا erwähnt!) gleichfalls bereits angeführt habe (oben S. 445, Anm. 1) und die Stelle im Mufaṣṣal sogar zweimal (S. 445, Anm. 2 und Z. 5, an letzterem Orte freilich nur indirekt, in Gestalt des Kommentars von Ibn Ja'īš dazu, was aber natürlich auf eins hinausläuft).

Diese Beispiele der Flüchtigkeit B.'s haben mehr symptomatische als materielle Bedeutung. Wesentlich anders aber verhält es sich mit einigen weiteren Beispielen. Für seine Behauptung, daß ذا = *dē* gesprochen worden sei, hat sich B., wie er richtig in seiner soeben mitgeteilten Äußerung erwähnt, auf das Zeugnis des Muḥkam und des Miṣbāḥ berufen (S. 160). Beide Werke aber hat er nur nach Lane zitiert; den genauen Wortlaut ihrer Aussagen kennen zu lernen, hat er kein Bedürfnis gefühlt. Ich habe dieses Bedürfnis gefühlt, habe beide Stellen nachgeschlagen und da sie allerlei enthielten, was bei Lane fehlt, für die vorliegende Frage aber von Wichtigkeit ist, großenteils abgedruckt (S. 444). Man hätte wohl erwarten können, daß B. sie sich wenigstens jetzt in ihrer originalen Fassung ansehen würde. Hat er es wirklich getan? Man urteile selbst! Die Stelle im Miṣbāḥ enthält die zwei Sätze: قال الأخفش وجماعة من البصريين الأصل[1] ذَيْ . . . . لأنه سُمِعَ إمالتها . . . . .

1) sc. von ذا.

وذهب بعضهم الى أنّ الأصلَ ذوى . . . . . وإنّما قيل أصلُ العين واو لعَدَم إمالتِها فى مشهور الكلام. Sie besagt also, daß die Imāla von ذا zwar tatsächlich in der Sprache der echten Araber vorgekommen[1]), daß sie aber der herrschenden Sprache unbekannt gewesen sei, mit andern Worten, daß sie nur dialektische Geltung besessen habe. B. aber schreibt S. 636: „Bei keinem von diesen Sprachgelehrten findet sich die Bemerkung, daß etwa ein Teil der Araber anders ausgesprochen hätte, wie dies in anderen Fällen gesagt wird. Vielmehr wird die Imāla bei ذا ohne jede Einschränkung und Ausnahme[2]) bezeugt", und S. 638, 6 redet er von einem „angeblichen, bisher nicht bezeugten[3]), klassischen Mask. *dā*". Er kann die Stelle also im günstigsten Falle nur höchst flüchtig angesehen haben. Das nämliche gilt von dem von mir S. 444 f. mitgeteilten Passus I Ḥaiš ۴۴۴, 8 ff., der die Imāla von ذا gleichfalls nur als Ausnahme kennt (والأوّلُ[4] أقيسُ لمجىء[5] الامالة فيها), sowie von meinem Zitat aus Sībaṭaih II, ۲۸۳, 20: بذا فى لغة مَن قال يَضْرِبا (S. 445, Anm. 1), in dem ذا ausdrücklich als dialektische Form hingestellt wird. Aus dem Passus I Ḥaiš ۴۴۴, 8 ff. (wie auch aus der von mir unmittelbar darauf mitgeteilten Stelle I Ḥaiš ۱۳۶, 18 ff.) ergibt sich zugleich, daß sich die Überlieferung von der Imāla von ذا bei den arab. Philologen offenbar ausschließlich auf Sībaṭaih stützte (قد قالوا . . . ذا فأمالوها حكاه سيبويه; قالوا ذا فأمالوا حكى ذلك سيبويه). B. aber redet S. 637 von einer „durch alle Zeugnisse feststehenden Imāla von ذا"!

Diese Stellen, von denen also, wie man sieht, keine einzige die Aufmerksamkeit B.'s zu erregen vermocht hat, sind natürlich für die Auffassung von ذا von der größten Bedeutung. Hätte B. auch

---

1) Das besagt bekanntlich dieses سُمِع der arab. Philologen. Vgl. z. B. Sīb. II, ۱۶۶, ult.; Ḥāqūt III, ۹۱۱, 18. ۹۳۲, 10; IGinnī, Muṭaṣab 1, 11 (dazu meine Bemerkung auf S. 61) und den Gegensatz zwischen سَماع, سَمْع, سَماعىّ, مسموع (= حِفْظ, محفوظ) und قِياس, مُقايَسة, قِياسىّ, مَقيس etc.

2) Von B. selbst gesperrt.

3) Von mir gesperrt.

4) D. h. die baṣrische Theorie, derzufolge ذَىَ die Grundform von ذا ist.

5) Vgl. zu diesem جاء z. B. Mufaṣṣal ۸۹, 12. 13; I Ḥaiš ۷۴۵, pu. f.

nur die eine oder andre davon seines Interesses gewürdigt, so hätte er unmöglich den Satz von der „ohne jede Einschränkung und Ausnahme bezeugten Imāla von ذا“ schreiben können. Dieser Satz aber bildet für seine Ausführungen zu ذا den Angelpunkt!

Nach dieser Vorbemerkung, die ich nur ungern geschrieben habe, die mir aber zur Orientierung des Lesers unerläßlich schien, wende ich mich meiner eigentlichen Aufgabe zu, und zwar dürfte es, da soeben schon eingehender von ذا die Rede war, das zweckmäßigste sein damit zunächst fortzufahren.

## 1. Die Imāla des arabischen ذا.

Meine Ansicht von der Imāla von ذا habe ich in dem Satze niedergelegt: „Aus allen diesen Stellen [sc. den soeben erörterten, von B. ignorierten] würde ich nur zu folgern wagen, daß ذا *ḏā* wahrscheinlich (die einzige Autorität dafür scheint Sībaṯaih zu sein) vereinzelt[1]) mit Imāla, also als *ḏē* gesprochen wurde“. Daß ich von diesem Satze nichts zurückzunehmen brauche, dürfte schon nach dem bisher Gesagten klar sein. Dagegen widerspricht B.'s These von der „ohne jede Einschränkung und Ausnahme bezeugten Imāla von ذا“, auch abgesehen von den besprochenen Stellen, allem was wir vom Wesen dieser Vokalbrechung wissen. Letztere hat nämlich in keinem einzigen Falle uneingeschränkte Geltung besessen, ist vielmehr stets nur als dialektische Eigentümlichkeit in Betracht gekommen. Wir haben uns offenbar von ihrem Auftreten innerhalb des sogen. klassischen Arabisch im ganzen ungefähr dasselbe Bild zu machen, das ihr Auftreten in den heutigen Dialekten zeigt: auf der einen Seite bei gewissen Stämmen und in gewissen Gegenden stärkstes Vorherrschen, auf der andern bei andern Stämmen fast völliges Fehlen der Imāla und zwischen beiden Extremen eine Fülle von Zwischenstufen.[2]) Die Fälle von Imāla, die Sībaṯaih, Zamaḫšarī etc. anführen, sollen nicht die Gesamtheit der in der Sprache vorhandenen Fälle, sondern nur eine Art Auslese daraus darstellen und beanspruchen nur relative Geltung. Alles das ist keine bloße Hypothese, sondern wird von den arabischen Grammatikern selbst bezeugt. So findet sich Sīb. II, ٢٨٣, 20 die Überschrift: هٰذا بابٌ من إمالة الألف يُميلها فيه ناس من العرب

1) Das sollte natürlich besagen: „in dem einen oder andern Dialekte“.

2) Unter den modernen Dialekten wären hier etwa die folgenden Gruppen zu nennen: a) das Maltesische, Tripolitanische, Tunisische und gewisse Dialekte Syriens; b) das Zentralarabische, Marokkanische, ʕOmānische, ʕIrāqische; c) das Tlemsenische, Südarabische, Mesopotamische, Ägyptische etc.

كثير. und ibid. ٢٨٤, 1 ff. heißt es: واعلم أنّه ليس كلُّ من أَمالَ الألفات وافَقَ غيرَه من العرب ممّن يُميل ولكنّه قد يخالف كلُّ واحد من الفريقين صاحبَه فيَنصب بعضُ ما يُميل صاحبُه ويُميل بعضُ ما يَنصب صاحبُه وكذلك من كان النَّصْبُ من لغته لا يوافق غيرَه ممّن يَنصب ولكنّ أمرَه وأمرَ صاحبه كأمر الأوّلين فى الكسر فاذا رأيتَ عربيّا كذلك فلا تُريَنَّهُ خَلَّطَ فى لغته ولكنّ هذا من أمرهم. Ḥaśīš schreibt II, ١٣٥٢, 17 ff.: والإمالة لغةُ بنى تَميم والفتح لغة أهل الحجاز قال الفرّاء أهل الحجاز يفتحون ما كان مثلَ شاء وخافَ وجاءَ وكادَ وما كان من ذوات الياء والواو قال وعامّةُ أهل نَجْد من تميم وأَسَد وقَيْس يَسْرون الى الكسر من ذوات الياء فى هذه الأشياء ويفتحون فى ذوات الواو مثلِ قالَ وجالَ والمُمال كثير فى كلام العرب فمنه ما يكون فى كثرة الاستعمال تَفْخيمُه وإمالتُه سَواءٌ ومنه ما يكون أحدُ الأمرين فيه أكثرَ وأحسنَ وكان عاصمٌ يُفْرِط فى الفتح وحمزةُ يفرط فى الكسر وأحسنُ ذلك ما كان بين الكسر المُفْرِط والفتح المفرط und ١٣٥٣, 20 f. erklärt er ganz positiv, daß in der klassischen Sprache die Imāla in keinem einzigen Falle obligatorisch sei: فهذه أسبابُ الإمالة وهى من الأسباب المجوّزة لا المُوجبة ألا ترى أنّه ليس فى العربيّة سببٌ يوجب الإمالةَ لا بُدّ منها بل كلُّ مُمال لعلّة فلَكَ أن لا تُميلَه مع وجودها فيه. Vgl. noch Suǰūṭī, Itqān (ed. Bibl. Ind.) ٢١٤, 4 v. u. ff.: قال الدانىّ الفتح والإمالة لغتان مشهورتان فشيتان على ألسنة الفصحاء من العرب الذين نزل القرآن بلغتهم فالفتح لغة أهل الحجاز والإمالة لغة عامّة فما من كلمة تُمال und ٢١٦, 14: أهل نجد من تميم وأسد وقيس الّا وفى العرب من يفتحها[1]. De Sacy hat sich daher mit Recht in seiner „Anthologie“ S. 345 über die Imāla folgendermaßen geäußert:

1) Vgl. Grünert, Imâla, 39 und 34.

„Dans tous les cas où cette prononciation est regulièrement autorisée, elle n'est que facultative et n'est point obligatoire", und in seiner „Grammaire"[2] I, S. 41, Anm. 1: „on . . peut négliger la connoissance [des règles qui déterminent les cas où l'*imalèh* doit avoir lieu] sans aucun inconvénient". Und ebenso zutreffend liest man bei Nöldeke, Geschichte d. Qorâns 255, Anm. 1: „Man bemerke übrigens, daß der Gebrauch dieser Imâla des Â nach Î hin bei den verschiedenen Stämmen der Araber sehr verschieden gewesen sein muß; daher schwanken die Angaben der Qorânlehrer und Grammatiker so sehr, und eben so verschieden sind die Grundsätze derer, welche die uns erhaltenen kûfischen Qorâne punktierten".

Diese Ausführungen lassen keinen Zweifel, daß auch die Stellen bei den arab. Philologen, die von der Imāla von ذا schlechthin, ohne restringierenden Zusatz, reden, keineswegs besagen sollen, daß sie „ohne Ausnahme und Einschränkung" zur Anwendung gekommen sei. Was speziell Sībaṯaih angeht, der mit zweien seiner Stellen hierher gehört und auf den ja, wie oben konstatiert wurde, allem Anschein nach die Tradition von der Imāla von ذا zurückzuführen ist, so verlohnt es sich der Mühe auf ihn noch näher einzugehen. Seine Äußerungen, die von einem ذا berichten, lauten: وقالوا لَا فلم يُميلوا لمّا لم يكن اسمًا فرقوا بينها وبين ذا وقالوا مَا فلم يميلوا لأنّها لم تَمَكَّنْ تَمَكُّنَ ذا ولأنّها لا تَتِمّ اسمًا إلّا بصلة مع أنّها لم تَمَكَّنْ تَمَكُّنَ المُبْهَمة فرقوا بين المُبْهَمَيْنِ اذ كان ذا حالَيهما (II, ٢٨٩, 11—13); ولم يقولوا ذا مالٍ يريدون ذا التى فى هٰذا لأنّ الألف وقالوا فى (II, ٢٨٣, 18 f.) إذا لم تكن طَرَفًا شُبِّهت بألف فاعِلٍ[1] رجُل اسمُه ذَهْ رأيتُ ذَهَا أملتَ الألف كأنّك قلتَ رأيتُ بِذا فى لغة من قال يَضْرِبَا ومَرَّ بِنا لقُربها من الكسرة كقرب ألف يَضْرِبا (II, ٢٨٣, 20 ff.). Daran fällt einmal auf, daß er niemals direkt, sondern immer nur indirekt, vergleichsweise von ذا spricht; sodann aber, daß die drei Aussagen nur schlecht zu einander stimmen. In der dritten wird nämlich, wie man sieht, die Imāla von ذا auf den Einfluß von بِ zurückgeführt und zudem, selbst in dieser Gestalt, allem

1) Der Passus ist einigermaßen dunkel. Jahn will für بِمالٍ: مالٍ und für فاعِل: فاعَل lesen, hat aber wohl nur inbezug auf مالٍ Recht (vgl. Sīrāfī zur Stelle). Soweit ذا in Frage kommt, ist indessen alles klar.

Anschein nach für dialektisch erklärt, während die zwei ersten Stellen von diesen beiden Restriktionen nichts wissen. Sībaṯaih dürfte also in dieser Frage kaum der richtige Nagel sein, um ein einigermaßen schweres Gewicht an ihm aufzuhängen. Daß aber in jedem Falle auch an den beiden ersten Stellen die Imāla von ذا keineswegs als absolut zu verstehen ist, wird noch durch Sīrāfī bestätigt, der die zweite mit den Worten kommentiert: يريد أنّهم لم يميلوا الألف فى مال إذا أمالوا الألف فى ذا الخ.

Man beachte hier das إذا „wenn"![1])

Mangel an Vertrautheit mit dem Wesen der Imāla verraten auch die Sätze B.'s: „Nun beruht aber die Imāla bekanntlich nicht auf einer Laune des Arabischen, sondern auf bestimmten gesetzlichen Ursachen: sie stellt in einem Teil der Fälle einen Umlaut von *ā* in *ā̆* durch Einwirkung eines in der Nachbarsilbe vorangehenden oder nachfolgenden *i* und *j*, auch bei dazwischenstehender Konsonanz, dar. Dieser Fall liegt natürlich bei ذا nicht vor. In den anderen Fällen ist die Imāla Wirkung eines der Wurzel inhärierenden *j*, bezw. *i*. Wo diese Bedingungen fehlen, unterbleibt die Imāla, auch bei ganz gleichem Bau des Wortes . . . . . Für die . . . . Imāla von ذا kann es sich, da eine Brechung durch *i*, *j* nicht in Frage kommt, nur um radikales *ā̆* handeln" (S. 636 f.). Daß die Imāla auf keiner Laune beruht, ist sicher, weil selbstverständlich. Sicher ist auch, daß sie in nahen Beziehungen zu *i* und *j* steht. Schon Sībaṯaih und seine Nachfolger haben diese, z. T. ziemlich komplizierten, Beziehungen erkannt und in eingehenden Untersuchungen lautgesetzlich festzulegen gesucht[2]), und seitdem de Sacy in seiner „Anthologie", S. 315 ff., das hierhergehörige Kapitel aus Ibn Mālik's Alfīja veröffentlicht, übersetzt und kommentiert hat.

1) Vielleicht begreift B. jetzt meine Ausführungen zu ذى, هذى (s. S. 636, Anm. 4). Da er die Schreibung هذى (statt des gewöhnlichen هذا) als besondre Stütze für seine Behauptung, daß ذا nicht *dā̆*, sondern *dē̆* zu sprechen sei, angeführt hatte (S. 160), so betonte ich (S. 446), daß diese Schreibung nicht viel besage gegenüber der Tatsache, daß die arab. Philologen die Imāla von ذا, هذا nirgends besonders bezeugen. Für diese Komposita dürfe also trotz der gelegentlichen Schreibung ذى, هذى der Gebrauch der Imāla nicht ausgedehnter gedacht werden als für das einfache ذا. Daß er aber für letzteres keineswegs sehr ausgedehnt gedacht werden dürfe, hatte ich (was B. in seiner Flüchtigkeit eben übersehen hat) auf den vorangehenden Seiten bewiesen.

2) Vgl. die von mir S. 445, Anm. 2 verzeichnete Literatur über die Imāla im allgemeinen.

dürfen sie auch als der abendländischen Arabistik bekannt gelten. Ebenso sicher aber ist, daß *i* und *i̯* zur Begründung der Imāla nicht ausreichen, daß dazu vielmehr noch allerlei andre, freilich z. T. zur Zeit noch unbekannte Faktoren herangezogen werden müssen. Gleichfalls nämlich schon die arab. Philologen haben beobachtet, daß die Imāla z. T. durch die dem *ā*-Laut benachbarte Konsonanz bedingt ist, denn ihre Grammatiken enthalten die Regeln, daß sowohl die sieben „hohen“ [1]) d. h. emphatischen Konsonanten *ṣ ḍ ṭ ẓ ṛ q* und *ḫ* sie verhindern [2]), als auch das *r*, vorausgesetzt daß dieses kein *i* nach sich hat, in welchem Falle es umgekehrt die Imāla grade begünstigt.[3]) Außerdem aber erwähnen sie eine Anzahl anomaler Fälle (*šaḏāḏḏ*), bei denen sie keine Einwirkung von *i* oder *i̯* nachweisen konnten.[4]) (B. tut diese kurz mit dem Satze ab: „Die „Ausnahmen“ sind verschwindend gering und ihre Ursachen für uns in einem Teil der Fälle ohne Weiteres erkennbar“ S. 637. Also doch nur in einem Teil der Fälle! Und der Rest? Darf dieser ohne weiteres ignoriert werden?) Weitere anomale Fälle begegnen uns nun aber schon in sehr früher Zeit außerhalb der Grammatiken. Man vgl. die babylonischen Ortsnamen فم البدا = פם בדיתא Pombedita; الحيرة = الحارة, syr. ܚܪܬܐ, ܚܝܪܬܐ *Ḥērtā*; قوسين = قوسان (de Goeje, diese Zeitschr. 39, 10); ferner die auf alten Papyri und Diplomen überlieferten koptischen und griechischen Transkriptionen ⲁⲙⲙⲁⲗ = عمّال; ⲁⲡⲟⲩⲗⲁⲡⲡⲉⲥ [5]) = أبو العبّاس; ⲁⲃⲇⲉⲣⲣⲁϩⲙⲁⲛ, *ἀβδερράχμαν* [6]) = عبد الرحمٰن, *δελεμη* = دلامة, *ἀριγατος* [7]) = خارجة und ⲥⲟⲩⲗⲓⲙⲁⲛ, *σουλεμαν*

1) الحروف المستعلية; vgl. Sīb. II, ٣٨٥, 17 ff., Grünert a. a. O. 60 ff. u. a.

2) Diese wenigstens in der Mehrzahl der Fälle.

3) Vgl. Sīb. II, ٣٨٩, 19 ff., Grünert a. a. O. 66 ff. u. a.

4) Fälle wie الحجّاج, الناس, مالٌ, بابٌ, العشا, المكا etc., die nur mit der „Häufigkeit ihres Gebrauchs“ كثرة الاستعمال motiviert werden konnten. Vgl. Sīb. II, ٣٨٥, 5 ff., ٣٨٣, 21, Grünert a. a. O. 70 ff. u. a. Sehr beachtenswert sind noch die Abweichungen von den Schulregeln, die die Imāla bei den „Qorānlesern“ zeigt; vgl. Grünert a. a. O. S. 84 ff.

5) Dagegen auf einem koptischen Leinwandbillet ⲁⲡⲁⲥ = عبّاس.

6) Daß sich in diesen Genitivverbindungen die Imāla nicht, wie man etwa annehmen könnte, aus dem ursprünglich vorhandenen Genitiv-*i* erklärt, zeigen daneben vorkommende Schreibungen wie ⲁⲃⲇⲉⲣⲣⲁϩⲙⲁⲛ *vi* ⲁⲃⲇⲉⲗⲗⲁ, wo der Umlaut fehlt.

7) Hier sollte man, trotz des emphatischen خ, wegen des stärkeren ر *ἐριγατος* erwarten. Karabacek, der *ἀριγατος* grade als mit den Regeln der Grammatiker übereinstimmend hinstellt, irrt hier also.

= سُلَيْمَان[1]) (Karabacek, Zur Kenntniss des Umlautes im Arabischen, in d. Mitteilungen aus d. Sammlung Rainer V, 61 f.). Bei den heutigen Dialekten endlich kommt man mit *i* und *i̯* zur Erklärung der Imāla nirgends aus. Vor allem natürlich bei den Dialekten nicht, in denen sich *ā* und *a*[2]) meist in *ē̥* und *e̥* verwandeln oder doch verwandeln dürfen.[3]) Aber auch bei den übrigen nicht, bei denen vielmehr die Schwierigkeiten so groß sind, daß z. B. Lane für die Imāla im Ägyptischen[4]) in dieser Zeitschr. IV, 172 ff. 17 verschiedene Regeln mit einer Menge von Ausnahmen aufstellen und denselben u. a. die Sätze voraufschicken konnte: „Ich glaube desshalb, dass die Regeln über die Imáleh, wie sie von arab. Schriftstellern gegeben werden, keineswegs vollständig sind“ (S. 172 Mitte), und Wallin sich ibid. IX, 6 f. über den Umlaut bei den Beduinen Innerarabiens äußerte: „Ich muss jedoch bemerken, . . dass eine grosse Anzahl der von Hrn. Lane in dieser Hinsicht nach dem Dialecte von Cairo aufgestellten Regeln auf die Sprache, die jetzt

---

1) Man sollte wegen des ⲓ̈ ⲥⲟⲩⲗⲓⲙⲉⲛ oder ⲥⲟⲩⲗⲓⲙⲛ erwarten.

2) Die abendländische Arabistik gebraucht die Bezeichnung Imāla mit Recht sowohl vom Umlaut des *ā* in *ē̥*, als auch von dem des *a* in *e̥*. Die arab. Philologen berücksichtigen eingehend nur die Imāla des *ā*, immerhin verzeichnen auch sie Fälle wie الضَرِرِ, الكِبِرِ, الصِغِرِ, المُحَاذِرِ (alle vor der Silbe رِ) und قِيمَة, نِعْمَة (vor der Femininendung ة). Vgl. Sīb. II, ٢٩٣, 6 ff., Grünert a. a. O. 76 ff. u. a. Beachtenswert ist hier der Satz des Iḫaʾīš II, ١٦٢٥, 19: اعلم أنّ الفتحة قد تُمال كما تُمال الألف لأنّ الغَرَض من الإمالة مشاكَلة الأصوات وتقريب بعضها من بعض وذلك موجود فى الحَرَكة كما هو موجود فى الحرف الخ.

3) Man vgl. z. B. nur die zwei ersten Sprichwörter bei Tallqvist, Arab. Sprichwörter und Spiele: آب اللهاب *āb illahāb* „Der Monat August ist Glut“; ابن الأخت عدوّ الخال *ibn il'öḫt ʾaduu̯ ilḫāl* „Das Schwesterkind ist der Feind des Oheims“, und folgende Wörter aus der ersten Erzählung bei Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis: *kân* „war“, *gâl* „sagte“, *āné* „ich“, *gâlläh* „sagte ihm“, *mtâʾäh* „sein“, *âḫâr* „anderer“, *ḥâžä* „etwas“ etc.

4) Wenn B. die von mir S. 446, pu. namhaft gemachten ägypt. Beispiele mit Imāla mit dem Satze abtut: „alle diese letzteren haben in dem benachbarten *i*, oder der Endung ـَى, die natürlichen Bedingungen der Imāla“ (S. 637, Anm. 1), so hat er in der Eile übersehen, daß sich darunter auch *bälä* „Unglück“ (vgl. z. B. Spitta, Gramm. S. 37, pu.) befindet, bei dem, da es natürlich = بَلاء ist, weder *i* noch ـَى vorliegt. Das von mir ebenda aus dem ʾOmāni angeführte *ḫoṣme* (= خُصَماء; s. z. B. Reinhardt, S. 74, 1), bei dem gleichfalls die Einwirkung von *i* oder *i̯* ausgeschlossen ist, ignoriert er.

im Innern von Arabien geredet wird, keine Anwendung findet und die meisten der von ihm als Beispiele aufgeführten Wörter, nach seiner Art mit der Imâlé ausgesprochen, dem Ohre eines Beduinen sehr anstössig klingen würden" und: „da es mir aber unmöglich ist, die verschiedenen Fälle, in welchen das Fatḥ die eine oder die andere Nüance erhält, unter bestimmte Regeln zu bringen, will ich . . . ."[1]). Bei verschiedenen, wenn nicht den meisten modernen Dialekten erkennt man bei genauerem Zusehen, daß ihre Behandlung des *ā*-Vokals mindestens ebenso stark von den dem *ā* benachbarten Konsonanten abhängig ist, als von etwa vorhandenem *i* oder *ī*[2]), außerdem aber, daß sie noch von allerlei andern im einzelnen nur teilweise feststellbaren Faktoren[3]) beeinflußt wird. Diese in den modernen Dialekten zu Tage tretenden Verhältnisse müssen wir aber auch für die alte Sprache voraussetzen, einmal weil sich im Fortgang der Dialektstudien auf arab. Gebiet immer stärker die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, daß die Dialekte eine Fülle von Sprachmaterial enthalten, das, obschon in der Literatursprache nicht nachweisbar, nicht jünger ist als diese, besonders aber weil derartige Verhältnisse deutlich vorausgesetzt sind in Stellen wie Sīb. II. ٢٠٤, 1 (s. schon oben S. 648): واعلم أنّه ليس كلٌّ من أمالَ الألفات وافَقَ غيرَه من العرب ممّن يُميل ولكنّه قد يخالف كلٌّ واحد من الفريقين صاحبَه الخ, Sīrāfī, in Jahn's Sībaṇaih, Er-

1) Vgl. auch Wallin, diese Zeitschr. XII, 666 ff., ferner den Passus bei Snouck Hurgronje, Mekk. Sprichwörter S. 7: „den langen Vocal [habe ich] immer mit *ā* [wiedergegeben], weil ich in Mekkah keine regelmäßige imālah darin beobachtet habe".

2) Man vgl. z. B. die in dieser Hinsicht besonders lehrreiche Liste von Verben tert. semiv. und tert. hamz. bei Stumme, Märchen und Gedichte aus d. Stadt Tripolis S. 237, die unter andern folgende Beispiele enthält: *ksâ* = كَسَا, *ṭlâ* = طَلَى, *ṛzâ* = غَزَا, *škâ* = شَكَا, *ḥšâ* = حَشَا, *ʾăṭâ* = أَعطَى, *rʾâ* = رَعَى (Stumme hat versehentlich رعى), *ržâ* = رَجَا, *ḫrâ* = خَرِيَ, *ufâ* = وَفَى etc. (ungefähr das gleiche Verhältnis zeigt die analoge Liste bei Stumme, Gramm. d. tunis. Arabisch S. 19 f.), und beachte Aussagen wie Wallin, diese Zeitschr. XII, 669: „Die Regeln der Grammatiker über die Imâlé scheinen mir überhaupt sehr willkürlich und sehr entbehrlich zu sein; wer die Aussprache der arab. Consonanten inne hat und den Vocal kennt, kann nicht leicht den rechten Laut desselben verfehlen"; Spitta, Gramm. 37: „Die vollständige Trübung [des *a*] zu deutlichem *ä* kann nur dann entstehen, wenn alle den Vocal umgebenden Consonanten derselben entweder förderlich oder wenigstens nicht hinderlich sind" etc. — Auch Sievers, Phonetik[4] § 716 verzeichnet Vokalbrechungen, die lediglich durch die spezifische Artikulation der dem Vokal benachbarten Konsonanten entstehen.

3) Falsche Analogiebildungen, individuelle Sprechanlage u. a. mögen hierher gehören.

klärungen § 477, 1: وذلك على مراتب منها ما يَقْوَى فيه الإمالة ومنها ما لا تجور فيه وليس تَقْوى ومنها ما يَقْبُح وقد تُكُلِّمَ به أمرُ العرب على قُبْحه ومنه ما جاء شاذًا und besonders § 478, 5: في الإمالة لا يَطّرد على قياس لا يخالفونه (zu Deutsch: „Der Gebrauch der Imāla seitens der echten Araber deckt sich mit keiner Regel, gegen die sie nicht verstießen").

Bei dieser Sachlage habe ich in meinen Ausführungen auf S. 445—447 von der Erörterung der jeweiligen Ursache der dort verwerteten Beispiele von Imāla mit gutem Vorbedacht Abstand genommen. Ich sehe jetzt, daß es besser gewesen sein würde, das ausdrücklich zu betonen; aber ich glaubte nicht, daß B. in diesen Dingen Anschauungen huldigen könnte, deren Unzulänglichkeit sich jedem, der ihnen etwas näher tritt, sofort aufdrängt.

Jedenfalls muß nach dem Gesagten B.'s Behauptung, daß die Imāla überall da, wo sie nicht ein in die Wurzel eingedrungenes *i* oder *i̯* zur Ursache habe, notwendig die Wirkung eines der Wurzel inhärierenden *i* oder *i̯* sein müsse, und daß es sich folglich bei der Imāla von ذا, da eine Brechung durch *i*, *i̯* nicht in Frage komme, nur um wurzelhaftes *ē̯* handeln könne, als irrig zurückgewiesen werden. Sie übersieht eben, daß als Ursachen für die Imāla außer *i* und *i̯* noch andre Faktoren in Frage kommen, und daß durch einen dieser andern Faktoren auch der Umlaut von ذا, soweit er überhaupt feststeht, veranlaßt sein kann.

Die Aussprache *d̲ā* für altarab. ذا und damit die Unrichtigkeit von B.'s *d̲ē̯* ergibt sich ferner zwingend aus dem Bestand der Demonstrativa in den modernen Dialekten. Letztere weisen nämlich auf dem gesamten ungeheuren Gebiete, das sie einnehmen, ausnahmslos[1]) das Demonstrativ *d̲ā*, *d̲a*, *da*[2]) o. ä. auf, z. T. neben *d̲ē̯*, *d̲e̯*, *de̯*, *de*, *di* o. ä., meist aber allein. So finden sich bei Socin, Diwan aus Centralarabien III, § 66 die Formen: *d̲ā*, *d̲ah* (*d̲a̯*, *d̲eh*), *hād̲a*, *d̲āk*, *d̲ōlā*[3]), *hād̲ōla*, *hād̲ōlāk*, § 63 *ʿid̲a* (= كذا); bei Snouck Hurgronje, Mekk. Sprichwörter S. 30, Anm. 1: *dā*[4]), *hâdā*, *dāk*, *hādāk*, *hādāka*, *dōl*, *hādōl*, *dōlak*, *hādōlak* (S. 68 Mitte u. 75 unt. *kède*); Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale I, S. 176 Mitte u. 228 *hâd̲a*, 185, 5 v. u.

1) Hiernach ist B. S. 639, Anm. 3 zu korrigieren, dem zufolge nur „eine Reihe" neuerer Dialekte *d̲ā* hat.

2) Z. T. nur in Zusammensetzungen wie *d̲āk*, *hād̲ā*, *kad̲ā*, *hākad̲ā* o. ä., was aber natürlich für unsere Untersuchung genau dasselbe ist.

3) In dem *ō* von *d̲ōlā* u. s. f. steckt natürlich gleichfalls ein *ā* (*a*)! Vgl. dagegen mit Imāla im ʿOmāni *hād̲ile*, *hād̲ilāk* u. ä.

4) Hier ist freilich die soeben (S. 653 Anm. 1) mitgeteilte Angabe S. H.'s zu beachten.

*ḏâk* (176 auch *ḏâh* und 185 auch *ḏâ'*); Reinhardt, Ein arab. Dialekt gesprochen in 'Omān und Zanzibar § 15: *ḏaha* (neben *ḏë*, *hāḏe*), *ḏāk*, *hāḏāk*, (*hāḏíle*, *hāḏélë*, *hāḏīlāk*, *kíḏe*) u. a.[1]); Meißner, Neuarab. Geschichten aus d. Iraq § 10: *hâḏā*, *ḏâk*, *ḏâlik*, *hāḏâk*, *haḏôle*, *hāḏōlâk*, § 48 Nr. 39 *keḏâlik*; Spitta, Gramm. § 35: *da* (*dä*, *di*), *dôl*, *dôli*, (*dikhâ*), *käza* (*kide*); Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis II, § 161: *hâda* (*hâdä*), *hādâi̯ä*, *hādâk*, *hādâka*, *hādākâi̯ä*, *hādôl*, *hādûl* u. a.[2]); Stumme, Gramm. d. tunis. Arabisch § 147: *hâḏa*, *hāḏâi̯ä*, *hāḏâka*, § 180: *hákka* (= هكذا), *häkkâi̯ä* (*häkkâka*) u. a.; Marçais, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen S. 176: *hâda*, *hādâk*, S. 119 *dāk-* (genau so in den mir bekannten Gegenden Marokkos)[3]) u. s. f. B. freilich beseitigt die Beweiskraft dieser für ihn natürlich recht unangenehmen Formen durch die Behauptung: „hier ist das ursemit. Feminin *ḏā* als Mask. verwendet, nachdem das Arab. den alten Gegensatz *ḏe* : *ḏā* aufgegeben hatte" (S. 639, Anm. 3). Daß dieses ursemitische Feminin *ḏā*, das hiernach auf einmal überall in den arabischen Dialekten erscheinen soll, im älteren Arabisch, abgesehen wahrscheinlich von der Zusammensetzung ذات, nirgends mehr nachweisbar ist, ficht ihn dabei nicht an; ebensowenig das Unwahrscheinliche der Annahme, daß es gleichmäßig in sämtlichen Dialekten als Mask. verwendet worden sei, sogar in denen, die neben *ḏā* auch *ḏē̯* haben, die also nach B. ihr altes mask. Demonstrativ festgehalten haben würden und somit eines zweiten, jüngeren gar nicht bedurften. In Wirklichkeit liegen hier die Dinge natürlich ganz einfach so, daß sämtliche moderne Demonstrativa des Typus *ḏ*. direkte Abkömmlinge des altarab. Mask. ذا *ḏā* sind und daß die Mehrzahl unter ihnen ohne, die Minderzahl mit Imāla ausgesprochen wird, genau entsprechend der Tatsache, daß ihre Mutterform in der Regel *ḏā*, vereinzelt daneben mit Umlaut *ḏē̯* lautete.

Um sich für seine Annahme, daß ذا ausschließlich als *ḏē̯* zu denken sei, auf die Bildung ذَيْتَ berufen zu können, statuiert B. S. 638, daß das ـَيْـ darin monophthongisch sei.[4]) Ich sage: „er statuiert es", denn einen Beweis dafür erbringt er nicht. Er würde ihn auch nicht erbringen können, da arab. ـَيْـ stets diphthongisch

1) Nicht hierher gehört *dō* in *dōk*, *dōš* u. s. f.; vgl. Nöldeke, WZKM. IX, 4.

2) Das *ā*, *a* erscheint also hier selbst in den Dialekten, die sonst eine starke Vorliebe für *ē̯*, *e̯* haben.

3) Vgl. meine Aufsätze zum Marokkanischen in den zwei ersten Jahrgängen der „Westasiat. Studien".

4) Nur in dieser Auffassung gibt die, allerdings sehr vorsichtig formulierte, Stelle einen brauchbaren Sinn. Vgl. S. 160.

ist. Gegenüber seiner Erklärung von ذَيْتَ möchte ich vermuten, daß dieses Pronomen, falls es nicht aus ذَيَّةَ verkürzt ist, mit dem es doch irgendwie zusammenhängen muß [1]), eine Analogiebildung nach كَيْتَ darstellt.

B. hat sich auf ذَيْتَ schon S. 160, Mitte berufen. Diese Stelle ist charakteristisch für die logische Folgerichtigkeit, mit der er — öfters nicht arbeitet! Er schreibt hier nämlich: „Bei demonstrativen enklitischen Zusätzen, wie in ذَاكَ, kann in der arab. Schrift die Imāla des *ā* [von ذَا] nicht zum Ausdruck kommen." Nur drei Zeilen weiter aber zitiert er (wie jetzt also von neuem auf S. 638) ذَيْتَ als Beleg für diese selbe Imāla, die hier also doch im Inlaut (ob vor ك oder ت ist natürlich ganz gleichgültig) zum Ausdruck gekommen sein würde!

Indem ich — übrigens in Übereinstimmung mit der Anschauung, die bis dahin in dieser Frage allgemein geherrscht hatte [2]) — die letzte Silbe von إِمَّالَا, إِمَّالَى als die Negation لَا auffaßte (S. 445), habe ich nach B. „sehr mit Unrecht geurteilt" (S. 638). Er selbst stellt, und zwar offenbar ganz richtig, إِمَّالَا, إِمَّالَى mit dem mischn.-talm. אִלְמָלֵי, אִלְמָלֵא zusammen, muß aber gestehen: „Die Etymologie der Partikel ist noch ganz dunkel". Steht da wirklich schon ganz fest, daß ich in dieser Frage „sehr mit Unrecht geurteilt" habe? Oder hat sich nicht vielmehr B. mit seinem Verdikt einigermaßen übereilt?

Wie ich jetzt glaube, muß die Frage, ob die letzte Silbe von إِمَّالَا, إِمَّالَى die Negation لَا sei oder nicht, vorderhand unentschieden bleiben. Die Gründe, die B. für die zweite Auffassung geltend

---

1) Vgl. meine Bemerkungen zu ذَيْتَ, ذَيَّةَ und ذَيْدَ diese Zeitschrift 58, 873 f.

2) Vgl. Fleischer, Kl. Schr. II, 478 unt. und die dort angegebene Literatur, ferner Spitta, Gramm. S. 170 und Landberg, Proverbes et dictons S. 198. Spitta versteht die Partikel nicht wie die arab. Überlieferung und alle andern als „wenn nicht", sondern als „oder etwa nicht?"; die Negation لَا aber bestreitet auch er nicht, wie man sieht. Landberg transkribiert, wohl zu Unrecht, die ägypt. Form إِمَالَا als *oŭmâl* (mit nur einem *m*) und will sie, offenbar irrtümlicherweise, von dem älteren إِمَّالَا trennen. Über dieses selbst äußert er sich nicht.

macht, beweisen nichts. Wenn er z. B. die allem Anschein nach bei dieser Partikel vorauszusetzende Ellipse ergänzt: „wenn (es dir recht, gefällig ist u. dgl.), so tue!“ (S. 639), wodurch er als Bedeutung von إمّالا das positive „wenn“ erhält, so erwidere ich ihm, daß man mit demselben Rechte ergänzen könnte: „wenn (es dir) nicht (unlieb, unangenehm ist u. dgl.), so tue!“, wobei also umgekehrt die negative Bedeutung „wenn nicht“ herauskommen würde. Derartige Ergänzungen, für die kein fester Anhalt gegeben ist und die daher jeder mühelos mit vorgefaßten Meinungen in Übereinstimmung bringen kann, haben gar keinen Wert und ich begreife nicht daß man ihnen immer wieder in wissenschaftlichen Arbeiten begegnet. Dagegen lassen sich für die erste Auffassung (die also in إمّالا eine Zusammensetzung mit لا „nicht“ sieht, und zwar noch genauer für die Auffassung der Partikel als „wenn nicht“) folgende Argumente anführen. 1) Die arabische Überlieferung deutet unsere Partikel, die zwar in der Literatur nicht allzu oft erscheint, in der Umgangssprache aber ziemlich häufig gewesen sein muß[1]), einmütig als لا إمّا „wenn nicht“. 2) Diese Überlieferung ist noch zur Zeit Zamaḫšarī's so lebendig gewesen, daß dieser, einer der größten Kenner des klassischen Arabisch, in seinem Kaššāf zu Sūra 106, 3 فَلْيَعْبُدُوا schreiben konnte: فإن قلتَ فلِمَ دَخَلَت الفاء قلتُ لِما فى الكلام من معنى الشَّرْط لأنّ المعنى إمّا لا فَلْيَعْبدوه لإيلافهم على معنى انْ نِعَم اللّه عليهم لا تُحْصَى فإن لم يعبدوه لسائر نِعَمه فليعبدوه لهذه الواحدة التى هى نِعْمة ظاهرة. 3) Die Imāla von لا ist im Arabischen keineswegs unerhört. Sie findet sich in Dialekten, die auch sonst die Imāla lieben (vgl. Stumme, Märchen u. Ged. aus Tripolis II, § 200. 199; ders., Tun. Gramm. § 185. 180 u. a.), ist aber von Quṭrub auch für das Altarabische bezeugt worden, wenigstens soweit لا als „nein“ gebraucht wurde. Vgl. Ḫafāgī, Kommentar zur Durra des Ḥarīrī, ٢٢١, pu.: حُكِىَ عن قطرب إمالة لا فى الجواب الخ; Ḥaṭīš II, ١٣٦v, 8; Lisān XX, ٣٦., 11 u. a.

1) Vgl. Lisān XX, ٣٥v, 7 v. u.: هذه كلمة تَرِد فى مُحاوَرات كثيرا وقد جاءت فى غير موضع من الحديث.

4) Spitta a. a. O. verzeichnet neben *ummâl* als eine Nebenform des südlichen Oberägyptens *ummalla* (also mit *a*). 5) Wallin sagt diese Zeitschrift VI, 205, 2: „In ganz Syrien und besonders in Damascus wird إِلَّا sehr oft gebraucht in der Bedeutung des ägyptischen أُمَّال *wie denn? das versteht sich*". Dieses إِلَّا[1]) ist aber zweifellos von Haus aus die negative kondizionale Konjunktion. 6) Auch אִלְמָלֵא, אִלְמָלֵי hat zweifellos die Bedeutung „wenn nicht", allerdings nur neben der positiven Bedeutung „wenn".[2]) 7) Dieselben zwei einander entgegengesetzten Bedeutungen hat das mischn.-talmud. אִילּוּלֵי. Hier findet sich nun aber nach Jastrow s. v. und Levy, Chald. Wörterbuch s. v. die Nebenform אִילּוּלָא[3]), die ganz dem syr. ܐܠܘ ܠܐ „wenn nicht" entspricht. 8) Auch im Bibl.-Hebräischen erscheint die Negation לא als לֵא, לֵי in לוּלֵא, לוּלֵי „wenn nicht"[4]), und ich möchte annehmen, daß dieses bibl.-hebr. לֵא, לֵי den gleichlautenden Komponenten von אִלְמָלֵא, אִילּוּלֵי beeinflußt hat. — S. 639, Anm. 1 schreibt B.: „Auch die Abkürzung im mod.-ägypt. *ummāl* wäre kaum denkbar bei einem Schlußelement *lā* ‚nicht'." Er übersieht dabei, daß diese Abkürzung verhältnismäßig jung sein, also einer Periode angehören muß, da die stark affirmative Bedeutung, die die Partikel gewonnen hatte, das Bewußtsein von einer etwaigen ursprünglichen negativen Bedeutung ihrer Schlußsilbe unterdrückt haben mußte, umsomehr als diese Schlußsilbe allmählich die Form *li* angenommen hatte.[5]) Außerdem findet sich der Schwund des Vokals von لا im Auslaut z. B. auch in der marokkanischen verstärkten Negation *lê̥lē̥l*, *lê̥le̥l* = لا لا لا.[6])

---

1) Vgl. Dozy, Suppl. Es kommt übrigens nicht nur in Syrien vor; s. Meißner, Neuarab. Geschichten aus d. Iraq § 48 Nr. 5; Qiṣṣat Mār Ēlīi̯ā, ed. Ram (erscheint demnächst in den Leipz. sem. Studien) 6, 13 (hier allerdings genauer و إِلَّا); Socin, Diwan III, § 54, c u. s. f.

2) Jastrow, Dictionary of the Targumim etc., s. v., führt im ersten Falle die Silbe לֵא, לֵי auf die Negation לָא, im zweiten auf das kondiz. לְא zurück. אִלְמָ־ deutet er, statt einfach nach Analogie von إِمَّا, unnötigerweise als אִילּוּ־מָא.

3) Ich kenne diese Literatur leider nicht gut genug, um beurteilen zu können, ob auf diese Vokalisationen Verlaß ist.

4) Vgl. Barth, Nominalbildung XXIX, Anm. 1.

5) Vgl. Schäfer, Lieder eines ägypt. Bauern Nr. 117, 1; Spiro, Arab.-Engl. Vocabulary s. v. etc.

6) Stumme machte mich freundlichst spontan auf diese Form aufmerksam, die er auch in seinem „Handbuch des Schilḥischen von Tazerwalt" § 222 notiert hat.

## 2. Die Quantität von זֶה, דֵּין, ʼH.

Ich habe S. 443, Mitte geschrieben: „Noch gewagter aber ist es, daß B. zu *ḏē̥* [mit naturlangem *ē̥*; s. S. 159, Anm. 1] direkt auch das äth. ʼH stellt, denn äth. *ĕ* geht sonst immer .... auf einen kurzen Vokal zurück". Daß B. in dieser Frage den Rückzug angetreten hat, indem er jetzt *ḏe* (mit kurzem *e*) für ursemitisch und die Vokale von דֵּין, זֶה für tongedehnt erklärt, habe ich schon im Eingang dieser Replik (S. 644) festgestellt. Er sucht aber wenigstens den Schein für sich zu retten und legt daher seinen hierhergehörigen Ausführungen die Behauptung zu Grunde, ich hätte „die Zusammenstellung dieser drei Maskuline" (זֶה, דֵּין, ʼH) für „noch gewagter erklärt" (S. 635). Natürlich weiß er selbst, daß „die Zusammenstellung dieser drei Maskuline" (von deren Vokalen er jetzt eine neue Deutung gibt!) etwas ganz anderes ist als die Zusammenstellung eines *zĕ* (mit ursprünglich kurzem *e*) mit *zē̥* und *dē* (mit ursprünglich langem *e*). Ich brauche also darüber kein Wort weiter zu verlieren.

Dagegen ist wieder ein anderer zu diesem Kapitel gehöriger Satz B.'s für seine Arbeitsweise so charakteristisch, daß es sich lohnt ihn etwas niedriger zu hängen. Er lautet: „auch hier [sc. bei hebr. זֶה] ist für das Mask. nur tongedehntes *ē* auf Grund des Aram.-Äth. anzunehmen; das beweist auch der Schwund des *e* in הַלָּז[1])". Darnach könnten also nur tongedehnte, nicht aber auch naturlange Vokale am Wortende schwinden. Daß das falsch ist, zeigen Beispiele wie hebr. קָטַלְתְּ, syr. ܩܛܠܬܝ (neben קְטַלְתִּינִי, ܩܛܠܬܝܢܝ, قَتَلْتِينِى, ቀተለኪ), syr. ܩܛܠܘ, ܩܛܠܟܝ, ܩܛܠܢܝ, altarab. اَلَّذْ, اَلَّتْ (für اَلَّذِى, اَلَّتِى, s. z. B. Mufaṣṣal ٥٧, 14 f.), كَمْ (für كَمَا), حَتَّامْ, فِيمْ, عَلَامْ, لِمْ, بِمْ (für حَتَّامَا, فِيمَا etc., und zwar nicht nur in Pausa, s. z. B. I Ia͡ʿīš ١٢٨٧, 10 ff.), neuarab. *hâkeḏ*, *häkk* (für هٰكَذَا, s. Socin, Der arab. Dial. v. Mōṣul und Märdīn, diese Zeitschr. 36, 9, 5; 13, 1 ö.; Stumme, Gramm. d. tunis. Arab. § 180), dôl, hādôl o. ä. (aus ذا + أُولَى, s. oben S. 654 f.), *ummâl* (aus إِمَّالا, s. o. S. 658), *u̯âd* (für وادِى, so im ganzen Maghreb[2])), *êš*, *âš* (für أَىّ شَىْء, das erste im Osten, das zweite im Maghreb; vgl. auch die sonstigen mannigfaltigen Fälle, in denen شى *šai*, *šē*,

1) Von mir gesperrt.

2) Auch schon in der alten Sprache, s. z. B. Lisān XX, ٢٩٢, 3 v. u. ٣٠٣, 2.

*ši* in der Enklise seinen Vokal völlig einbüßt, wie z. B. im Ägyptischen *mâ katabûš* „sie schrieben nicht“, *muš* „nicht“ = ما هو شى, *balâš* „umsonst“ = بِلا شى u. a.) u. s. f. Viel schlimmer aber ist, daß B. mit dieser Bemerkung wieder in Widerspruch mit sich selbst gerät, denn S. 161 hat er das hebr.-moab. זאת, arab. ذات von ursemit. *ḏā-tī* (mit naturlangem *ī*, vgl. S. 161, Anm. 2 und S 642, Z. 6) abgeleitet[1]) und damit selbst ohne weiteres angenommen, daß naturlange Vokale im Auslaut abfallen können. Endlich hat er übersehen, daß הַלָּז auch als Femininum vorkommt (vgl. 2 Reg. 4. 25: הִנֵּה הַשּׁוּנַמִּית הַלָּז). Es dürfte also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur als Abkürzung aus הלֵזֶה, sondern auch aus הלזֹה (הלזוֹ)[2]) anzusehen sein. Dann hätte es aber in letzterem Falle sicher einen naturlangen Vokal am Ende eingebüßt, denn das *ō* von הל(זֹה), aus ursprüngl. *ā* entstanden, ist, auch nach B. (s. S. 159), zweifellos naturlang. Was aber naturlangem *ō* recht ist, ist hier selbstverständlich jedem andern naturlangen Vokal billig; es hätte also sehr wohl auch etwaiges naturlanges *ē* im Auslaut von הלז abfallen können.

### 3. Das arab. femin. *tī* „diese“.

B. hat mir hier zwei „unzutreffende Annahmen“ aufs Kerbholz geschrieben (S. 640).

Was indes die erste dieser beiden Annahmen anlangt, so erklärt sich das „Unzutreffende“ daran in Wirklichkeit daraus, daß B., wie ich schon in der Einleitung (S. 644) konstatiert habe, jetzt ohne es einzugestehen eine völlig neue Ansicht von *tī* vorträgt, neben der natürlich meine Einwände, die sich auf seine frühere Ansicht bezogen, unbegründet erscheinen müssen. Er versteift sich jetzt darauf, daß er den zweiten Bestandteil von *zā-tī* nicht, wie ich es darstellte, als „Suffix“, sondern als „demonstratives Element“ bezeichnet habe. Aber „Element“ ist kein grammatischer Terminus, ist überhaupt nur ein Verlegenheitsname, und wer mit klaren Begriffen zu arbeiten wünscht, wird dafür eine präzisere Bezeichnung zu finden suchen, natürlich auf Grund der speziellen Eigenschaften, die ein solches „Element“ zeigt. Von diesen Erwägungen ausgehend habe ich *tī*, das sich bei B. durchaus als Suffix charakterisierte, auch „Suffix“ genannt.[3]) Seine jetzigen Ausführungen zu *tī* schließen diese Be-

---

1) Ich sehe übrigens nachträglich, daß diese Ableitung schon alt ist; s. Zimmern, Vergl. Gramm. S. 73, Mitte.

2) Vgl. syr. ܗܳܕ̣ für ܗܳܕ̣ܶܐ (ܗܳܕ̣ܳܐ).

3) Nöldeke, Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft 14, Anm. 6 redet gleichfalls von einem „demonstrativen Suffix *t*“. B. hat N.'s Buch angezeigt (Deutsche Ltztg. 1904, 2188 ff.), ich sehe aber nicht, daß er sich dabei gegen diesen Ausdruck ausgesprochen hätte. Seine jetzige Ansicht ist eben erst durch meine Einwendungen veranlaßt worden.

zeichnung allerdings aus, aber sie stellen, wie gesagt, in der Hauptsache ein Novum dar, von dem ich nichts wissen konnte.

Die zweite „unzutreffende Annahme“ findet B. in meinem Satze: „Die Möglichkeit eines derartigen sprachlichen Vorgangs, daß sich ein reines Suffix zu absoluter Selbständigkeit entwickelt, muß ich bezweifeln, solange er mir nicht mit einwandfreien Beispielen belegt wird“ (S. 447, Mitte). Ihm zufolge ist nämlich der erwähnte sprachliche Vorgang im Semitischen „durchaus nicht unerhört“ (S. 641, Mitte). Die zwei Belege, die er darauf zum Beweise anführt, nehmen sich nach diesem „durchaus nicht unerhört“ quantitativ so dürftig aus, daß man bestimmt durch ihre Qualität entschädigt zu werden erwartet. Wie aber steht es damit?

Die zwei Belege sind 1) assyr. *i̯a-a-ti*, *ka-a-tu*, (*ka-a-ša*) und 2) syr. ܟܳܐ, hebr. כֹּה. In beiden treten nach B. Suffixe[1]) selbständig auf und erhärten so den von mir angezweifelten sprachlichen Vorgang.

B. ignoriert dabei, daß die Erklärung dieser Bildungen noch keineswegs feststeht. So will z. B. Zimmern (Vergleich. Gramm. d. semit. Sprachen § 30, *h*) im Gegensatz zu B. das deiktische *k* von dem Pronominalsuffix der 2. Pers. trennen, und Haupt (in den „Critical Notes“ zu A. Müller and E. Kautzsch, The Book of Proverbs, S. 51)[2]) identifiziert assyr. *i̯āti*, *i̯āši*, *āti*, *āši* mit hebr. אֹתִי, aram. ܐܳܬܝ, ܐܳܬ, findet also darin die bekannte semit. nota accusativi, die jedoch, zunächst in den mit *i̯* anlautenden Formen (*i̯āti*, *i̯āši*), verkannt worden sei, indem man das *i̯a* dieser Formen als das Pronominalsuffix der 1. Pers. deutete, worauf dann weiter als falsche Analogiebildungen *kātu*, *kāša*, *šāšu*, *šuāšu* u. s. f. entstanden seien.

Selbst zugegeben aber, daß B. mit seiner Auffassung Recht hätte, so wären damit doch noch immer keine „reinen“, d. h. natürlich primären, Suffixe gefunden, die sich selbständig gemacht hätten. Denn sämtliche semitische Pronominalsuffixe sind ja aller Wahrscheinlichkeit nach nur enklitische Verkürzungen ursprünglich selbständiger[3]) Pronomina, also sekundärer Natur. B. weiß das auch selbst; daher ersetzt er auch in dem Absatze, in dem er sich mit diesen Dingen beschäftigt, meinen Ausdruck „reines Suffix“ durch die Wendung „Formen, die allgemein als Suffixe vorliegen“ (! S. 641, Mitte), und in einer Anmerkung dazu schreibt er: „Ich enthalte mich selbst hier eines Urteils über die allerälteste Funktion dieser

---

1) Oder im zweiten genauer ein „Element, . . . . . das von dem bekannten Suffix seinem Ursprung nach nicht verschieden ist“.

2) Ich verdanke die Kenntnis dieser Stelle, die mir unbekannt geblieben war, einer freundlichen Mitteilung Zimmern's (der übrigens persönlich Haupt's Erklärung ablehnt).

3) Man wird also, um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, daß man die Kirche ums Dorf herum trage, Bildungen wie *i̯a-a-ti*, *ka-a-tu* für direkte Reste dieser alten selbständigen Pronomina erklären.

Formen . . . .“ (Anm. 2). Weshalb er bei dieser Sachlage seine Belege überhaupt ins Feld geführt hat, ist unbegreiflich.

Ein „reines“ Suffix, das sich zu absoluter Selbständigkeit entwickelt hat, ist also nach wie vor erst noch zu finden.

B. hatte S. 161, Z. 1 das femin. Demonstr. ذِي „selten“ genannt. Unter Hinweis darauf, daß es, allerdings meist nur in Zusammensetzungen[1]), in den modernen Dialekten zu fast[2]) ausschließlicher Herrschaft gelangt und auch den Grammatikern und Lexikographen wohlbekannt sei[3]), habe ich diese Bezeichnung beanstandet und meinerseits behauptet, daß ذِي mindestens ebenso gebräuchlich gewesen sein müsse wie تِي (S. 447, Anm. 2). Darauf erklärt B. jetzt: „Daß ذِي (ذِهِي u. s. w.) gegenüber dem تِي im klassischen Arabisch seltener ist, ist trotz F.'s Einspruch . . festzuhalten“ (S. 641, unten). Er nennt also ذِي nicht länger „selten“, sondern nur noch „seltener als تِي“. Da ذِي indes, wie sich aus seiner Alleinherrschaft in den heutigen Dialekten ergibt, offenbar die Form der Volkssprache[4]), تِي dagegen, wie die uns erhaltene Literatur zeigt, die der Literatursprache war, die Formen der ersteren aber natürlich viel häufiger zur Anwendung gekommen sein müssen als die der letzteren, so hätte er ruhig noch weiter gehen und umgekehrt mit mir تِي seltener nennen sollen.

Der „gute Grund“ (S. 642, Mitte), der B. abgehalten hat, zugleich mit den Demonstrativis auch die Relativa zu behandeln,

---

1) Wie *hâḏī*, *ḏîk*, *hāḏîk* u. a.

2) Ich hätte dieses „fast“ wohl sogar ruhig weglassen können. Mir ist wenigstens kein Dialekt bekannt, in dem sich تِي, allein oder in Zusammensetzungen, fände.

3) Vgl. z. B. Sīb. II, ۶., 16 ff. ۱۳۴, 18. ۳۳۹, 4; Ḥaǯīš I, ۶۴۸, 4 ff.; Lisān XX, ۳۳٥, 7 v. u. ۳۳۷, 10 ff.; Kāmil ۶۹۹, 5—٥., 8 (mit je einem Belegverse für ذِي, ذُذِي und هاتَا) u. s. f.

4) Ich muß hierzu bemerken, daß ich nicht, wie z. B. Nöldeke (vgl. jetzt wieder dessen „Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft“ 1 ff.) die Dichter- und damit die gesamte sogen. klassische Sprache der Araber für ungefähr identisch mit der Sprache des alten Arabiens überhaupt halte, vielmehr der Ansicht bin, daß ihr ein einzelner Dialekt zu Grunde liegt, dem es gelungen ist sich allgemein als Sprache der Dichtkunst durchzusetzen, im Gegensatz zu einer Reihe anderer Dialekte der arab. Halbinsel, die stets nur als Volkssprache in Betracht kamen. Ich habe diesen Gegenstand vor 2 Jahren auf dem Philologentag zu Halle a/S. in einem Vortrag behandelt (s. die betr. „Verhandlungen“ S. 154). Mein damals gegebenes Versprechen den Vortrag in erweiterter Gestalt drucken zu lassen hoffe ich in den nächsten Monaten einlösen zu können.

die von Haus aus gleichfalls Demonstrativa sind, ist leicht zu erkennen; er besteht darin, daß B. außer Stande ist alle diese Formen auf ihre gemeinsamen Wurzeln zurückzuführen. Daraus wird ihm niemand einen Vorwurf machen, denn bisher hat auch kein andrer diese Aufgabe zu lösen vermocht. Für falsch muß ich es aber nach wie vor halten, darum nun die eine Gruppe der Wortklasse völlig getrennt von der andern zu behandeln, obschon sich beide in den verschiedenen Zweigen des semit. Sprachstammes nie völlig von einander geschieden haben. Die Entwirrung einer derartigen bunten Wortklasse kann in gewisser Weise mit dem Legen einer Patience verglichen werden. Der Unterschied zwischen B. und mir besteht nun darin, daß ich die Patience erst für gelegt ansehe, wenn sämtliche Karten aufgegangen sind, B. dagegen schon, wenn er einen Teil davon hat placieren können. Wer aber je eine Patience gelegt hat, der wird wissen, daß ein glatter Anfang des Spiels noch keineswegs einen ungehemmten Fortgang verbürgt, und wird nicht schwanken, wem er Recht geben soll.

### 4. Ursemitisches *e*.

Ich habe S. 443, Mitte geschrieben; „Für gewagt muß ich es schon halten, daß B. den Vokal ה֫— des hebr. זֶה und י֫— des aram. דֵּין etc. ohne weiteres als primär anspricht, ganz abgesehen davon, daß die Existenz eines ursemit. ē̆ manchem überhaupt noch zweifelhaft erscheinen dürfte". B. repliziert darauf: „Die Existenz des ursemit. *ē* braucht nicht mehr belegt zu werden, nachdem dies z. B. in meiner Nominalbildung S. 379—388 und andern Stellen schon ausführlich geschehen ist" u. s. f. (S. 633), führt aber gleichwohl von neuem seine Belege vor, im wesentlichen dieselben wie in seiner „Nominalbildung".

Was den Vokal oder richtiger die Vokale von זֶה und דֵּין anlangt, so hält sie, wie schon erwähnt, B. selbst nicht mehr für primär. Den von דֵּין stellt er jetzt vielmehr als sekundär hin (das urspr. kurze *e* ist durch den Ton zu *ē* gedehnt worden, S. 635) und den von זֶה sogar als tertiär (das urspr. kurze *e* ist zunächst durch den Ton zu *ē* gedehnt und dann unter dem Einfluß der „häufigeren Endung ה֫— des Nomens und Verbums" in ē̆ verwandelt worden, S. 635 und 634, Anm. 3 am Ende). B. bestätigt also selbst aufs schlagendste die Richtigkeit meines Einwands.

Was den zweiten Punkt meines Satzes, die Existenz eines ursemit. ē̆, betrifft, so entstellt B., indem er mein ē̆ stillschweigend durch *ē* ersetzt, wiederum (zum dritten Male auf dem Raume von wenigen Seiten!) eine meiner Aussagen. Denn ē̆ und *ē* sind natürlich nicht identisch. Auch nach B. nicht, der vielmehr z. B. hebr.

ֵה (= ę̄)[1]) erst sekundär aus ֵה (= ē) hervorgehen läßt, nämlich beim Nomen durch das Hinzutreten einer die alte Nunation oder Mimation repräsentierenden Nasalierung, beim Imperf. der Verba tertiae semivoc. durch den Einfluß des in Formen wie תִּשְׁבֶּךָ, יִלְוֶנּוּ u. s. f. erhaltenen *n*.[2]) Ein Vokal, der sich uns deutlich als sekundär darstellt, kann aber selbstverständlich nicht „ursemitisch" heißen, denn diese Bezeichnung kommt natürlich nur primären, d. h. den ursprünglichsten auf dem Wege der exakten Forschung für uns erreichbaren Spracherscheinungen zu.[3])

Aber ich brauche mein ę̄ nicht zu pressen, denn auch das ē, wie B. es versteht, kann nicht als ursemitisch gelten, weder nach meiner noch nach B.'s Definition dieses Begriffs. B. glaubt freilich, offenbar nach dem Satze „Roma locuta, causa finita", so fest an seinen in der „Nominalbildung" vorgetragenen gegenteiligen Beweis, daß er ihn, wie gesagt, hier ohne wesentliche Änderungen wiederholt hat, obschon ihm doch bei meinem Einwand der Gedanke hätte kommen müssen, daß dieser Beweis mich eben nicht überzeugt habe und daß daher eine im wesentlichen unveränderte Neuauflage desselben mich ebensowenig überzeugen werde!

B.'s Beweisführung scheitert an dem Umstande, daß er das auslautende arab. ـَى ohne weiteres und ohne Einschränkung als ē deutet[4]), während es als ein ā aufzufassen ist, für das sich, aber nur dialektisch, auch die Aussprache mit Imāla, also als ę̄, fand. Die Richtigkeit meiner Behauptung ergibt sich aus folgenden Erwägungen.

1. Die arab. Grammatiker verzeichnen für dieses ـَى die Aussprache ę̄ nur in dem Kapitel, in dem sie von der Imāla handeln. Daß letztere aber in jedem einzelnen Fall nur relative, d. h. dialektische, Bedeutung besessen hat, ist oben (S. 647 ff.) eingehend nachgewiesen worden. Überall sonst, selbst da, wo sie an sich die triftigste Veranlassung gehabt haben würden ـَى als ę̄ hinzustellen, so namentlich bei der Erörterung der Verba tert. semivoc. sowie des Unterschiedes zwischen الألف المقصورة und الألف الممدودة, schweigen sie davon vollständig. Man vgl. z. B. Sīb. II, ۴۲۲, 20

1) Mir ist freilich nicht ganz klar, ob auch B. in ֶה ein ę̄ sieht. Nach S. 159 schien es so. S. 633 ff. dagegen erscheint bei ihm ֶה als ē, und diese Zeitschr. 41, 610, Anm. 3 nennt er es sogar ein „stumpfes ĕ". Er ist sich also offenbar selbst nicht klar darüber. Ich darf mich aber wohl an S. 159 als an den Ausgangspunkt dieser Erörterungen halten.

2) Vgl. S. 634, Anm. 3; Nominalbildung S. XXXI u. a.

3) B.'s Definition von „ursemitisch" S. 635, oben konfundiert „ursemitisch" und „gemeinsemitisch". Eine Spracherscheinung, die übereinstimmend im Nord- und Südsemitischen vorliegt, ist zunächst nur „gemeinsemitisch", braucht darum aber noch nicht auch „ursemitisch" zu sein.

4) Er tut das überall; vgl. z. B. noch diese Zeitschr. 58, 437, 7; 441, 3 v. u. etc.

(es ist hier die Rede von den Verben tert. semivoc.): وإذا كانت الياء والواو قَبْلَها فتحة اعتَلَّتْ وقُلبت ألفا . . . . . وذلك قولك رَمَى ويُرْمَى وغَزَا ويُغْزَى ومَرْمًى ومَغْزًى; Mufaṣṣal ١٨٣, 17: القول فى الواو والياء لامَيْن حُكْمهما أن تُعَلّا . . . فاعلالُهما أمّا قلبًا لهما الى الألف اذا تحرّكتا وانفتح ما قبلهما ولم يقَعْ بعدهما ساكنٌ نحوَ غَزَا ورَمَى وعَصًا ورَحًى الخ (dazu die im wesentlichen gleichen Bemerkungen des Ḥaṭīb II, ١٤٣٦, 8 ff.); Sīb. II, ١٩٥, 8: هذا باب المقصور والممدود . . . فالمنقوصُ كلُّ حرف من بنات الياء والواو وقعتْ بياؤه أو واوه بعد حرف مفتوح وإنّما نُقصانُه أن تُبدَل الألف مكانَ الياء والواو الخ; Mufaṣṣal ٩٥, pu.: المقصور ما فى آخره ألفٌ نحوُ العَصَا والرَحَى والممدود ما فى آخره همزةٌ قبلها ألفٌ كالرِداء والكِساء وكلاهما منه ما طريقُ معرفته القياسُ ومنه ما لا يُعْرَفُ إلّا بالسَماع فالقياسىُّ طريقُ معرفته أن يُنْظَرَ إلى نظيره من الصحيح الخ; Ḥaṭīb ٧٩٥, 13: والمراد بالمقصور ما وقع فى آخره ألفٌ وقال بعضهم ما وقعت فى آخره ألفٌ لَفْظًا واحترز بقوله لَفْظًا عن مثل رَشَا وخَطًا الخ, ٧٠٢, 9 ff. etc.

Wie man sieht, ist an diesen Stellen nirgends von einem lautlichen Unterschiede zwischen Bildungen wie رَمَى und غَزَا, العَصَا, الرَحَى und الرِداء die Rede, obschon es, die unbedingte Geltung eines solchen vorausgesetzt, z. B. bei der Erörterung der Erkennungszeichen des المقصور und الممدود, überaus nahe gelegen haben würde ihn an erster Stelle zu nennen. Es ist vielmehr immer nur die Rede von einem etymologischen Unterschiede. Im übrigen aber wird das ى der betr. Formen so vollständig mit dem ا identifiziert, daß es selbst immer ألف genannt wird, wie denn auch die grammatische Terminologie der Araber nur ein ألف مقصورة, aber kein ياء مقصورة kennt. Selbst bei der Feststellung der orthographischen Regeln für die أسماء مقصورة rekurriert man nicht auf einen Unterschied in der Aussprache, sondern wieder nur auf die Etymologie. Vgl. Ḥarīrī, Durra ٢٠٩, 6 ff.: ومن أوهامهم فى الهِجاء أنّهم يَخْبِطون خَبْطَ

العَشْواء فيما يُكْتَب من الأسماء المقصورة بالألف وفيما يُكْتَب بالياء والحُكْم فيه أن تُعْتَبَرَ الألف التى فى الاسم المقصور الثُلاثى فإن كانت منقلبة عن واو كُتِبَ ذلك الاسم بالألف وإن كانت من ذوات الياء كُتِبَ بالياء الخ. (Der ganze Paragraph bei Ḥarīrī ist für die vorliegende Frage sehr lehrreich, ich muß es mir aber versagen, ihn hier in extenso abzudrucken.)

2. ـَـى und ـَـا reimen überall in der Poesie auf einander; vgl. z. B. Ḥamāsa ۴۴۹ f. ۹۹. ff., Aġānī XVI, ۱۴۳, 7 ff. etc. Freilich spricht das nicht unbedingt dagegen, daß ـَـى als *ē* ausgesprochen wurde, da der Reim von *ē* auf *ā* schließlich noch unbedenklicher war als der bekanntlich ganz gewöhnliche von *ū* auf *ī*. Vgl. Nöldeke, Gesch. d. Qorâns 254, Anm. 1.

3. B.'s Annahme, daß Wörter wie رَمَى, يَرْضَى, مَرْعَى, كُبْرَى etc. notwendig *ramē*, *yarḍē*, *marʿē*, *kubrē* etc. auszusprechen seien, gründet sich offenbar auf die herrschende arab. Konsonanten-Orthographie. Diese darf aber nur mit der größten Vorsicht verwertet werden, denn weit davon entfernt den Lautbestand der klassischen Sprache getreu wiederzuspiegeln, weicht sie vielmehr so erheblich davon ab, daß bekanntlich zur Ausgleichung der Differenz eine Anzahl besonderer Lesezeichen erfunden werden mußten, die gleichsam zu der Konsonantenschrift als dem K$^{e}$tīv eine Art Q$^{e}$rē darstellen. So gibt die Konsonantenschrift z. B. klass. *sa'ala*, *su'ālun*, *su'ila*, *ḫaṭī'a*, *gā'a*, *samā'un*, *gā'a-ka*, *madīnatun* etc. durch die Schriftbilder سأل, سؤال, سئل, خطيئة, جا, سما, جاك, مدينه etc. wieder, die in Wirklichkeit etwas ganz anderes besagen, nämlich *sāl*, *suʾāl*, *suʾil* (vielleicht sogar schon *sīl*), *ḫaṭīʾa*, *gā*, *samā*, *gā-k*, *madmah* etc., und erst durch den Hinzutritt eines korrigierenden ـَـئـ bezw. der beiden Punkte vom ت (also in folgender Gestalt: سأل, سؤال, سئل, خطيئة, جاء, سماء, جاءك, مدينة etc.) die gewünschte Bedeutung erlangen. Dieser Mangel der arab. Schrift erklärt sich aus ihrer Geschichte. Schon in ihrer primitivsten Gestalt (die sich vermutlich auf dem Grenzgebiet zwischen Arabien und Syrien herausgebildet hat) muß sie starken dialektischen Einflüssen ausgesetzt gewesen sein. Dazu kam dann, als sie bei der Kodifizierung des Qorāns zum ersten Male in größerem Umfang angewandt wurde, der unvermeidliche Einfluß des ḥigāzenischen, insonderheit des quraišitischen Dialekts.[1]) In dieser nur lokalen oder dialektischen Be-

1) Diesem Einfluß ist bekanntlich z. B. die mangelhafte Bezeichnung des Hamz in der Schrift zuzuschreiben, denn die Ḥigāzener hatten letzteres schon

dürfnissen angepaßten, aber durch das heilige Buch sanktionierten Gestalt hat sie dann allgemeine Geltung gewonnen. Da kann es nicht wundernehmen, daß sie von der klassischen Sprache, die sich von den Dialekten des nordwestlichen Arabiens sowie des Ḥigāz nicht unwesentlich unterschied, nur ein sehr unreines Spiegelbild zeigt.

Auf die Orthographie des Qorāns geht nun zweifellos auch die Schreibung رَمَى, يَرْضَى, الْرَحَى u. s. f. zurück, denn diese herrscht, wie u. a. Nöldeke a. a. O. 252 ff. gezeigt hat[1]), in den ältesten uns erhaltenen Qorān-Exemplaren durchaus vor. Sie beweist natürlich, daß da, wo diese Orthographie aufkam[2]), der betr. Vokal als ē, also mit Imāla gesprochen wurde, für das klassische Arabisch aber beweist sie gar nichts. Der hartnäckige passive Widerstand, den sie in der Literatur beständig gefunden hat (bekanntlich begegnet schon seit den ältesten Zeiten und zwar z. T. gerade in guten alten philologischen Hss.[3]) auch die Schreibung رما, يرضا, الرحا u. s. f.) zeigt im Gegenteil, daß man sie in vielen Kreisen fortgesetzt als unverträglich mit der wirklichen Aussprache und daher als unnatürlich empfand.

4. Für عبد العُزّى erscheint auf sinaitischen Inschriften עבד־אלעזא, für أعلى אנא, s. Lidzbarski, Handbuch, Glossar. (Im

früh in weitem Umfange aufgegeben. Vgl. I Ḥaǯīš II, ١٣.٣, 4, Nöldeke, Gesch. d. Qorâns 257 oben u. a.

1) Lehrreich ist auch die Überlieferung Itqān ٢١٥, 5 v. u. (s. auch Grünert, Imāla 44): وأخرج ابن أشتة عن أبي حاتم قال احتجّ الكوفيّون في الإمالة بأنّهم وجدوا في المصاحف الياءات في موضع الألفات فاتّبعوا الخطّ وأمالوا ليقربوا من الياءات.

2) Das kann im vorliegenden Falle kaum der Ḥigāz gewesen sein, wenn anders I Ḥaǯīš und Dānī mit ihrer Behauptung Recht haben, daß man im Ḥigāz die Imāla gerade vermieden habe (s. oben S. 648). Derartige Angaben der Philologen müssen freilich stets mit einer gehörigen Dosis Skepsis entgegengenommen werden. Anbārī berichtet denn auch das gerade Gegenteil: الامالة ... تختصّ بلغة اهل الحجاز ومَن جاورهم من بني تميم وغيرهم (Asrār al-ʿarabīya ١٦., ult.).

3) Sogar in alten kūfischen Qorānen finden sich Schreibungen wie حتّا, مضا, أغنا, أربا, علا; vgl. Nöldeke a. a. O. 255. Zu حتّا und علا s. auch Karabacek a. a. O. S. 62.

Syr. wird dagegen عُزّى durch ܥܘܙܐ wiedergegeben, s. Wellhausen, Reste² 40; Nöldeke, diese Zeitschr. 41, 710.)

5. In den heutigen arab. Dialekten findet sich von einem Unterschiede zwischen ـَـا und ـَـى, wie B. ihn voraussetzt, auch nicht die geringste Spur. Allerdings zeigen die Dialekte, die eine gewisse Vorliebe für die Imāla haben, in den betr. Worttypen neben dem *ā* auch das *ē*; maßgebend ist dabei aber nie die Etymologie, sondern die Natur der dem *ā*, *ē* voraufgehenden Konsonanten (vgl. oben S. 653). Insonderheit fallen in allen modernen Dialekten sowohl die Verba tertiae ـَـو und ـَـى vollständig zusammen (also wie im Hebr. und Syr.; ja wie im Syr. sogar auch noch die Verba tertiae hamzatae), als auch die Nomina mit الألف الممدودة und الألف المقصورة. Vgl. schon oben S. 653, Anm. 2, ferner bei Meißner, Neuarab. Gesch. aus dem Iraq § 77: *rumā* = رمى, *bičā* = بكى, *mišā* = مشى, *rabbā* = ربّى, *telaggā* = تلقّى, § 26: *kubrā*, *ʿimnā*, *ʿisrā* (= فُعْلَى) — *ḥamrā*, *ʿô(u)rā* (= فَعْلاء)[1]); Spitta, Gramm. § 106, c: *ḥakâ* (*iḥkâ*) = حكى, *saqâ* = سقى, *ramâ*; ibid. f: *ʿaddâ*, *nâdâ*, *itʿaššâ* u. s. f.; § 55: *daʿua*, *šäkua*, *fätua* (= فَعْلَى); § 67, b. c: *kubra*, *ḥusna*, *uḫra* — *ṣafra*, *ḥamra* u. s. f.; Marçais, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen S. 69 ff.: *nsâ* = نسى, *kfâ* = كفى; *édda*, *ʿuâsa* (für ساوى), *ṭ:áššа*; meine Marokk. Sprichwörter S. 21 f.: *dunʿa*, *ḥabla* (حُبْلَى), *lunṭa* (الأُنْثَى) — *ṣaḫa*, *ḥamra* u. s. f. Hinsichtlich der speziellen hierhergehörigen Worttypen, die B. S. 633 f. namhaft gemacht hat, vgl. noch zu أُولَى: *ʿōlā*, *hāʿōla*, *hāʿōlāk* u. ä (s. oben S. 654, unt.); zu أَفْعَى, نَوَى, رَحَى: meine Marokk. Sprichw. S. 31. 37 f.: *léfʿa*, *rḥá*, *rḥá*, *ʿhuá* (عَوَى); Stumme, Märchen u. Ged. aus Trip. § 75: *léfʿa*, § 73: *rḥâ*, *hūdâ*; Spitta, Gramm. § 44: *nada* (نَدَى), *huda*, § 106, e: *riḥa* u. s. f.; zu مِرْآة, مِدْرَى: Spitta a. a. O. S. 108: *marʿâ*;

1) Weißbach, diese Zeitschr. 58, 933, unten hat diese Formen alle (aber eben alle!) mit leichter Imāla gehört: „Auslautendes -*ā* wird . . . fast durchweg zu -*a* verkürzt, einerlei ob es klass. ـَـا oder ـَـى entspricht". Vgl. auch seine Bemerkungen zu §§ 26 und 77.

Socin, Diwan III, § 107, a: *ma̤škā*; Marçais a. a. O. S. 141: *ma̤na, mersa, mežra* — *medra* (مِذْرًى), *moqla* (مِقْلًى) u. s. f.; zu يَرْعَى: Socin § 138, d: *ta̤lḡā* (تَلْقَى); Meißner § 77, f: *i̤ilgā*; Spitta § 106, d: *i̤irḍâ*; Stumme, Gramm. d. tun. Arab. § 20: *i̤ërḍå, i̤ybqå, i̤ilqå, i̤isṳå*; ders., Märch. u. Ged. aus Trip. § 52: *i̤årḍå, i̤ärʒa* (neben *i̤ärʒẹ*) u. s. f.; zu مُجْلًى: Socin § 111, b: *mḍaḥḥa, mʿašša, mšetta, melāḡā*; in den verschiedensten Dialekten der Eigenname *Muṣṭafā* u. s. f.

Das Zusammenfallen der الأسماء المقصورة mit den الأسماء الممدودة (und einfachen Femininis auf ة) muß schon sehr früh begonnen haben. So erklären sich am leichtesten Doppelformen wie بُكًى neben بُكاء, غِلِبّاء (und غُلُبَّة) neben غِلِبَّى, غُلُبَّى u. a., und nur so erklären sich Direktiven wie Mufaṣṣal ٩٩, 1[1]): فالقياسيّ طريقُ معرفته أن يُنْظَرَ إلى نظيره من الصحيح فإن انفتح ما قبل آخره فهو مقصور وإن وقعتْ قبل آخره ألفٌ فهو ممدود, Direktiven, die offenbar voraussetzen, daß die Formen, wie sie damals im Munde der Leute lebten, nicht mehr die alten Unterschiede zeigten.

Nach allem muß es als reinste Willkür bezeichnet werden, wenn B. den Auslaut von Wörtern wie أُولَى, أَفْعَى, نَوَى etc. ohne weiteres und ohne Einschränkung als *ē* voraussetzt. Diese Aussprache (richtiger die Aussprache *ę̄*) existierte, wie schon gesagt, eben nur als Aussprache mit Imāla neben der gewöhnlichen Aussprache als *ā*. Die Beantwortung der Frage, welche von beiden Aussprachen als die ältere anzusehen sei, wird von der Bestimmung des Verhältnisses der Imāla zum Tafḫīm (d. h. der vollen Aussprache des *ā*, *a*) im allgemeinen abhängen müssen. Die einheimischen Philologen haben dieses Verhältnis übereinstimmend dahin bestimmt, daß der Tafḫīm ursprünglich (primär), die Imāla dagegen abgeleitet sei. Vgl. z. B. I Ḫaʿīš II, ١٢٥٢, 15: والتفخيم هو الأصل والإمالة طارية والذى يَدلّ أنّ التفخيم هو الأصل أنّه يجوز تفخيم كلّ مُمالٍ ولا يجوز إمالةُ كلّ مفخَّم وأيضا فإنّ التفخيم لا يحتاج

1) s. oben S. 665, Mitte.

إلى سبب والإمالة تحتاج إلى سبب; Anbārī, Asrār ١٩١, 1: وحي [يعني الإمالة] فرّع على التفخيم والتفخيم هو الأصل بدليل أنّ الإمالة تفتقر إلى أسباب توجبها وليس التفخيم كذلك; Sujūṭī. Itqān ٢١٦, 12: واختلفوا هل الإمالة فرع عن الفتح أو كلّ منهما أصل برأسه ووجه الأوّل[1] أنّ الإمالة لا تكون إلّا لسبب فإن فُقِدَ لزم الفتح وإن وُجِدَ جاز الفتح والإمالة فما من كلمة تُمال إلّا وفي العرب من يفتحها فدلّ اطّراد الفتح على أصالته و[دلّ عدم اطّراد الإمالة على][2] فرعيّتها. Offenbar mit Recht. denn abgesehen davon. daß auch in andern Sprachen ę̄, ę gegenüber ā, a als jünger erscheinen (vgl. z. B. im Deutschen *Laden — Läden. Schaden — Schäden, Nacht – Nächte* u. s. f.[3]), stellen sich in sämtlichen Fällen von Imāla im Arab., die wir sicher beurteilen können (und das ist die erdrückende Mehrheit), ā, a als zweifellos ursprünglich dar (vgl. Fälle wie كتاب, عالِم, يَضرِبانِها, دِرهَمان, عِلمًا, مِصباح, المُحاذِر, لِلحَجّ u. s. f.).

Damit erweist sich also B.'s ē für das Arabische als sekundär, wobei noch besonders zu beachten ist, daß der dazu gehörige primäre Vokal (ā) keineswegs nur prähistorischen Zeiten angehört, sich vielmehr noch heute des gesundesten Lebens erfreut. Da aber, wie schon oben betont, ein derartiger sekundärer Vokal nicht ursemitisch heißen kann, so bricht zugleich B.'s Konstruktion des ursemit. ē überhaupt zusammen. M. E. geht auch im Nordsemitischen und Äthiopischen das hierhergehörige ē (ę̄) auf urspr. ā zurück.[4])

## 5. Zur haplologischen Silbenellipse.

Wenn B. (S. 642) erklärt. daß er „den Ibn Hišām und die Ḥadīṯ-Werke schon seit geraumer Zeit zu unterscheiden wisse", so glaube ich ihm das natürlich, aus dem Wortlaut seiner bez. Äußerung mußte ich aber auf das Gegenteil schließen. Daß er sich

1) Grünert, Imâla 34 hat fälschlich الاوّل.

2) So ungefähr muß natürlich der Text der Kalk. Ausg. vervollständigt werden.

3) S. noch Brugmann, Kurze vergleichende Grammatik §§ 329 f.

4) B. polemisiert S. 635 mehrfach gegen die Annahme eines diphthongischen Ursprungs dieses *e*. Ich habe diese nirgends vertreten.

jedenfalls nicht besonders eingehend mit dem Ḥadīṯ beschäftigt haben kann, ergibt sich jetzt daraus, daß er den Verfasser des wichtigsten Kommentars zu dem wichtigsten Werke dieser ganzen Literatur „Qasṭalānī“ nennt, während er in Wirklichkeit „Qasṭallānī“ heißt (s. z. B. Ahlwardt's Katalog der Berliner Hss.). In den besten Arbeiten, die wir über den Ḥadīṯ besitzen, denen Goldziher's, findet sich überall die richtige Form.

Zu ܚܕܘܕܐ, ܢܚܐ und ܢܗܐ s. jetzt Brockelmann, oben S. 629.

Zum Schluß sind wieder einige grammatische Lapsus B.'s richtig zu stellen. Für إِحْدَى عَشَرَ (S. 634) l. إِحْدَى عَشْرَةَ. — Hebr. מִתְגַּלֶּה und syr. ܡܬܓܠܐ würden arab. مُتَجَلٍّ entsprechen, aber nicht مُتَجَلًّى (ibid.). — Für يَحْيَى („er lebt“, ibid.) ist die korrekte Orthographie يَحْيَا (im Gegensatz zum Eigennamen يَحْيَى: vgl. z. B. Ḥarīrī, Durra ٢٠٧, 1; Lane s. v. حَيَّ; Wright, Grammar³ I, S. 11, Anm. †). — Für ኣንበለ (S. 635, Anm. 3) l. እንበለ (Druckf.).[1])

1) [Damit ist diese Kontroverse für die ZDMG. erledigt.
Der Redakteur.]

## Erklärung.

Herr Prof. Dr. Beer sagt in dem wissenschaftlichen Jahresbericht dieser Zeitschrift (Bd. 59, S. 203), daß ich von der LXX-Übersetzung des Buches Daniel eine hebräische Rückübersetzung ohne Anlehnung an den masoretischen Text gegeben habe. Wer dies liest, muß denken, ich habe die LXX einfach hergenommen und frisch darauflos ohne Berücksichtigung des masoretischen Textes ins Hebräische übersetzt. Einer solchen Irreführung habe ich die Pflicht entgegenzutreten. Der von mir gegebene Text ist durch Vergleichung des masoretischen Textes mit dem der LXX hergestellt, und mein Commentar giebt die Gründe für die Abweichungen von beiden Texten. Erst aus dieser Vergleichung folgt die Bevorzugung der LXX bei weitaus den meisten Textdifferenzen, aber ebensowenig bei allen wie in meinen Ausgaben der Bücher Ester und Ezechiel. Die Abweichung meines Textes von dem der LXX ist derartig, daß von einer einfachen Rückübersetzung keine Rede sein kann. Eine Rückübersetzung des corrumpirten und zum Theil sinnlosen Daniel-Textes der LXX ohne Anlehnung an M. T. muß für jeden Kenner desselben als undurchführbar gelten. Große Partien der LXX lasse ich als nicht ursprünglich unübersetzt. Der Referent wiederholt die Entstellung meines kritischen Verfahrens, welche ich Wellhausen gegenüber eingehend widerlegt habe. Ich erwarte von ihm als Berichterstatter entweder Beweise oder Richtigstellung. Derselbe hat meine Herstellung des Buches Ester, sowie meine „Beiträge zur Beurteilung der LXX“ betitelte Streitschrift gegen Wellhausen und meine ganze Differenz mit diesem unerwähnt gelassen. Auch meine Kritik der Mescha-Inschrift ist in dem Bericht der Zeitschrift mit Stillschweigen übergangen.

G. Jahn.

## Erwiderung.

Zu vorstehender Erklärung mich im Einzelnen zu äußern, habe ich um so weniger Anlaß, als über die betreffende Schrift eine eingehendere Anzeige von mir demnächst in der „Deutschen Literaturzeitung“ erscheinen soll. Daß Herr Prof. Dr. Jahn manche

Schwächen der bisherigen Danielkritik aufgedeckt und verschiedene beachtenswerte Besserungsvorschläge gemacht hat und so seine Arbeit auch eine Förderung der Danielerklärung bedeutet, möchte ich hier unaufgefordert nachtragen. Ich fürchte aber, daß noch mehr Theologen den gleichen Eindruck wie ich haben werden, daß Jahn die LXX zu Daniel überschätzt; vgl. jetzt z. B. P. Volz im Theolog. Jahresbericht XXIV (hrsgb. v. G. Krüger u. W. Koehler) Berlin 1905, S. 190. Auf Jahn's „Mescha-Inschrift" einzugehen (die ich übrigens S. 203, Anm. 2 kurz erwähnt habe), hielt ich für den Jahresbericht dieser Zeitschrift für unangebracht. Ein summarisch ablehnendes Urteil ist in dem von mir bearbeiteten Teil des schon erwähnten Theolog. Jahresberichtes S. 66 zu finden.

Georg Beer.

## Anzeigen.

*Hans Lietzmann*: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Bd. I.* Tübingen. J. C. B. Mohr. 1904. XVI + 323 S. 8°.

*Johannes Flemming und Hans Lietzmann*: *Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister.* Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1904. (Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-Hist. Kl. N. F. Bd. VII No. 4.) IX + 76 S. 4°.

Apollinaris, Bischof von Laodicea († um 390), ward zum erstenmal 377 in Rom, zum zweitenmal 381 in Konstantinopel verketzert. Durch seine und seiner Anhänger energische kirchenpolitische Propaganda, deren Vorort Antiochia war, geriet der Orient von Cilicien bis Phönicien in Gefahr, der apollinaristischen Häresie anheimzufallen. Ja, aus dem Samen, der von ihm ausgestreut wurde, „erwuchs die Großmacht des Monophysitismus, die Reich und Kirche von Byzanz zum Zerbersten gebracht hat". Denn das Zentraldogma des Apollinarismus ist die monophysitische Inkarnationslehre. Es wurden nacheinander zwei verschiedene Theorien über die Person Christi aufgestellt. „Die erste läßt den Logos, die zweite Person der Trinität, als Seele in dem von Maria geborenen Leibe als seinem Kleide Wohnung nehmen, derart, daß in der ‚einen Natur des fleischgewordenen Logos' der Logos das wollende und handelnde Subjekt, der menschliche Leib das leidende Werkzeug ist. Durch Austausch der Eigenschaften nimmt die Gottheit menschliches, der Leib göttliches an: so wird die Einheit der Natur zugleich mit der in Vergottung bestehenden Erlösung der Menschheit bewirkt. So lautet im wesentlichen die Lehre der Apollinaristen in ihrer ältesten Form: die zweite aus der Auseinandersetzung mit den Gegnern erwachsene Theorie läßt den Logos nur die Stelle des *νοῦς*, also der höheren Seelenkräfte, einnehmen, während der Leib und die animalische Seele menschlich waren; ‚himmlischer Mensch' ist der Heiland nicht dem irdischen Bestandteil nach, sondern weil die Hauptsache am Menschen, der *νοῦς*, vom Himmel stammt".

Die Schriften des Apollinaris sind von der orthodoxen Kirche vernichtet worden. Unter seinem Namen sind uns nur eine Psalmen-

paraphrase und exegetische Bruchstücke in den Katenen erhalten. Seine dogmatischen Werke, soweit sie gerettet sind, lernen wir erstens aus den Gegenschriften seiner Zeitgenossen und zweitens aus den Ketzerflorilegien kennen. Drittens haben „Leute, die im Herzen apollinaristisch dachten, aber zur Großkirche hielten, Werke des Meisters mit rechtgläubig klingenden Namen — Gregorius Thaumaturgus, Julius und Felix von Rom, Athanasius — versehen und so vor der Vernichtung bewahrt".

Über den Zweck der oben zuerst genannten Schrift Lietzmann's (von mir im folgenden zitiert unter dem Siglum I), äußert sich der Verfasser selbst: „In diesem ersten Bande habe ich mir die Aufgabe gestellt, die kirchenpolitische Geschichte des Apollinarismus quellenmäßig zu zeichnen und für alle weiteren Untersuchungen der dogmatischen Traktate eine philologische Grundlage zu schaffen. Es galt dabei nicht nur, die Schriften und Fragmente des Apollinaris und seiner mit ihm untrennbar verbundenen Schüler auf ihre handschriftliche Gestalt zurückzuführen, sondern ebensogut die Bezeugung ihres apollinaristischen Ursprunges durch Analyse der uns erhaltenen sekundären Quellen auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Zu dem als sicher Befundenen habe ich — abgesehen von den kleinen syrischen Stücken — nur die von anderen Forschern bereits durch wahrscheinliche Vermutung für den apollinaristischen Kreis in Anspruch genommenen Texte hinzugefügt" (S. VIII). Der Inhalt zerfällt in folgende Teile: Politische Geschichte (S. 1—42), Quellen und Chronologie (S. 43—78), Geschichte der Überlieferung (S. 79—128), Schriften des Apollinaris und seiner Schüler (S. 129—163) und Texte (S. 167—322).

Die zweite zu besprechende Schrift Lietzmann's (von mir im folgenden zitiert unter dem Siglum ב) enthält eine Sammelausgabe der syrischen Übersetzungen apollinaristischer Werke. Die syrischen Texte sind teilweise schon bekannt: die *κατὰ μέρος πίστις* Gregor's des Wundertäters und die meisten Traktate des Julius von Rom durch Lagarde — zwei „Bekenntnisse" des Athanasius: der „Brief an Jovian" und das „Bekenntnis der 318 Väter gegen Paul von Samosata" durch Caspari — Juliusfragmente durch Moesinger — und ein Felixzitat durch Zingerle. Es sind aber eine Reihe neuer Texte hinzugekommen, die den Herausgebern durch Vermittlung der Direktion des Britischen Museums in Photographien zur Verfügung standen. Überall, wo ein griechischer Text durch die Tradition vorlag, ist er fortlaufend unter den syrischen gedruckt und nach ihm möglichst genau korrigiert. Die wichtigsten Abweichungen des überlieferten Originals sind in Randnoten mitgeteilt. Trotzdem ist für ein kritisches Studium I unentbehrlich neben ב. Denn erstens fehlen in ב manche Varianten des griechischen Textes, die für die Beurteilung des Syrers von Wichtigkeit sind und nur in I gefunden werden. Zweitens sind die textkritischen Anmerkungen in I unabhängig von denen in ב und besser, da einige Emendationen

hinzugefügt sind. Drittens sind diejenigen Texte des Syrers, deren griechisches Original verloren gegangen ist, nur in I übersetzt (ins Deutsche).

Dem Charakter dieser Zeitschrift gemäß kann die Rezension keine erschöpfende sein. Sie muß sich auf diejenigen Partien beschränken, die für den orientalistischen Philologen in Betracht kommen, also auf die syrischen und syrisch-griechischen Texte. Das Urteil über die vorliegende Edition spaltet sich naturgemäß in zwei Teile: Da wo das griechische Original neben der syrischen Übersetzung vorhanden ist, ist die Vergleichung der beiden Texte von den Herausgebern so gut gemacht, daß nur eine verhältnismäßig dürftige Nachlese übrig bleibt. Ich hätte aber eine kritischere Stellung gegenüber dem syrischen Texte gewünscht, dessen zweifellose Verderbnisse ganz selten und fast nur im Anschluß an andere Editoren korrigiert sind. Anders liegt die Sache da, wo wir keinen griechischen Paralleltext besitzen. Da es sich um Interlinearübersetzungen der schlimmsten Art handelt, so ist das Verständnis außerordentlich schwer, zumal Korruptelen durchaus nicht selten sind. Eine Interpretation dieser syrischen Partien gehört zu den mühseligsten, darum freilich auch reizvollsten und dankbarsten Aufgaben des Exegeten. Es ist mit Freuden zu begrüßen, daß sich Flemming und Lietzmann nicht haben abschrecken lassen, sondern daß sie einen Grund gelegt haben, auf dem sich weiter bauen läßt. Ich glaube an vielen Stellen eine bessere Übersetzung bieten zu können.[1])

I **167** 2 (= ↄ 1 3) streiche „und nachher". Denn ܗܘ ܕܐܬܝ ist nicht = *καὶ εἶτα*, sondern Wiedergabe der Präposition *ἐπί* in *ἐπίκτητον*: vgl. ↄ 2 8 ܗܘ ܕܐܬܝ ܒܗ ܗܘ = *ἐπι-γενομένην*.

I **168** 14 (= ↄ 2 22) streiche die Anmerkung. Denn ܒ ist weiter nichts als Dittographie des vorhergehenden ܒ. — 17 (= ↄ 2 7) *θεότητι* nicht + *ταῦτα*. ܗܕܐ ist vielmehr der Artikel *τά*; vgl. 3 9 ܗܘ ܕܒܗ ܗܕܐ = *τὰ δι' αὐτοῦ*; 3 13 ܗܕܐ ܕܫܪܝܐ = *τὰ ἄλλα* usw.

I **172** 10 f. (= ↄ 5 14) *τὸ αὐτὸ* om. 𝔊. Lies + ܗܘ ܕ ܗܘ und schreibe ܗܘ̈ܕܐ.

I **174** 19 (= ↄ 7 12) *τοῖς αὐτοῖς*. Lies ܠܗܘ̈ ܕ ⟨ܠܗܘ̈⟩.

I **176** 1 f. (= ↄ 8 16 ff.) der Text war sicher derselbe. ↄ hat zwar etwas frei, aber sehr hübsch übersetzt: „Es ziemt sich aber, daß unsere Gedanken den göttlichen und apostolischen Dogmen folgen, nicht aber, daß unmögliche Phantasien uns mit Gewalt wegführen von den Dogmen (ܕܐܝܡܢܘܬܐ) des göttlichen Glaubens".

1) Ich habe über meine Auffassung mit Lietzmann korrespondiert und bin durch seine Sachkenntnis teilweise (namentlich I 317 9–12) zu einem noch tieferen philologischen Verständnis gefördert.

I **181** 6 f. (= ס 11 19). Das Präsens ist ungenau: „die wir geglaubt und bewahrt haben seine Gebote". — 16 f. (= ס 12 6). 𝔊 hat schwerlich + *οἳ* gelesen. Die Syrer lieben derartige Relativsätze.

I **182** 6 (= ס 12 16). 𝔊 las nicht *καὶ πάλιν ἔτι σαφέστερον*, sondern wie überliefert *ἔτι δὲ* (= ܘܬܘܒ) *σαφέστερον* (= ܛܒ ܢܗܝܪܐܝܬ). — 7 (ס 12 17) statt *ἂν* las 𝔊 *οὖν*. — 12 (= ס 12 20) *τὴν αὐτὴν* lies ܟܕ ܠܗ ⟨ܠܗ⟩.

I **184** 25 (= ס 15 2). Füge hinzu *τὰ μάλιστα* om. 𝔊. Der Stern vor *καὶ* in ס ist zu streichen (*εἰ καὶ* = ܟܕ ܛܒ).

I **185** 12 (= ס 16 18). ܕܡܚܝܕ kann nicht heißen „dadurch, daß er vereinigt wurde", sondern „indem (ܕ = ܟܕ) er vereinigt wurde" = *ἡνωμένος*. — 15 (= ס 16 19). 𝔅 scheint gelesen zu haben *καὶ ἦν οὐρανίᾳ καθόδῳ οὐ μόνον γέννησις* (= ܝܠܕܐ; hier nicht = „Geborener").

I **186** 3 (= ס 16 22). Das später häufige ܐܝܕܝܥܐܝܬ kann nicht gut etwas anderes sein als das griechische *ἴδιος* mit syrischer Adverbialendung, da sowohl hier wie an der zweiten Stelle (vgl. Reg.) im Original *ἰδίως* steht. Warum Flemming im Register grade bei diesem Wort das griechische Äquivalent ausgelassen hat, verstehe ich nicht. 𝔅 liest nicht *ἀχωρίστως*, sondern *χωρίστως*.

I **187** 1 (= ס 17 17). 𝔅 ist wohl eher so zu verstehen: „damit niemand leugne trotz der Verirdischung des Leibes seine Verflechtung mit der Gottheit". — 8 (= ס 18 13). Da ܪܘܟܒܐ auch von der „Harmonie", der musikalischen „Komposition" gebraucht wird, so vermute ich, daß der Syrer *μερικὴν* in *μελικὴν* verlas. — 12 (= ס 18 15). Nach *τούτῳ* streiche „und" (lies ܒܗܕܐ ܗܝ) — 18 ff. (= ס 18 18 ff.) 𝔅 verstehe ich: „und er ist Geist, obwohl er auch gemäß der Einheit mit dem Fleische Fleisch war und gezeigt ward (die beiden Verba = *ἀποδέδεικται*. Der Übersetzer liebt es, zwei Ausdrücke für den einen des Originals zu setzen), und eben ihn verkündete Paulus als Mensch, obwohl er sagte, er sei ‚Apostel nicht durch einen Menschen', und, damit ich (nicht „er") zusammenfassend sage . . .".

I **188** 9 (= ס 19 4) *τοῦ ὅλου*: ܟܠܗ ܡܪܟܒܐ wohl = *τοῦ συνελόντος*, entstellt aus *τοῦ συνόλου*.

I **189** 2 (= ס 20 17). 𝔅 ist zu übersetzen: „sondern (er sagte), daß er Fleisch ward aus dem Samen Davids". — 5 (= ס 20 7. 19). Wenn man statt *λέγει* sich entschließt, *ὑπάρχουσα* zu lesen (entsprechend dem vorhergehenden *ὑπάρχων*), gibt der Satz einen guten Sinn. Mit dem Syrer ist nichts anzufangen, da er geraten zu haben scheint. 𝔊 drückt aus *οὐ χωρίσας εἶπεν τὸ* (lies ܗܝ wie Z. 19) *τὴν θεότητα ἐν μορφῇ θεοῦ καὶ τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καίτοι* (= ܘܗܘܐ)

ἡ θεότης. 𝔅 las genau dasselbe, er stellt nur um ... εἶπεν τὴν θεότητα τὸ ἐν μορφῇ ... — 7 (= ס 20 8) γεννήσεως: ܚܕܝܘܬܐ, lies ܝܠܕܘܬܐ.

I **190** 9 f. (= ס 21 19). 𝔅 las vermutlich denselben Text wie wir. Schreibe ܗܝ ܐܠܗܘܬܐ ⟨ܠܘܬ⟩ = πρὸς τὴν θεότητα. — 12 (= ס 21 12. 21) ἁγιασμός: ܩܕܝܫܬܐ, sprich ܩܕܝܫܘܬܐ (vgl. 22 13 ff.).

I **191** 6 f. (= ס 22 19). Von hier an merkt man, daß dem Übersetzer oder dem Abschreiber oder beiden die Sache zu langweilig wurde; denn von hier an häufen sich die Fehler und Lücken. Man kann die Beobachtung oft machen, und es ist ja auch ganz begreiflich, daß die Nachlässigkeit gegen den Schluß einer Schrift wächst. 𝔅 übersetzt diesen Satz sehr frei, er mußte es wohl, da er statt ζῇ, τῆς ἐκπεμπομένης vielmehr ζωῆς ἐκπεμπομένης (= „der ausgesendet wird vom Leben") gelesen zu haben scheint. Statt ἐκ δὲ πνεύματος gibt 𝔅 wieder εἰ δὲ πν., 𝔊 ἐν δὲ πν. — 15 ff. (= ס 22 12. 23 14). Die Anmerkungen Lietzmann's sind teilweise falsch, teilweise ungenügend. 𝔊 las statt καίτοι: καὶ τὸ (= ܘܗܝ, wenn man dies nicht in ܘܗܐ korrigieren will). 𝔅 om. καίτοι, ἐπὶ τῆς κάτωθεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ, er las also: ὄνομα, τῆς ὑψώσεως ἰδίως (genauer τὸ ἴδιον) οὔσης· ἀναβαινούσης σαρκὸς ἰδιαζόντως ἀναβαίνει, διὰ τοῦτο κοινῶς ὀνομάζεται καὶ τὸ ὅλον ὑψούμενον. Ich glaube nicht, daß ܡܬܪܡܡܢ (auch in 𝔊) hier beide Male = ὑψοῦσθαι ist. Der Übersetzer hat die im Original wechselnden Ausdrücke einander angeglichen.

I **192** 2 (= ס 23 19). 𝔅 braucht hier wieder zwei Ausdrücke für den einen griechischen. ܦܣܩܐ ܘܫܘܝܘܬܐ ܕܥܡ ܐܠܗܐ = ἡ πρὸς θεὸν ἰσότης, also muß es heißen: 𝔅 om. οὐ μετέπεσεν (= ܠܐ ܢܦܠܬ vgl. 𝔊). — 10—12 (= ס 23 24) ist die Lücke in 𝔅 entstanden durch Homoioteleuton (ὄνομα—ὄνομα). — 14—**193** 2 (= ס 24 6 ff.). 𝔅 las denselben Text wie wir, er weicht nur ab darin, daß er Z. 14 ὅθεν om., Z. 17 εἰδέναι mit ἰδεῖν verwechselt, Z. 17 statt ἀσυμφώνως: ἀσυμφώνοις (wie 𝔊) liest. Ob er den Satz verstanden hat, ist eine ganz andere Frage. Aber Lietzmann hat den Syrer nicht richtig wiedergegeben. Eine von ihm durch den Stern angedeutete Lücke ist nicht vorhanden. ܐܝܢܐ ܕ heißt nicht „wer (ist es?) der", sondern „jeder, der", und ܘܠܐ ܚܕܝܘܬܐ ܛܥܝܐ ܠܗ heißt nicht „noch geht ihm die Einheit in die Irre", sondern „noch ist ihm die Einheit verborgen" = οὔτε τὴν ἕνωσιν ἀγνοήσει.

I **193** 11 (= 24 14). ܣܘܦܪܢܘܬܐ ܗܝܡܢܘܬܐ = ὀλιγοπιστία. — 14 (= ס 24 16). Statt ܘܒܪܗ schlage ich vor ܘܡܪܗ „und Herr des Guten". — 21 (= ס 24 19). ܗܠܝܢ ܩܕܡܝܬܐ heißt hier nicht „diese ersten", sondern „die früheren", vorzeitlichen Dinge des Paradieses, vgl. die Fortsetzung. Übersetze: „Obwohl wir in den urzeitlichen

(Dingen) nicht als Gläubige erfunden sind, hat er (trotzdem) größere als jene in unsere Hände gelegt". — 31 (= ↄ 24 23). ܠܒܝܬ ܡܝܬ̈ܐ heißt nicht „zum Hause der Toten", sondern einfach „zu den Toten" (derselbe Syriasmus 321 1 = ↄ 56 25).

I **194** 15. Diese und andere Anmerkungen, in denen zu *σωτήριον* als syrische Variante „lebenspendend" angeführt wird, sind zu streichen, da beides für die Syrer identisch ist, so gut wie für uns „Erlöser" und „Heiland" dasselbe besagt. — 15 ff. (= ↄ 25 1 ff.). Die Handschrift 𝔅 ist nicht nur überarbeitet, sondern auch stark verderbt. ܠܐ ܢܫܬܘܠ ܐܢ „wir sollten also nicht verachten", ist an sich nicht unmöglich, da die 1. pers. Plur. im Syrischen oft als Umschreibung des lateinischen Gerundivums dient. Aber nach Griech. *μηδεὶς κατευτελιζέτω* und nach 𝔄 schiebe ein + ܐ. Das folgende ܡܬܚܫܒ ist nach Griech. und 𝔄 zu korrigieren in ܡܬܚܫܒ. Die Worte ܕܐܢܫ—ܐ Z. 2 müssen, wie Griech., 𝔄 und der Zusammenhang lehren, hinter ܒܟ ܡܬܐܡܪ : ↄ Z. 4 gestellt werden. Statt (oder +) ܒܝ lies ܒܟܝܢܡ ↄ Z. 4 mit 𝔄 = *καθ' ἑαυτό*. Endlich ist für das sinnlose ܠܐ Z. 1, das ein alter Schreibfehler ist, da er sich auch in 𝔄 Z. 12. 14 findet, zweifellos ܠܗ zu schreiben: „unter dem Vorwande, daß er (ܠܗ Syriasmus „nach ihrer Meinung" oder „angeblich") homousios sei". Es zeigt sich hier und auch sonst durch gemeinsame Fehler in 𝔄 und 𝔅, daß beide auf dieselbe syrische Vorlage zurückgehen.

I **195** 18 ff. (= ↄ 26 2. 12 ff.). Ich glaube nicht (wie Lietzmann S. 137) an eine absichtliche Änderung, sondern an ein Versehen des Schreibers, dessen Auge von *τῆς ἑαυτοῦ σαρκός* Z. 18 auf *ἡ σὰρξ αὐτοῦ* übersprang. Die Lücke muß im griech. Text entstanden sein, da 𝔄 und 𝔅 mit L übereinstimmen. (Der Textapparat Lietzmann's ist danach zu korrigieren.) Z. 12 𝔄 lies ܡ (statt ܐܡܪ) mit 𝔅 = . . . „so kann er (der Logos) also nicht geschieden und getrennt werden von seinem Fleische, weil das Fleisch sein ist" 𝔅 (. . . „dessen das Fleisch ist" 𝔄). Die Auslassung des *καί* Z. 20 ist keine Variante, sondern Freiheit der Übersetzer. Z. 13 𝔖 muß vor ܒܣܪܟܐ ein ܒܗ = *οὗ* eingeschoben werden. — 22 (= ↄ 26 3. 15) *εἰ δὲ μὴ ἐπικοινωνεῖ*: „wenn aber ‹das Fleisch 𝔅› nicht sein ist", scheint zurückzugehen auf *εἰ δὲ μὴ αὐτοῦ ἐστιν*, doch kann die Änderung durch die vorhergehende Verderbnis veranlaßt sein. — 24 (= ↄ 26 4. 18). Statt ܒܗ lies ܒܗ „weil sie (ܒܐܠܗܘܬܐ) außerhalb der Dreiheit ist".

I **196** 6 (= ↄ 27 1). Statt ܕܡܬܐܡܪ lies ܕܡܬܡܪ mit 𝔄 „welches lautet". — 11 (= ↄ 27 4) ܡܬܒܠܒܠ „verwirrt" scheint auf eine von *ἀναταράττω* (statt von *ἀνατρέπω*) abgeleitete Form zurückzugehen. „sodann" streiche, weil in ↄ nicht vorhanden. Das folgende „gewissermaßen" (= *ὡς*) gibt keinen Sinn. Ich vermute, daß ein in

der Vorlage von 𝔄𝔅 an den Rand geschriebenes ܕܐܝܟ die Verderbnis veranlaßt hat. Es sollte Z. 3. 13 heißen ܗܢܐ ⟨ܕܐܝܟ⟩ ܕܝܢ = τὸ τοιοῦτον (vgl. 𝔖). Da es an eine falsche Stelle geriet, wurde ܐܝܟ ܕ daraus. Statt „für nichts geachtet wird", ist genauer zu übersetzen „steht auf nichts" 𝔅𝔄. Da 𝔖 ebenfalls bietet: „läuft auf nichts hinaus" (= ܫܪܟܐ; nicht = λοιπόν), so las ס εἰς οὐδὲν χωρήσει (für εἰς οὐδὲν λογισθήσεται). — 15 (= ס 27 5. 18) 𝔄𝔅 sind beide gleich verderbt. Es ist nicht nur ܡܥܡܘܕܝܬܐ = λουτρόν einzuschieben, das schon in der griech. Vorlage gefehlt zu haben scheint (vgl. L), sondern auch ܡܝܬܪܬܐ „überschwänglich" in ܡܝܩܪܬܐ τίμιον zu ändern.

I **197** 13 ff. (= ס 28 3. 10). 𝔄𝔅 haben den Griechen mißverstanden. Statt ܚܝܠܐ Z. 11 „Kräfte" ist natürlich ܚܝܐ „Leben" zu lesen (wie in 𝔅).

I **198** 12 (= ס 28 9). Statt ܘܗܘ ܕ ist vielleicht ܘܗܘܬ mit 𝔄 zu lesen.

I **200** 16 ff. (= ס 30 9 ff.). 𝔄 hätte nicht nur übersetzt, sondern auch korrigiert werden müssen. Statt ܒܡܠܬܗ Z. 12 lies ܒܡܬܝܬܗ (wie in 𝔅𝔖; vgl. aber auch 𝔄 Z. 14). Statt ܐܟܘܬܗ Z. 16 lies ܐܟܘܬܢ (wie in 𝔅𝔖) und streiche ܠܐ, das wohl durch ein Mißverständnis des Übersetzers veranlaßt wurde. 𝔖 hat ܫܪܝܪܐܝܬ (nicht „wahrhaftig", sondern „fest", entsprechend ܫܬܝܬܐܝܬ in 𝔄 „genau") zum falschen Verbum gezogen (richtig 𝔄). ܐܚܕ 𝔖 = ܠܒܟ 𝔄 = „festhalten" (nicht „annehmen"). ܐܫܬܪܓܠ 𝔖 = ܐܫܬܓܢܝ 𝔄 = „sich umändern", „sich umbiegen lassen" (nicht „sündigen"). Darnach lautete die ursprüngliche Vorlage: „Wenn wir an das Kommen Gottes glauben, so ziemt es sich für uns, daran festzuhalten, und uns nicht durch Häretiker (𝔄 „Häresieen" 𝔖) umstimmen zu lassen. Denn derjenige, der die Parusie Gottes mit dem Munde bekennt, in Gedanken aber denkt, daß es ein Mensch war, der vom Weibe (geboren) ward gleich wie wir, und nicht behauptet, daß Gott (𝔖 „der Sohn Gottes" 𝔄𝔅) vom Weibe geboren ward, der ist gegen die Gläubigen und wird unter die Ungläubigen gerechnet". Der nächste Satz in 𝔅 ist doch wohl ebenso zu verstehen wie 𝔄: „Für uns aber ziemt es sich, das göttliche (Dogma, scil. der heiligen Schrift) gemäß der Überlieferung unserer heiligen Väter zu bewahren". — 15 (= ס 30 6 ff.). 𝔅 ist genau so zu übersetzen wie 𝔄𝔖. Das ܒ vor ܣܗܕܘܬܐ Z. 7 ist zu streichen, fälschlich veranlaßt durch das vorhergehende ܒܣܗܕܘܬܐ Z. 6. ܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ ܡܪܢ kann nicht heißen „der lebenspendende Geist unseres Herrn" (= ܕܡܪܢ!). 𝔄 om. ܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ, wie ich meine, mit Unrecht, da neben Gott und dem Logos die dritte Person der Trinität erwartet wird. ܘܪܘܚܐ ܡܚܝܢܐ

ܪܘܚܐ in ℌ kann schwerlich heißen „der unsern Herrn belebende Geist“. Die Hauptschwierigkeit der Auffassung Lietzmann's beruht darin, daß der Geist unmöglich „vaterlos“ genannt werden kann: das gilt nur von Christus. Ich nehme eine durch die griechische Vorlage verschränkte Wortstellung an und konstruiere: ܥܠ ܡܪܢ ܕܚܙܘ ܘܫܡܥܘ ܘܐܡܪܘ ܠܥܠܡ ܕܐܦ ܪܘܚܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܐܬܝܗܒ ܥܠ ܡܪܢ. In allen drei Texten ist ܘ ausgefallen oder zu ܐ geworden. Darnach übersetze: „. . . durch die seligen Apostel, die die über die Menschennatur hinausragende Herrlichkeit unseres Herrn sahen und auch das Zeugnis, das vom Himmel (stammt), hörten und der Welt verkündeten, daß Gott sich inkorporierte und daß der Logos Fleisch ward und daß der lebenspendende Geist vom Himmel herabstieg auf unsern Herrn Jesus Christus, der bei seiner irdischen Geburt vaterlos war, weil er Gott ist und keineswegs ein Mensch, der aus irdischem Samen sproßte“.

I **202** 23 (= ס 31 28). Statt des sinnlosen ܐܬܝ ܥܠ ℌ lies ܐܬܝ ܗܘ ܥܠ mit 𝔄𝔅. Z. 10 (= ס 32 1) ist 𝔅 verderbt, wie das doppelte ܐܢ lehrt. Lies nach ܐ + ܒܫ ܕܐ „Denn (besser „aber“) Leben spendet ⟨der, welcher litt⟩, Leben spendet der . . .“ Z. 12 (= ס 32 2) ist ܕܚܝܐ ܦܪܝ ein wunderlicher lapsus calami für ܕܚܝ ܦܪܝ „Früchte des Lebens“ (vgl. ℌ). — 26 (= ס 31 30 f.). ܒܚܕ heißt nicht „von der einen“, sondern „auf einmal“: Er schuf Leben „zugleich“ für Weiber und Männer.

I **203** 16 (= ס 32 12). 𝔄ℌ sind ebenso zu übersetzen wie 𝔅: „Deshalb wenn die Erlösung (eine Tat) Gottes ist, so ist (auch = ס) die Erneuerung nicht (die Tat) eines Anderen“. Darnach ist Z. 4 ܕܡܬܚܕܬܐ in ܕܡܬܚܕܬ zu korrigieren.

I **256** 18 (= ס 35 2). Die Überschrift lautet genau wie in der Doctr. *τῷ δεσπότῃ μου τῷ ποθεινοτάτῳ συλλειτουργῷ* (ܟ: ܩܫܝܫܐ nicht = *υἱὸς τῆς ἱερωσύνης*, sondern „Mitpresbyter“) *κτλ.*

I **259** 17 (= ס 37 9). Lietzmann hätte in ס angeben sollen, daß nicht *ζωή*, sondern *ζωοποιόν* überliefert ist. Ich vermute als Vorlage des Syrers *ζῶον ὄν*, om. *ἄνευ*. Er verstand fälschlich: „Denn weder ist der Leib für sich allein eine Natur, weil er nicht einmal für sich allein ein Lebewesen ist und (überhaupt) nicht getrennt werden kann von dem Lebenspender (d. h. der Seele)“.

I **284** 10 f. (= ס 39 16) streiche die Anmerkung. ס genau = Grieche. ܐ ܟܐ ܕ = *ὡς*; ܒܚܕ = *ἐν ὁμοιώματι*; ܒܗܝ = *κατὰ τὴν αὐτήν*; ܐ frei hinzugefügtes Prädikat.

I **294** 10 ff. (= ס 43 9) statt *ἀσύγχυτον* lies *τοῦ ἀσυγχύτου* und korrigiere ܕܠܐ ⟨ܐ⟩.

I **295** 2 (= ס 43 15). ܚܣܕ hier = *ἀχάριστος*, vgl. Brockelmann s. v. ܡܚܣܕ. Darnach ist das Wortregister zu korrigieren!

I **299** 8 (= ס 47 1). Ich vermute als Vorlage des Syrers: ἢ (= ܐ vgl. Register) πῶς εἷς ἢ (oft frei durch ο wiedergegeben) πῶς μία ὑπόστασις καὶ ἓν πρόσωπον; ἐπὶ (= ܥܠ vgl. 1 3 2 8: verlesen aus ἐπεὶ) πάλιν (= ܬܘܒ) κτλ.

I **300** 8 (= ס 47 16) ταραττόμενοι: Lies ܡܬܪܓܙܢ.

I **301** 4 (= ס 48 8) σαρκός. ἵνα θεὸς τέλειος = ס, nur ist das Interpunktionszeichen hinter ܒܣܪ zu setzen und ; vor ܘܐܬܬ zu streichen. — 6 (= ס 48 10) σωτῆρος: Lies ܦܘܪܩܢ statt ܦܘܪܩܐ.

I **302** 4 (= ס 49 2) βλάστημα: Lies ܦܪܥܢܐ (statt ܦܥܢܐ) oder ܦܪܥܢܐ.

I **307** 23 (= ס 49 15) wohl besser Singular: „zu himmlischer Höhe".

I **308** 4 (= ס 49 19) genauer: „damit ihm alles unterworfen sei". — 12 (= ס 50 1) statt ܒ vielleicht besser ܒܟ mit ℵ: „und unsern eigenen Tod in Leben gewandelt hat". — 13 (ס 50 2). Statt ܠܐ lies ܠܐ ܡܬ ܠܐ vgl. den Paralleltext auf S. 49 unten und den Sprachgebrauch: „Unvergänglichkeit und Leben". — 26 ff. (= ס 50 8) „das Gesetz Gottes, . . . . worin er sagt", ist falsch, da es mindestens ܕܐܡܪ heißen müßte. Übersetze: „Denn nachdem Adam gesündigt und durch die Sünde uns nach seinem Bilde (vgl. Gen 5 3) gezeugt hatte, ist von da an die Bestimmung Gottes geblieben, die er über uns verfügt hat durch das (Wort)". — 30 (= ס 50 10) statt „aber" erwartet man „denn".

I **309** 1 (= ס 50 12) „der Geist der Geburt des Lebens" ist zu pedantisch übersetzt = „der lebenzeugende Geist" (τὸ πνεῦμα ζωογόνον). — 30 (= ס 50 26) statt ܡܢ lies ܡܢܐ (Lietzmann) nach ס 54 19 „zu einem von den Geschöpfen".

I **310** 1 (= ס 50 28) „daß wir anbeten", müßte Impf. sein. Lies: „der in unserer Ähnlichkeit erschienen ist und die lebenspendende Anbetung geoffenbart hat (uns), die wir Christus anbeten, weil er Gott ist und nicht, (weil) Gott in ihm war". Im folgenden Satz ist eine Lücke, wie aus dem Parallelismus membrorum hervorgeht: „Und der erkennt auch nicht,

was Herr und was Knecht,
was Erlöser und was Erlöster,
was Geist ⟨und was Fleisch⟩,
was Lebenspender, welcher ist Christus . . . .
was lebendige Seele, welches ist Adam,
was der irdische Mensch und der von der Erde,
was der himmlische Mensch und der vom Himmel ist".

Lies also + ܡܢ ܕܐܢܫ. — 16 (= ס 51 6) Lietzmann's Übersetzung ist nicht wahrscheinlich, da „gerechnet werden unter" ge-

wöhnlich ܕܡ ܕܫܥ heißt. Es gehört zusammen ܘܐܠܗܐ ܕܫܥ ܡ „Verflucht sei, wer da spricht, nach seiner Meinung (ܕܫܥ) sei der Sohn der Ewigkeit . . . . einer von den gerechten . . . Söhnen".

I **311** 3 ff. (= ס 51 13) ist vielleicht zu übersetzen: „Aber er, der gekreuzigt wurde, ist Sohn, Erstgeborner, Gott genannt und höher gestellt und erhabener gemacht worden als jene Söhne, Erstgebornen, Götter; er allein ist Sohn, Erstgeborner, Gott, und ist beurteilt und erkannt (ܕܝ = *κρίνω*) von seinen Knechten als der, der in Wahrheit homousios ist". — 13 ff. (= ס 51 17). Dieser Satz wird verständlich, sobald man statt des überlieferten ܒܟܝ ܐܝܬ „ward zum Segenspender" liest ܐܝܬ ܫܪܝ „ward zum Anfänger" (*πρῶτον γενόμενος* als Exegese des *πρωτότοκος*). Der Verfasser will sagen: Nur Christus wurde im eigentlichen Sinne Erstgeborner genannt. „Es wurde zwar auch (= ) Israel ‚mein Erstgeborner' genannt, das heißt aber (wie Ex 4 22 f. ausdrücklich hinzugefügt wird): ‚damit sie komme, mir zu dienen in der Wüste', ward die Gemeinde Israel zum Anfänger unter den Gemeinden der Gottesanbetung". — 20 (= ס 51 20) „und derjenige, der bekennt, daß er der Sohn ist, der ist der Sohn", ist sinnlos. Da im folgenden begründet wird, daß es nur einen Sohn gibt, so schiebe ich hinter ܗܘ ܕܝ ein: ‹ܐܝܬ ܒܪ ܚܕ ܗܘ› „und wer bekennt, daß es einen Sohn gibt, ‹der bekennt, daß einer ist› jener Sohn". — 24 ff. (= ס 51 22) ܩܛܠ ܣܘܟ ist hier wohl nicht „Anfang der Zahl", sondern „Summe der Zahl".

I **312** 14 (= ס 51 32). Statt „der eine" lies „der einzige" (ܝܚܝܕ = *μονογενής*) im Unterschied von dem folgenden ܚܕ = *εἷς*. — 20 ff. (= ס 52 1) ist, wie die Editoren erkannt haben, verderbt. Aber ihre Übersetzung ist unmöglich. Denn ܡ ܕܒܥ ܛܒܝ heißt nicht „von Natur", und „sterblich oder unsterblich" steht nicht da. Es handelt sich, wie aus 312 29 klar hervorgeht, um die durch einen hypothetischen Gegner angeregte „Frage über das Verhältnis der sterblichen und unsterblichen Natur" beim Tode Christi. Der Verfasser polemisiert dagegen und lehnt die ganze Fragestellung als verkehrt ab durch den Hinweis auf die Schrift. Der Sinn des verderbten Satzes ergibt sich zweifellos aus dem folgenden, der ihn begründet, wenn auch die Korruptel nicht mit Sicherheit zu heilen ist. Lies etwa: „Und wenn du nach der sterblichen und unsterblichen Natur fragst, so *sieh zu, daß du nicht* verkündigst, ein Mensch habe für dich gelitten! Denn (auch) die Evangelisten des Geistes haben seinen Tod nicht mit Rücksicht auf die Naturen erzählt, damit sie nicht das Kreuz eines Menschen verkündigten und (damit so nicht) die Gnade gering würde, sondern sie verkündigten den Kreuzestod des Gottessohnes und hielten sich fern von (der) Naturen(lehre). Auch du schweige (also) über die Frage nach dem

Sterblichen und Unsterblichen und predige (vielmehr), daß Gott den einzigen Sohn für die Welt ans Kreuz gegeben hat". Auch das folgende scheint verderbt, wie aus dem Parallelismus der Glieder geschlossen werden darf: „Was meinst du also zu dem Gesagten?

Wenn es (zu) klein in deinen Augen ist,
daß ein Mensch für dich litt,
und du dich scheust, es zu sagen,
Und ⟨wenn es (zu) groß in deinen Augen ist⟩,
daß Gott für dich starb
— indem seine leidensunfähige Majestät dich schreckt —
und du dich hütest, es zu sagen,
So (streiche ο) gib also zu, daß der, der für dich litt,
weder Gott ist, weil der zu groß,
noch Mensch ist, weil der zu klein ist für deine Erlösung".

Da demnach weder Gott noch Mensch für dich gestorben ist, so bleibt nur übrig, daß ein sterblich-unsterbliches Mittelwesen, ein Gottmensch, ein Christusgott gekreuzigt ward. 313 9 f. ist wohl wie das Vorhergehende und Folgende als Frage zu fassen: „Gibt es (nun) ein Mittelwesen für dich, das — weder Gott noch Mensch — für dich gelitten hat?"

I **313** 14 (= ↄ 52 13) „und er vergoldete ihm seine Lippen nach dem Gleichnisse seiner Schriften", ist unverständlich. ܟܠܝܐ hier wohl = *ἄγαλμα* „Schmuck", „Kleinod". „Er überzog seine Lippen mit dem Goldschmuck dessen, was geschrieben steht". — 28 (= ↄ 52 19) ܫܘܝܐ nicht „Grundlage", sondern „Grad" (entsprechend dem vorhergehenden *τάξις*): „Und für die Forscher gibt es keine andere (mittlere) Stufe, über die sie disputieren könnten". — 30 ff. (= ↄ 52 20) übersetze: „Warum bist du ein Brückenzerstörer des (himmlischen) Reiches einem Feinde gleich, obwohl du Freund bist? Warum bist du ein Falschmünzer (ܡܛܒܥ ܕܣܟܠܐ wohl = *παρακόπτων τὸ νόμισμα*) der wahren Lehre, obwohl du friedliebend bist? Warum tötest du wie einen (einzelnen) Flüchtling und führst gefangen die (einzelnen) Worte, die doch wie Reittiere untereinander zusammengekoppelt sind, auf denen die Freudenbotschaft reitet?" d. h. Warum betrachtest du die Worte für sich, während der Zusammenhang beachtet werden muß, in dem sie stehen! „Verbinde mit der Selbstbezeichnung ‚Menschensohn' den (Gedanken), daß sie für sich allein (lies ⟨ܐܠܐ⟩ ܒܕ) zu wenig besagt. Denn er hat sie nur mit Zusätzen (d. h. im Zusammenhang mit anderen Sätzen) gebraucht und niemals allein verwendet".

I **314** 8 (= ↄ 52 25) übersetze: „Und schau, wenn du ihn als einen Menschen (d. h. dich an ihm als an einem Menschen) zu halten trachtest, so wankt er und entgleitet er. Aber er war vom Himmel, damit er dich durch den Glauben halte, ‚der Menschensohn (nämlich), der im Himmel war' (ܕ-Zitat aus Joh 3 13), und er läßt

nicht zu, daß deine Hand von ihm abgleite" (ܦ wohl = *ἀποσφάλλεσθαι*). — 24 (= ס 52 32). Statt „Es ist nämlich etwas anderes und dies Wort vom Menschensohn genügt nicht", lies: „Dies Wort vom Menschensohn nämlich ist falsch („andersartig" = *ἀλλότριος*) und ungenügend". — 28 (= ס 53 1). Statt „und jetzt antwortetest du nicht", schlage ich vor: „und damit sagtest (meintest) du nicht".

I **315** 11 (= ס 53 7) ist die Lücke richtig ausgefüllt. Lies etwa ܡܫܥ und übersetze dann: „Bis (lies ܥܕܡ, ebenso in der Note!) hierher reicht das Maß der Menschen: und wenn du etwas Anderes (eine andere Benennung) verlangst, so bist du (etwas) Anderes. Und anders wird das Sichtbare ‹als (*ἄλλο-ἄλλο*) das Unsichtbare + ‹ܕܠ ܐܝܬ ܠܗ ܕܢܬܚܙܐ ܠܐ ܕܢܬܚܙܐ› genannt. Du aber forderst (nach ‹ܐܝܟ + ܕ›) das Andere, über das hinaus, was wir sehen, und über das hinaus, was wir auch Geschöpfe heißen (lies ‹ܕܢܒܪܝ› entsprechend ‹ܒܪܝ›). Dir kommt (diese) andere Bezeichnung zu, und es ist nicht genug für dich, daß du wie jene (Menschen) genannt wirst".

I **316** 8 (= ס 53 20) „Bei Gott wurde es Fleisch" ist falsch (ܥܠ „auf" oder „über Gott"!) und gibt keinen Sinn. ܥܠ ist hier nicht Präposition, sondern Verbum, im Gegensatz zu ‹ܢܚܬ›! „Denn die Evangelisten verkünden das Kommen des Menschensohnes von oben, weil er keineswegs ein Mensch war, der (ܐ = ʾ) dann zu Gott hinausging, sondern Gott trat ein (scil. in diese Welt) und ward vom Mutterleibe empfangen . . . Denn niemals ist ein einziger Mensch gefunden worden, der (wirklich) Mensch genannt wird, ohne daß man mit dem Verstande wahrnimmt, er sei von einem Weibe Fleisch geworden". Wenn der Christusgott wirklich Mensch gewesen ist, muß er natürlich auch geboren sein!

I **317** 3 (= ס 53 32). Übersetze: „Es macht dich doch nicht etwa (ܠ ܐ = *ἢ μὴ*) irre (die Frage), ob er seine Seele im Tode abgelegt und ob er sie wieder vom Tode aufgenommen hat, da er (doch) sagt: ‚Zerstört diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten'. Aber, sagt er (der Gegner), siehe das, was litt und starb, hat er ‚Tempel' genannt und ich habe nicht gehört, daß er es ‚meine Seele' genannt hat! (Allein, darauf ist zu erwidern, daß man die Seele unmöglich vom Tempel trennen darf. Denn beachte doch nur) Mit welcher Verinnerlichung und Vermischung hat er sie in ihn hineingelegt! Da der Tempel (an sich) ohne den (d. h. jemanden) ist, der in ihm wohnt, so hat er (eben) die Seele hineingelegt! Den (Tempel) nämlich, ‹von dem + ܕܒܗ› er sagt: ‚Zerstört ihn, und in drei Tagen will ich ihn aufrichten', den nennt er (anderswo) seine ‚Seele' und spricht: ‚Ich will sie von mir ablegen und sie (wieder) nehmen'. Und auch das, was er (hier) ‚Tempel' nennt, ist in seiner richtigen Bedeutung (nur) erkannt

(wenn man annimmt), daß er von seinem Leibe redete. Das (Wort) vom Tempel ist ein Gleichnis und empfängt (sein Licht und) seine Wahrheit durch die (Beziehung) auf seinen Leib. Denn es hörte auf das, was der ‚Tempel' ist (d. h. der Leib), und er nannte es (lies ܢܦܫܗ) wiederum seine ‚Seele' und bezeugt (damit), daß er Seele und Leib hat, beide zusammenhängend und im Zusammenhang mit einander, was in der griechischen Sprache ἕνωσις genannt wird. Er bezeugte (also), daß beide in Einer Hypostase waren dadurch, daß er sie ‚meine Seele' und ‚meinen Leib' nannte". — 29 ff. (= ↄ 54 11). Übersetze: „Und wessen Fleisch gegessen wird, der wird (als solcher) gegessen. Und wer sein (Christi) Fleisch ißt, der ißt ihn, insofern er Mensch ist. Wenn sie können, mögen sie sagen, was das heißt, das er sagt: ‚Wer mich ißt' u. s. w.

I **318** 10 (= ↄ 54 19). Lies ܫܡܐ (statt ܫܠܛ) nach ↄ 50 26) „der ist gottlos".

I **320** 14 (= ↄ 56 14) ܐܬܩܛ heißt nicht „herabstieg", sondern im Gegenteil „hinaufstieg". Übrigens beginnt hier der Nachsatz! — 24 (= ↄ 56 19) muß der Syrer korrigiert werden, weil er die Irrlehre zu ungenau wiedergibt. Lies ‹ܒܒܣܪܐ› ܒܣܪ: zur Sache vgl. ↄ 25 2 54 28, gemeint ist ἡ σὰρξ τοῦ δεσπότου.

Der Druck ist äußerst sauber und korrekt. ↄ 46 7 lies ἐκ σαρκὸς, 51 30 ܡܒܣܐ, 53 6 ܐܬܦܢܝ. Hugo Greßmann.

*Bartholomae, Chr., Altiranisches Wörterbuch.* Straßburg 1904 (1905).

Es sind nun über 40 Jahre her, seitdem Justi's Handbuch der Zendsprache erschienen ist, das lange die Grundlage der Awesta-Forschung bildete. Und wieviel ist im Laufe dieser Zeit auf dem altiranischen Gebiete geleistet worden. Durch Haug, West und Darmesteter ist uns auch ein großer Teil der Pahlawi-Literatur erschlossen worden, die von Darmesteter für die Awesta-Forschung in hohem Maße ausgebeutet ist. Und Geldner's neue Awesta-Ausgabe und die grammatischen Forschungen Bartholomae's haben schon seit langem Justi's Handbuch ziemlich wertlos gemacht, so daß eine Neubearbeitung des Awesta-Wörterbuches notwendig war. Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch, ein großartig angelegtes Werk, macht nun „den Anspruch, eine leidlich vollständige und einigermaßen wissenschaftliche Zusammenstellung des altiranischen Sprachstoffes zu sein, soweit er in den bis jetzt bekannten Denkmälern der awestischen und altpersischen Sprache enthalten ist".

Was das Altpersische betrifft, so hat B. die Neuausgabe der altpersischen Keilinschriften von Weißbach und Bang verwerten können. Die zum Teil alten, sicherlich aus altiranischer Zeit stammenden Varianten, die das Awesta vereinzelt aufweist, sind in dieses Wörterbuch gar nicht aufgenommen. Wenn zwar das meiste, das in Geldner's textkritischem Apparat sich findet, Verschreibungen aus jüngerer Zeit sind, so gibt es doch darunter einige echte Varianten. Ich erwähne z. B. Vd. 17, 4, wo 4 Handschriften *brīnaŋuha*, 4 Hdschr. *brīnaŋha* und 2 Hdschr. *barənaŋuha* überliefern. Geldner hat hier mit Recht *brınaŋuha* in den Text gesetzt, da ja neben den vier ersten Handschriften auch eine Var. lectio die 2. Sg. imp. °*ŋuha* hat. Bartholomae dagegen hält nur *brīnaŋha* für richtig (Warum?). Handschriftlich wird häufig *-ŋh-* für *-ŋuh-* geschrieben (z. B. yt. 8 *χᵛarənaŋhato* für *χᵛarənaŋuhato*). Daher hätte B. in diesem Falle unbedingt dem Geldner folgen müssen. Neben *brīnaŋuha* ist aber auch *barənaŋuha* eine aus altiranischer Zeit herstammende Variante, denn auf *barə-na-* geht ja np. *burrīdan* „schneiden", phl. *burāk* „schneidend" (y. 56, 12, 4) zurück (vgl. Hübschmann, Pers. Stud. p. 28). Von derselben Wurzel *barə-* ist auch gebildet altiran. [*tiži-*] *bāra* und **bərəθra* = phl. **barh*, arm. Lehnw. *bah* „Spaten", np. *bār*. Zu dieser Wurzel gehören lat. *forare*, ahd. *borōn*, gr. φαράω, arm. *bir* (vgl. BB. 29, 37). Nichts anderes als eine Erweiterung dieser Wurzel ist idg. ł *brāi*, aw. *brīnənti*, *brōiθra*, ai. *bhrīṇāti*, lat. *ferire*, asl. *briją* (vgl. Person, Wurzelerweit. 104).

Ebensowenig wie die alten Varianten ist auch das in andern Sprachen entlehnte altiranische Sprachgut berücksichtigt worden. Die Anordnung des Materials beruht auf etymologischer Grundlage. Daher sind „die anaptyktischen und epenthetischen Vokale des Awestischen, sowie der ergänzte Nasal und das ergänzte *h* (außer vor *u*) des Altpersischen unberücksichtigt geblieben". Jedoch ist Bartholomae hinsichtlich der Aufstellung der altiranisehen Grundform zuweilen ganz inkonsequent verfahren. So z. B. ist im Iranischen ar. *śv* zu *sp* geworden. Daher setzt Bartholomae ganz richtig *spān-* : *sūn-* (p. 1610) an, dagegen aber ganz unrichtig *svar* : *sūr* (p. 1631), *asvar* : *asūr* (p. 221), was sich weder vom arischen noch vom iranischen Standpunkte aus verteidigen läßt. Das Awesta überliefert *maoiri-* (*maoirīm* V. 16, 12; *maoirinąm* V. 14, 5; 18, 73). Dieses geht auf idg. **marvai* zurück (vgl. J. Schmidt, Krit. d. Son. 29 f.). Man hätte nun erwartet, daß Bartholomae dieses Wort entsprechend dem aw. **paoirya* (aus ar. **parvya*) oder *baoirya* (aus ar. **barvya*) als *maoiray* ansetzen würde; statt dessen gibt er aber *maurvay* an. Wenn B. in diesem Falle das Wort schon ändert, so hätte er doch wenigstens die uriranische Form **marvay* geben sollen.

Das zweite Glied eines Kompositums hat B. nur zum Teil behandelt. Daher finden sich z. B. nicht in seinem Wörterbuch

*χraδāy* (in *əvīto.χraδāy*), *dąsura* (in *tiži.dąsura*), *dąstra* (in *tiži. dąstra*), *mišta* (in *baēvarə.mišta*), *θrąsa* (*udaro.θrąsa*), *stak* (*θraoto-stak*), *kaožda* (*ašta-kaožda*). Zuweilen zerlegt B. komponierte Wörter ganz nach seinem subjektiven Empfinden. So kommt z. B. in yt. 10, 39 *ašəmnō.vīd* dreimal und in yt. 10, 40 *ašəmnō.gan* zweimal vor; und zwar charakterisieren diese beiden Worte die Wirkung der Geschosse der Miθra-Feinde. Nun ist eine den Ariern gemeinsame Anschauung, daß das Geschoß eines Bösen, wenn es noch so gut geführt ist, den Bösewicht selbst trifft, vgl. z. B. yt. 10, 20: apaši vazaite arštiš yąm anhayeiti avimiθriš „Rückwärts geneigt fliegt der Speer, den der Miθra-Gegner schleudert", vgl. y. 46, 8; Ṛgv. II, 12, 10; X, 99, 7; 125, 6; 182, 3; I, 100, 18; 39, 10. *ašəmnō vīd* würde demnach heißen „den Bösewicht treffend", *ašəmnō.gan* „den Bösewicht tötend". Und dieses bestätigt auch die Etymologie. *ašəmnō* kann der Bildung nach nur ein Partizip sein, es ist iranisch **akyamnō* „Böses tuend", √ *ak*, wozu *aka* „böse" (Komp. *aša*, Superl. *acišta*), phl. *akaman* „böse" gehört. Wie erklärt aber Bartholomae dieses Wort? Ebenso wie Spiegel und Justi übersetzt er „das Ziel nicht treffend" und zerlegt es demgemäß in *a-šəmnō*. Auf Grund dieser Zerlegung führt er sodann p. 1708 *šəmnō* noch besonders an. „j. *šəmna* n. ‚Ziel'. Komp. A. (s. *ašəmnō*). — Et.?" Vielleicht wird ein Sprachforscher, der dieses liest und die Bedeutung für gesichert hält, auf gr. σῆμα, σημαίνω verfallen. Die iranische √ *ak* wird wohl ursprünglich „beschmutzen, schwarz machen" bedeuten, denn sie gehört zu lat. *aquilus* „schwarz". Der moralische Begriff „böse" hat sich gewöhnlich aus der Grundbedeutung „schmutzig, schwarz" entwickelt; vgl. lat. *malus* „böse" : gr. μέλας „schwarz", ai. *mala* „Schmutz, gottlos", *malina* „schmutzig, schwarz, n. Schlechtigkeit"; ai. *ripu* „Betrüger, Feind" : *repas* „Fleck, Schmutz"; ai. *kaluṣa*, *kalka*, *kalmāṣa* „Schmutz, Sünde" : *kāla* „schwarz", gr. κηλίς „Fleck"; ai. *aśubha* „unrein, schlecht"; ai. *aśuci* „unrein, sündhaft"; aw. *taθryāvant* „finster, ungläubig" : ai. *tamas* „Finsternis, Irrtum, Sünde"; np. *pelīd* „schmutzig, böse" (vgl. Fird. ed. Vullers I p. 30. *dīv pelīd* „der böse Dīv"); arm. *pilc* „schmutzig, unrein, sündhaft"; gr. μιαρός „befleckt, verbrecherisch, böse" : μιαίνω „besudeln"; lat. *pollutus* „besudelt, lasterhaft, sündhaft"; *sordidus* „schmutzig, schimpflich, unedel"; *ater* „schwarz, unheilvoll"; čech. *škaredý* „schlecht, böse" : asl. *skarędъ* „schmutzig"; nslov. *skvarъ* „Makel, Schandfleck" neben asl. *skorna* „Rostfleck". Wenn nun in Bartholomae's Wörterbuch so manches Wort, das früher ἅπαξ λεγ. war (z. B. √ *varək*), auch anderweitig belegt ist, so sind doch sehr viele darin angegebene Wortbedeutungen sehr unsicher. Dieses erscheint auch ganz begreiflich, wenn man bedenkt, daß jedes einzelne Wort eine Untersuchung für sich in Anspruch nimmt. Es sei mir gestattet, zu einigen Stellen des Wörterbuches Bemerkungen zu machen.

p. 42. *āoθravana* V. 8, 23 (Pü. *pād vāp* = np. *pāi bābeh*

„Fußlappen, Strumpf") ist nicht verderbt aus *āθravana*, sondern ersteres ist eine Weiterbildung von *aoθra* „Schuh", vgl. lit. *aũtas* „Fußlappen".

p. 42. *aonya* „Bezeichung einer Feuerungs- oder Heizvorrichtung" halte ich für falsch. *aonya* bedeutet „Platz, Erdboden" = ai. *avani* „Platz, Erdboden", np. *hōn* „Brachland", phl. *ōnakīh*. Im Np. wird einem anlautenden *ō* ein *h* vorgeschlagen, vgl. Grdr. Ir. Phil. $I_2$, 97; gr. *αἶα* aus **ἀϝια*, denn mit ai. *sasya*, av. *hahya* „Feldfrucht" (KZ. 38, 295) kann es wegen der Bedeutungsverschiedenheit nicht zusammengestellt werden. Das Wort kommt im Aw. zweimal vor. V. 8, 86: yō ātrəm aonyaṭ haca parō.bərəjyāṭ .... „Wer Feuer von einem Platz, das für Getreide bestimmt ist, hinwegträgt ...." (daß *bərəjya* „Getreide" bedeutet, vgl. ZDMG. 57, 156). V. 8, 93: yō ātrəm aonyaṭ haca taχairyaṭ .... Das Pehl. übersetzt dieses: „Wer Feuer von einem (Heer-)Lagerplatz hinwegträgt" (vgl. ZDMG. 57, 157). *taχairya* geht auf ar. **takhərya* zurück und gehört wahrscheinlich zu gr. *τέφρα* „Sand, Asche", *aonya taχairya* würde dann „sandiger Platz" bedeuten (vgl. lat. *arēna*), der im Gegensatz zum Weideplatz, wovon gleich im folgenden Paragraphen die Rede ist, steht. Froehde, BB. 21, 328 möchte zwar gr. *τέφρα* : ai. *dahati*, lit. *dègti* stellen, was aber unmöglich ist, da ai. *dah* nicht auf idg. **dheg$^{u}$h*, sondern auf **dhagh* zurückgeht, got. *dags*, lit. *dagas*, apr. *dagis*, ai. *nidāgha*; vgl. Uhlenbeck, Et. Wtb. Got. Spr.$^2$ p. 33.

p. 46. *akana* „Behälter, bes. der Pfeile" : gr. *ἄκατος* „Becher".

p. 57. *aδav* „Wasserkanal" : lit. *odmenis* „Flußmündung" (nach Geitler, Lit. St. p. 99 häufig belegt). Betreffs der Suffixe vgl. lat. *gelu* : lit. *gélmenis*.

p. 67. *aθrant-* Adj. -?-. V. 7, 35. Nach Pü. bedeutet es *srišt* = np. *sirišt* „gemischt". *aθrant* : ai. *aśṛta* „ungekocht, ungeröstet", np. *āšurdan* „kneten, backen", lit. *szìlti*. *aθrant* = ar. **aśrant* „ungekocht, ungebacken". Und diese Bedeutung paßt sehr gut in V. 7, 35. Denn es handelt sich dort um unrein gewordenes Getreide, das man zum Zwecke der Reinigung auf der Erde nach allen vier Himmelsrichtungen ausbreiten und dann mit Wasser begießen soll. Es kann hier demnach nur von ungebackenem Getreide die Rede sein.

p. 71. *apayeiti* yt. 17, 19 kommt nicht von *ap-* „erreichen" her, *ap-* heißt nie „sich gewachsen zeigen, bemeistern", sondern nur „erreichen, einholen" wie ai. *āpnoti*. yt. 17, 19 lautet: noiṭ maṃ vīspe yazatåŋhō anusəntəm fraorəcinta āaṭ maṃ aēvō Zaraθuštrō anusəntəm apayeiti. Das *apayeiti* steht hier dem *fraorəcinta* parallel. „Die Engel insgesamt können mich gegen meinen Willen nicht forttreiben, sondern Zaraθuštra allein entfernt mich gegen meinen Willen". *apayeiti* ist Kaus. von *apa* + √*ay-*, es ist durch Haplologie aus älterem **apayayati* hervorgegangen, vgl. ZDMG. 57, 164. (*a* + *a* wird im Aw. gewöhnlich zu *a* kontrahiert, vgl.

*frayāi*, Inf. = *fra* + *ayāi*, *aγašay* aus *aγa-ašay*.) Die andern Formen, die ich dort zu *apa* + √ *ay* gestellt habe, sind mit Ausnahme von y. 32, 11 von Bartholomae richtiger zu *apa-yam* gezogen. *apayeitī* y. 32, 10 hält B. für einen Infin. von *apa-yam*. Sü. hat *apaharanti*. *apayeitī* ist hier ebenso aufzufassen wie in yt. 17, 19. Ich übersetze y. 32, 11 folgendermaßen: „Diejenigen Hausherren und Hausfrauen, welche das Leben zu Schanden machen, welche glaubensfeindlich mit vielen Männern Anschläge ersinnen, welche, o Mazda, die Frommen von dem besten Sinne abtrünnig machen, bringt er (Mazda) um den Besitz der Güter".

p. 87. *abata* heißt nach B. „nicht geschrotet" und *bata* (p. 924) „geschrotet". Dieses ist unmöglich. Beide Wörter kommen in V. 7, 35 vor. Pü. hat *baχt* (für *bata*) und *nē baχt* (für *abata*). Phl. *baχt* = np. *beχteh* „dasjenige, dem die Haut abgezogen ist", altir. **baχta* (p. p. von **banj* = ai. *bhanj* „brechen"). Aw. *bata* heißt demnach „enthülst, ausgeworfelt", *abata* „nicht enthülst": arm. *banam* „öffnen, aufspalten". *banak* „freier Platz", mhd. *bane* „freier Platz". Ob hierzu auch got. *banja* „Wunde", aw. *bąnayen* „sie machen krank" gehört, ist fraglich. Begrifflich vgl. lit. *paisýti* „enthülsen, die Hacheln abklopfen": ai. √ *piṣ* „zerstampfen". Da das dem *bata* folgende Wort (*ašaṇam*) „geschrotet, gemahlen" bedeutet, so ist Bartholomae's Übersetzung unhaltbar (vgl. ZDMG. 57, 137).

p. 91. *aiwi-θāy* „obliegend, sich befassend mit". Dieses ist falsch. B. hätte ja hier nur die Stelle V. 18, 17 durchübersetzen sollen: mā θraγaṃ vahištaṇaṃ *aiwiθyō* buγata humataheca maṇaṇhō hūχtaheca vacaṇhō hwarštaheca šyaoθnahe θraγaṃ acištaṇaṃ *aiwiθyo* buγata dušmataheca maṇaṇho dužūχtaheca vacaṇhō dužwarštaheca šyaoθnahe. Nach Bartholomae ist es folgendermaßen zu übersetzen: „Nicht befaßt euch mit den drei besten Dingen, nämlich mit gutgedachten Gedanken, mit gutgesprochenem Wort, gutgetanem Werk, vielmehr befaßt euch mit den drei schlimmsten Dingen, mit bösgedachten Gedanken, mit bösgesprochenem Wort, bösgetanem Werk." Daß hier Bartholomae's Auffassung ganz im Widerspruch zu der Zaraθuštra-Lehre steht, erkennt jeder, der sich nur ein wenig mit Awesta befaßt hat: vgl. y. 11, 17. *aiwi.θāy* + *bavaiti* bedeutet nur „lässig sein, verschlafen", vgl. Geldner, S. Preuß. A. W. 1903, 424. Nur so gibt die Stelle einen guten Sinn: „Verschlafet nicht die drei besten Dinge, nämlich die gutgedachten Gedanken, das gutgedachte Wort und das gutgetane Werk, verschlafet vielmehr die drei schlimmsten Dinge . . . ." Über *aiwi.θāy* vgl. auch Geldner, KZ. 27, 230.

p. 93. *aiwivarəna* V. 7, 10. Die Stelle ist von B. nicht richtig übersetzt, vgl. ZDMG. 57, 154.

p. 96. *abda* „mächtig" yt. 19, 10: asl. *obilŭ* „reichlich", *izobilije* „Fülle", ai. *ambhas* „Furchtbarkeit, Macht" (davon ist *ambhas* „Wasser" zu trennen), gr. *ἄφενος* „reichlicher Vorrat". Aw. *abda*

wäre p. p. von aw. √ *abh*. Ob hierzu auch got. *abrs* „stark" gehört, ist fraglich; vgl. Lidén, Stud. 74 ff.

p. 115. *anaiδyā* ist von Bartholomae falsch erklärt worden. Wie er zur Bedeutung „Bann, Interdikt" gekommen ist, ist mir unverständlich. *anaiδyā* kommt zweimal in V. 6, 1 vor und wird durch Pehl. *anāpētān* übersetzt und mit der Erläuterung versehen: pa ci ānci kār nē šāyēt „es möge keine Bebauung sein". Dieses Wort *anāpētān*, das Bartholomae nicht kennt und daher mit dem Fragezeichen versieht, kommt auch in Dīnk. 8, 44, 28 vor und zwar gerade bei der Inhaltsangabe von V. 6, 1 und dient also auch dort zur Erklärung von aw. *anaiδyā*. Dīnk. 8, 44, 28 lautet: qadam zamīk manū anšutā ayav kalbā pataš vatērēd cand zemān min mayā qadam šebkuṇ u zarītundan anāpētānīh va hamāk zamīk bīm ī min nasāk tamā yehevund rāī nigirīdan aχar mayā qadam šebkuṇ. „Auf der Erde ist irgend ein Mann oder ein Hund gestorben. Wie lange Nichtkultivierung durch Wassergießen und durch Säen ist. Es ist das ganze Ackerland aus Furcht, daß ein Leichnam dort sei, zu durchsuchen und dann mit Wasser zu begießen". Phl. *āpētān*, *āpātān*, **āpāt* = arm. Lehnw. *apat*, np. *ābād*, *ābādān* „kultiviert, angebaut". Phl. *anāpētān*, *anāpāt* = arm. Lehnw. *anapat* „wüst, öde". Phl. *āpēt-*, *āpāt* geht auf altir. **āpaiti*, *āpāta* „Bewässerung, bewässert" zurück; es ist eine Weiterbildung von *āp* „Wasser". Der arische Stamm **āpat* liegt auch in ai. *adbhis*, *adbhyas* vor aus **ap(a)d-bhis*, **ap(a)d-bhyas*. Über die Bedeutung im Pehlewi und Neupersischen vgl. phl. *vīāpānīh* „Wüstenei", np. *biyāb* „ohne Wasser", *biyābān* „Wasserlosigkeit, Wüstenei, Öde", aus altir. *vī-āp-* „wasserlos"; oder ai. *saras* „Wasser": gr. ἕλος „Sumpf, fruchtbare Gegend": vgl. ferner Froehde, BB. 21, 191. Da V. 6 davon handelt, unter welchen Umständen man ein Ackerland nicht bewässern darf (vgl. ZDMG. 57, 126 f.), so kann *anaiδyā* (= phl. *anāpētān*) hier nur „Wasserlosigkeit, Nichtbewässerung" bedeuten, was auch die Etymologie des Wortes bestätigt, denn *a-naiδyā* gehört zu ved. *nadī* „Wasser, Fluß", *nādya* „dem Wasser angehörig", np. *nā* (Fird.) „Wasser" aus altir. **nadi*, got. *natjan*, ahd. *nezzan*, *naz* „naß". Auch aw. *anaiδīm* V. 6, 40 gehört hierher. Bartholomae übersetzt es „in der Quere" und fragt „ob Ableitung aus *ana*?" *anaiδīm*, adv., bedeutet vielmehr „auf wasserloser Stelle", vgl. ZDMG. 57, 130 f.

p. 130. *ankupaēsəmna* heißt nicht „mit Haken sich schmückend" sondern „mit Halsketten verziert"; *anku* gehört nicht zu ai. *anku*, sondern ist semitisches Lehnwort, vgl. ZDMG. 57, 167.

p. 143. *amaršant* „unzerstörbar" gehört kaum zu √ *mar* „sterben", sondern eher zu ndd. *mors* „morsch", mhd. *zer-mürsen* „zerdrücken", *morsāri* „Mörser" d. h. „Zermalmer", vgl. Noreen. Urgerm. Lautl. 97.

p. 182. *avi.maṇ* adv. „was das Maß angeht" halte ich für unrichtig. Geldner's Ausgabe liest *avi maṇ* „ins Hohlmaß", womit

auch Pü. übereinstimmt, und was einen sehr guten Sinn gibt, vgl. ZDMG. 57, 125.

p. 190. *airime* „still, ruhig" aus idg. **arəma*. Hierzu gehört aw. *armaē-* „still, ruhig" (p. 197), ṛgv. *īrmā* „auf der Stelle, hier" (vgl. Pischel, Ved. St. I, 212 f.). Yāska 5, 25 erklärt *īrmā* durch *asmiṁn eva loke*. Die √ *r* „still stehen" liegt vor in Ṛgv. I, 191, 6: *ilayata* „stehet still"; so liest, wie ich mich überzeugt habe, das älteste Ṛgv.-Ms. (. das von Bühler, Detail. Rep., Bombay 1877, p. 35—36, beschrieben ist). Auch die Parallelstelle AV. I, 17, 4 und Pāṇ. 3, 1, 51 bezeugen die Schreibung *il-*. Jedoch Müller hat in seiner Ṛgv.-Ausgabe fehlerhaft *iḍayata*. Zu derselben √ *r* gehört got. *arniba* „feststehend, sicher", gr. ἠρέμα adv. „leise. ruhig", ἡρεμέω „still stehen". Davon zu trennen ist ai. *araṇa* „fern, fremd", *ārāt*, *āre* „in der Ferne", gr. ἔρημος „einsam, verlassen", wozu Prellwitz, Et. Wtb. richtig got. *arms* „arm, elend", ahd. *aram* stellt. Begrifflich vgl. nh. *elend* = ahd. *ęli-lęnti* „in der Fremde befindlich, Fremde", as. *ęlilęnti* „fremd". Dagegen aw. *auruna* „wild" : gr. ἀλαίνω.

p. 211. *asčav* „Unterschenkel, Wade". Lautlich ist es unmöglich zu arm. *oskr* „Knochen" zu stellen, denn idg. *skh* = arm. *sχ* (vgl. BB. 29, 18 u. 28, 295). Das Phl. hat dafür *skān* = np. *askānī* „Wade", was ich zu ahd. *skina* „Schienbein", ags. *scinu* stelle. Lautlich vgl. ai. *pānam* : gr. πῖνον, d. h. es würde hier idg. *skōi-* oder *skēi-* zugrunde liegen. Dazu stimmt auch ags. *scía* „shin, leg", mhd. *schîe* (s. Falk-Torp, Et. ordb. II, 181).

p. 218. Über *aspərəna* „Name einer Münze" und dessen mittelpersische Form *aspar* vgl. ZDMG. 57, 162.

p. 229. *azdya* „genährt", *anazdya* „mager" gehört nicht zu ai. *medyati*, sondern zu gr. ἔσθω, ἐσθίω „essen"; vgl. jedoch Hillebrandt, I. F. 5, 389.

p. 261. *ašta.kaoždа* „mit acht Wulsten versehen" : ai. *coḍa* „Wulst" neben *cūḍa*.

p. 266 f. *ah* „sein". Ebenso wie im Griechischen πάρα für πάρεστι steht, so ist zuweilen auch im Awesta das Hülfsverb *ah*, wenn es mit einer Präposition verbunden ist, ausgelassen, so z. B. mit *upairi*, mit *ā*. *us*, *paiti*, vgl. ZDMG. 57, 118. Alles dieses sucht man in B.'s Wörterbuch vergeblich.

p. 310. Statt *āgrə-matay* ist die Variante *āgərə.matay* einzusetzen, denn *āgərə* deckt sich vollständig mit ai. *āgur*; dagegen hätte man für uriran. **āgra* im j.Aw. **āγrə* erwartet (vgl. *uγra*).

p. 348. *əvīto.χraδāy* ist von B. falsch erklärt. Er will dafür **avitaχra-δāy* lesen, „oder darf man an mp. *taχr*, np. *talχ* ‚bitter' denken?" Die einzige Stelle y. 10, 15, worin das Wort vorkommt, lautet: avaṇhərəzāmi janyaoš ūnąm mairyayā̊ əvīto.χarəδayā̊. Aw. *χraδāy* bedeutet „Geiz", es gehört zu ai. *kṛdhu* „verkürzt, geizig", *a-skṛdhoyu* „nicht kärglich", lit. *nu-skùrdelis* „verkümmert", *skurdaũ* „im Wachstum zurückbleiben". Dagegen ist *ə-vīto*

= *a-vītō*, *vītō* ist p. p. von *vi* + √ *aŋ*, vgl. aw. *vitaŋ* „Weggehen, Verschwinden". Demnach würde *ə-vītō.χraδāŋ* bedeuten „dessen Geiz nicht schwindet", was die *Jaini* ausgezeichnet charakterisiert. y. 10, 15 ist folgendermaßen zu übersetzen: „Ich weise zurück die leere Schüssel der bösen Frau, die schurkisch ist, die unablässig geizig ist". *jaini* „böse Frau, Hexe" (vgl. V. 7, 59) : ai. *jani* „Weib" hat dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht wie ahd. *strîa* „Hexe" (Graff VI, 739), mhd. *strei* (Lexer II, 1233) : ai. *strī*, aw. *strī* „Weib" (vgl. Koegel, ZDA. 37, 226).

p. 349. *ərəgant* „schlimm, arg", np. *argīdan* „unbesonnen handeln, zornig werden" : gr. *ἀλγεινός* „schmerzlich, schlimm, arg"; *ἀλγέω* „Schmerz empfinden, ärgerlich sein". Daß meine frühere Annahme, *ərəgant* gehöre zu ahd. *arg*, unmöglich ist (ZDMG. 57, 133), vgl. Bezzenberger, BB. 23, 298; GGA. 1898, 556.

p. 355. *ərəš vac* „wahrsagen = Wahrheit sagen", vgl. lat. *verum dicere*, gr. *ἀληθὲς λέγειν*.

p. 361. Es fehlt √ *aṣ* „teilen, scheiden" mit *niš-* „(die Frommen von den Bösen) scheiden" (vgl. zur Bedeutung *vī-ciθa* y. 32, 8); y. 50, 2 *niš-aṣyā* absol. : *aṣa* „Partei der Frommen und der Bösen", ai. *aśa* „Teil, Partei". y. 50, 2 lautet:

kaθā mazdā rānyō.skərətīm gaṃ išasōiṭ
yə hīm ahmāi vāstravaitīm stōi usyāṭ
ərəzəjīš ašā pourušū hvarə pišyasū
ākāstəng mā nišaṣyā dāθəm dāhvā.

„Auf welche Weise, o Mazda, darf man sich die paradiesische Kuh ausbitten? [Antwort:] Jeder, welcher sich wünscht, daß sie ihm von guter Weide sei, indem er dem heiligen Recht gemäß lebt unter den vielen, die die Sonne sehen. Wenn du, o Mazda, die im Gericht befindlichen Seelen absonderst, so mache (*dāhvā* = 2. imp. von *dā*) mich zu einem Gerechten." (Vgl. auch Geldner, KZ. 27, 580.

p. 372. *īra* „Anlauf, Angriff" ist falsch. Es kann nur „Schar, Heer" bedeuten. yt. 10, 14: yahmya sāstārō aurva paoiriš īrā̊ rāzayente „Wo rührige Herrscher die vielen Scharen ordnen". yt. 13, 26: yā̊ afraourvisvaṭ kərənavainti īrəm yāhmya jasənti „welche das Heer nicht vorwärtsstürmen lassen dahin, wohin es sich wendet". y. 49, 10: maṣa.χ̌saθra vazdaŋhā avəm īrā „daß du Großmächtiger dafür sorgest mit deiner beständigen Schar". Auch die Etymologie bestätigt, daß es „Schar, Heer" bedeutet, denn es gehört zu altirisch *iall* „Truppe, Heerde", lit. *eilė* „Reihe, Schicht", vgl. Bezzenberger, BB. 27, 163. Begrifflich vergleiche noch ags. *teoh* „Gesellschaft, Schar" : mhd. *zeche* „Reihe, Gesellschaft".

p. 388. Phl. *carpišn* „Fett", wodurch aw. *ūθa* übersetzt wird, neben phl. **čarp* = arm. Lehnw. *čarp* „Fett", np. *čerb*, *čerbiš* : asl. *krěpŭ* „fest, starr", slovak. *krpenĕt* „starr werden, fest werden", slov. *krepen* „erstarrt", asl. *kroplja*, *kropa* „Tropfen", osorb. *krjepa* „großer, dicker Tropfen".

p. 392. Es fehlt das Wort *upa.vī* V. 8. 17. 18 instr. „mit Eifer, willig". ẏezi nōiṭ upa.vī = Pü.: hat lā qadam χūšīd (aigh pun kāmak ī nafšā lā ażlūnēd) „wenn er nicht eifrig ist (, d. h. er geht nicht aus eigenem Antriebe)", vgl. ZDMG. 57, 147. Zu derselben √ *vay* gehört y. 36, 3. *vōi* Inf. „zu wünschen".

p. 409. Zu *us.vaoray* sagt B.: „adj. ohne Rahmen, entrahmt. V. 5, 52. Pü. undeutlich." Und zu *haṃvaoray* bemerkt B. (p. 1810): „mit dem Rahm, nicht entrahmt, Pü. unklar." Beides ist vollständig falsch. Darmesteter, der diese Pehlewi-Stelle nicht verstand, hat die beiden Awesta-Worte, nicht übersetzt. Woher weiß B., daß *vaoray* „Rahm" bedeutet? Die Zaraθuštra-Religion macht keinen Unterschied zwischen entrahmter Milch und nicht entrahmter Milch, sondern zwischen rituell reiner Milch und zwischen rituell unreiner Milch. So ist z. B. die Milch einer Kuh, die Leichenbestandteile gefressen hat, ein Jahr lang unrein und daher für die Gläubigen nicht genießbar, vgl. V. 7, 76 f. (ZDMG. 57, 143). Pü. zu 5, 52 ist nicht „undeutlich", sondern recht klar. *haṃvaoray* = Pü. *hamgūn zena vāvarikān* „was rituell verwendbar ist"; dagegen *usvaoray* = Pü. *zakic min zenā vāvarikān* „das was nicht rituell verwendbar ist". Phl. *vāvarikān* bedeutet „den heiligen Vorschriften entsprechend, rituell". So wird aw. *urvatā* „Religionssatzung, heilige Lehre" (y. 30, 11; 31, 1; 44, 15) durch *vāvarikānīh* übersetzt, was eine Substantivbildung von *vavarikān* ist. Ferner kommt im Dīnk häufig *vāvarīh* „heilige Lehre" vor, *vāvar* „der heiligen Lehre entsprechend, gesetzmäßig". Außerdem ist dieses Pehlewi-Wort auch im Armenischen enthalten, arm. *vaver*, *vaverakan* „gesetzmäßig, gültig", *anvaver* „ungültig, profan". Aw. *vaoray* = urir. *vavray* = np. *bāvar* „Glaube", zu √ *var* „glauben", davon aw. *urvāta* = urir. **vrāta* „Religionssatzung", *varəna* „Glaube", *fravarəti* „Bekenntnis". In V. 5, 52 handelt es sich um eine unrein gewordene Person, die während ihres unreinen Zustandes kein Wasser trinken darf, da es durch sie ebenfalls unrein wird. Nun hätte man doch meinen können, daß eine solche Person auch keine rituell reine Milch genießen darf. Daher wird ausdrücklich hervorgehoben, daß ihr sowohl rituell reine (*haṃvoirinąm*) als auch rituell unreine (*usvaoirinąm*) Milch gestattet sei.

p. 431. *kaēš-* „lehren" ist etymologisch verwandt mit ṛgv. *kīsta* „Sänger" (Sāyaṇa: *udgātṛ*). Begrifflich vgl. aw. *saḥ* „lehren": ai. *śaṃs-* „preisen, singen"; oder np. *āhang*, *hanj*, *ā-hanj* „Belehrung, Rat" = ar. **sangh* : got. *saggws* „Sang", ahd. *sang*, got. *siggwan* „singen", ahd. *singan*. Zu aw. √ *kaēš* gehört auch lat. *quaero* „zu erfahren suchen, fragen", *quaestor*, *quaestio*.

p. 451. *karana* „ein Kleidungsstück mittlerer Größe, Hose". Die ursprüngliche Bedeutung ist „Leder": np. *kurreh* „Lederstreifen", ved. *carman* „Fell, Leder", aw. *carəma*, np. *carm*, lat. *corium*, ags. *heorđa* „Fell", ahd. *herdo* „Fell". Die Perser trugen nach Herod. 1,71 und 7, 61 gewöhnlich lederne Beinkleider (vgl. ZDMG. 57, 149).

p. 452. *kərətu* V. 7, 38 und 7, 40 ist unmöglich Verbalform von √ *karət* „schneiden", sondern ist Instr. vom Subst. *kərətu* „Schnitt", wie es die Pü. richtig auffaßt: *pūn karīnīšn* „beim Schneiden"; vgl. über *kərətu* ZDMG. 57, 138. Zu *karəta* „Messer", ai. *kartarī* gehört lat. *culter* aus **cert-ros*, vgl. Skutsch, BB. 22, 127.

p. 466. *kərətay* „ein Kleidungsstück": np. *kurteh* „Gewand", ai. *kaṭa* „Geflecht". Aus dem Persischen stammt magy. *kurtka* „ein Kleidungsstück", russ. *kurtka*, lit. *kurta*.

p. 467. *kərəduš* heißt nicht „Schutz, Hilfe", sondern „Schar", y. 29, 3: hātąm hvō aojištō yahmāi zavəng jimā kərədušā „der Stärkste unter den Seienden ist derjenige, zu dem ich mit meiner Schar komme, wenn er fleht". *kərəduš* : asl. *črěda* „Herde", got. *hairda*.

p. 472. *kąh-* „klingen, pfeifen" gibt es nicht. Es muß heißen *kah-* „zischen, tönen", nur in yt. 10, 113 belegt: *yaṭ aštrā kahvąn* „wenn die Peitschen knallen". B.'s Ableitung von ai. *kąsa* „Messing" ist unmöglich (vgl. BB. 29, 70 ff.). Aw. √ *kah* gehört zu aisl. *huæsa* „zischen", ags. *hwésan* „keuchen", lit. *kosėti* „husten", ai. *kāsate*, lat. *queror* „wehklagen, girren, kreischen".

p. 474. *kuirit* „ein Panzerteil, der den Hals schirmt", wohl zu gr. *σκυλόω* „bedecke, beschirme", *σκῦλον* „erbeutete Rüstung".

p. 475. *kusra* „sich wölbend" ist richtig mit ai. *kośa* in Beziehung gebracht. Denn alle Veda-Handschriften überliefern *kośa* (und nicht *koṣa*). In den wenigen Fällen, in denen ṛgv. *ś* = idg. *s* ist, liegt totale oder partielle Assimilation an ein benachbartes *ṣ* desselben Wortes vor, vgl. hierüber z. B. Osthoff, Perf. 493 f. und Hirt, BB. 24, 230 f. In jüngerer Zeit, in der vielfach durch Einfluß des Mittelindischen ursprüngliches *ś* durch *ṣ* ersetzt wird, kommt auch die Schreibung *koṣa* vor. Uhlenbeck, der das ältere *kośa* nicht kennt, stellt in seinem Et. Wb. und ferner in PBB. 30, 294 fälschlich die Gleichung ai. *koṣa* : an. *hauss* auf. Doch siehe über *kośa* und an. *hauss* BB. 28, 150 und 148.

p. 515. *garənav* „Krätze" gehört zu nslov. *glěn* „Schleim, Art Rinderkrankheit, Schlamm", čech. *hlen* „Schleim, Schlamm", gr. *βλέννος*, *βλέννα* „Schleim, Rotz", *βλεννώδης* „schleimig"; gr. *βλέννος*. Gegen Brugmann's Ableitung (Griech. Gr.[3] 99) *βλέννος* aus **mletsno* : ai. *mṛtsna* „Lehm, Ton" spricht die Bedeutungsverschiedenheit. Begrifflich vgl. aw. *paēsa* „aussätzig, Aussatz" : ai. *piccha* „Schleim, schleimiger Auswurf, eine bestimmte Krankheit bei den Pferden".

p. 522. *gərəδa* stellt B. richtig zu ai. *gṛha* „Haus"; aber auch phl. *gardē dadak* (V. 3, 7) = np. *gerd i dadeh* „Höhle eines wilden Tieres", np. *gerdak* „Zelt, Behausung" gehört hierher.

p. 525. *gunda* ist nicht „Teig", sondern nach Pü. *kulīčak* = np. *kulīčeh* „kleines, rundes Brot" = russ. Lehnw. *kuličĭ* „rundes Brot". Dagegen bedeutet np. *gundeh*, das auf aw. *gundo* zurückgeht, „runder Gegenstand, Kugel", was V. 3, 32 keinen Sinn gibt. *kulīčak* bedeutet eigentlich „runder Gegenstand" und geht ebenso

wie pr. *kalso* „Fladen" auf √*kol-* zurück, sl. *kolo* „Rad", vgl. Bezzenberger BB. 23, 320.

p. 528. Was hier und p. 770 über *uzgərəptāṭ* (V. 5, 26) gesagt ist, ist unhaltbar. Pü. hat die Stelle ganz richtig wiedergegeben und ausführlich erläutert, was aber von B. nicht beachtet ist. Ich habe V. 5, 26 eingehend in ZDMG. 57, 118 behandelt.

p. 537. *χrap-* nur mit *aibī* bedeutet nicht „angelegen sein", sondern „nach Wunsch sein, passen". Es gehört zu ved. *kalp-* „nach Wunsch sein, passen". Hierzu gehört auch gr. *πρέπειν* „geziemend, entsprechend, passend sein" (vgl. Brugmann, Griech. Gr.[3] 113), denn arm. *erevim* „scheinen", wozu einige *πρέπω* gestellt haben, ist von arm. *arev* „Sonne" (: ai. *ravi*) abgeleitet. Und daß arm. *eres* unmöglich aus **prepsā* (so Osthoff, Parerga 234, Pedersen, KZ. 38, 199) entstanden ist, habe ich BB. 29, 35 dargelegt. Die einzige Stelle, wo aw. *χrap* vorkommt, y. 40, 1 lautet: āhū aṭ paitī adāhū mazdā ahurā mazdąmca būiricā kərəšvā rāitī tōi χrapaitī ahmaṭ hyaṭ aibī. „Bei diesen Heimzahlungen jetzt, o M. A., verschaffe Weisheit und Fülle infolge deiner Lohngewährung, welche nach Wunsch ist".

p. 538. *χrånhaya-* „erschüttern" gehört zu germ. **hrōzjan* (nach R. Trautmann), ags. *hréran*, aisl. *hrøra* „rühren", arm. *χaṙnem* „zusammenrühren, mischen".

p. 581. *carāiti* heißt eigentlich „Stammesgenossin": nkymr. *plant* „filii, parvuli", lit. *kiltis* „Geschlecht", ksl. *čeljadĭ* „Familie, Gemeinde", ai. *kula*, vgl. Fick, Idg. Wtb.[4] II, 63.

p. 644. *taršvah* „gebildet, gestaltet habend", af*γ*. *taršaj* „Axt": ahd. *drāhsil* „Drechsler", nhd. *drechseln*, germ. √*þrēhs*. Begrifflich vgl. gr. *τύχος* „Meisel" : aw. *θvaχš* „tätig sein" (vgl. Sütterlin, BB. 17, 166); oder ahd. *dehsala* „Beil", gr. *τέκτων* : aw. *taš* „gestalten".

p. 655. *tūtuk* „Lehm" ist unmöglich. Pü. *tūχšēnītar* = np. *tūšak* „Decke", dann phl. *-ēnītar* ist Suffix, vgl. *pēdākēnītar* neben *pēdāk*, *tarvēnītar* : aw. *taurvayō*. Aw. *tūtuk* ist reduplizierte Bildung von ar. √*tvak* (wie *dādrva* : ai. *dru*, oder aw. *vāvarša*, *duduwī*), es ist lautlich identisch mit np. *tutuk* „Vorhang", phl. *tūk* (V. 7, 10) „Decke", ved. *tvac* „Fell, Haut", *ātuc* „Umhüllen", ksl. *tŭkati* „weben".

p. 677. *daχšta* „Gerät" : germ. √*tēk*, mhd. *zāwe* „Gerät", ags. *getāwa* „Rüstung", got. *tēwa* „Ordnung", ahd. *gi-zehōn* „ordnen, richten".

p. 680. *dawaγ*, n. Sg. *daiwiš* bedeutet „Betrug" (Pü. *firēftar* „Betrüger"), arm. Lehnw. *daw* „Betrug". Es gehört zu altiran. *dab* „betrügen", vgl. auch Justi, I. F. Anz. 17, 95.

p. 680. *dawrāmaēšī* E. N. eigentlich: feiste Schafmütter besitzend, mp. *dawr* „feist". Hierzu ist auch asl. *dobelŭ*, *debelŭ* „dick" zu stellen.

p. 688. *dav-* „bedrängen" gehört nicht zu ai. *dhūnoti* „schütteln", sondern zu asl. *daviti* „drücken, würgen", lit. *dovyti* „plagen", ai. *doman* „Beschwerde" (in *adomada* und *adomadha*).

p. 732. *dādrva* ist nach Pü. „dicker Klotz", denn Pü. *bandwar* = np. *bandār* „Klotz".

p. 743. *dərəštā* in *dərəštā.aēnah*, das von Justi als p. p. von √ *darəz* erklärt ist, hat B. richtig zu √ *darəs* „sehen" gestellt. Das p. p. von √ *darəz* dagegen hat im altir. **dərəžda* gelautet, worauf pām. *dözd* „festgehalten" und das aus altpersischer Zeit stammende aramäische Lehnwort *adərəzdā* (Esr. 7, 23) „bestimmt, gehörig" zurückgehen: ai. *dṛḍha* „fest, sicher, gehörig", altlat. *forctis*, lat. *fortis* (vgl. Scheftelowitz: Arisches i. A. T. I, 68; J. Schmidt, KZ. 25, 115).

p. 750. Zu *dumna* „Hand" vgl. ZDMG. 57, 142.

p. 769. *draona* bedeutet nicht „Vermögensanteil, Teil", sondern „Opfergabe", was mit Sicherheit aus V. 5, 26, y. 10, 15: 11, 4—7 hervorgeht, vgl. ZDMG. 57, 118 ff.

p. 770. *draoša* heißt „Gewalttat", was ich in ZDMG. 57, 149 erklärt habe.

p. 777. *driyav*, *drigav* „arm, bedürftig". „— Et.?" Zunächst gehört hierher np. *dirēy* „Beschwerden, Schmerz", aus altir. **driyya*; begrifflich vgl. gr. *πένης* „arm, elend" neben *πόνος* „Beschwerden". Aw. *driyav* = idg. *dhrigᵘ*: lat. *frivolus* „armselig, wertlos", das auf ein verschollenes **frīvos* zurückgeht, wie *helvolus*, *parvolus* auf *helvos*, *parvos*, vgl. Osthoff, M. U. 5, 109, Solmsen, St. z. Lat. Lautg. 74 f.

p. 778. *driway* „Hautflecken, Pockennarben". Pü. (V. 7, 2) übersetzt es durch ein Wort, das bisher *garīm* gelesen worden ist, aber von mir ZDMG. 57, 133 als *darīm* (*dalim*) festgestellt ist, da es zu np. *dulum* „Hautflecken, Pockennarben", arm. *tiłm* aus idg. **dlim-* „Schmutz, Fleck" gehört. Begrifflich vgl. gr. *μώλ-ωψ* „Mal, Fleck, Narbe" : ai. *mala* „Schmutz". Aw. *driway* geht auf idg. **dhlib* zurück : gr. *θλίβω* „reiben, drücken, quälen", *θλῖψις* „Reibung, Druck, Bedrückung, Angst, Qual". Neben *θλίβω* kommt dialektisch auch *φλίβω* vor, denn anlaut. *θλ* ist im Äolischen zu *φλ* geworden.[1]) So kommt neben *θλά(σ)ω* „zerschlagen, zerquetschen, zermalmen" (Aor. *θλάσσε*) auch *φλάω* vor, welches Greg. Cor. p. 614 äolisch nennt. Hoffmann, Gr. Dial. II, 502 möchte dieses anlaut. *θλ* auf idg. *gᵘhl* zurückführen, was aber unmöglich ist, da letzteres nur zu gr. *φλ* hätte werden können. *θλάω* „zerquetschen, zermalmen", *θλάστης* „Zerquetscher, Zermalmer": ṛgv. *dhṛṣad* „Mahlstein". Begrifflich vgl. gr. *μύλαξ* „Mahlstein" : *μύλλω* „zerreiben". *dhṛṣad* „Mahlstein" kommt im Ṛgv. dreimal vor und zwar in Vālakhilya 1, 4, wo alle Mss. *dhṛṣad* überliefern. Dagegen hat in Ṛgv. 8, 72, 4 und 7, 104, 12 nur das älteste Ṛgv.-Ms. (Kāśmīr-Ms.) *dhṛṣad*, während die gedruckten Ausgaben an den beiden letzten Stellen *dṛṣad* lesen. Bereits Roth, ZDMG. 48, 108 hat vermutet, daß *dhṛṣad* die einzig

1) Ebenso wird anlautendes urgerm. und got. *fl* im Westgerm. und Nordischen zu *fl*.

richtige Schreibung sei. Also aw. *driway* aus idg. *dhlib-* : gr. θλίβω. Die ursprüngliche Bedeutung wäre „wundgerissene Stelle". Begrifflich vgl. lat. *scabies* „Krätze" von *scabere* „schaben"; dtsch. *Krätze* : *kratzen*; gr. ψώρα „Krätze" : ψῶ „reibe"; λέπρα : λέπω; ai. *dardru* „Hautausschlag" : klr. *derty* „wundgerissene Stelle", ksl. *derą* „schinde, zerreiße". Von derselben idg. √ *dhlib-* kommt auch aw. *driwika* V. 1, 8 her, welches das Pehlewi durch *sarsapakīh* übersetzt (*akīh* ist Suffix). Dieses Wort ist auch im arm. als Lehnwort enthalten, arm. *sarsaph* „Angst, Schaudern, Entsetzen". Ebenso wie gr. θλίψις auch „Angst" heißt, so hat gleichfalls *driwika* diese Bedeutung erhalten. Bartholomae, der das Pehlewi-Wort nicht entziffern konnte, nimmt für *driwika* fälschlich „Stöhnen, Heulen" an, was auch Justi, I. F. Anz. 17, 88 für unrichtig hält.

p. 784. Zu *θakatay* und *sak* „vorübergehen" wäre O. Hoffmann, BB. 18, 286 zu berücksichtigen gewesen.

p. 786. *θātairō*. „Das Wort Obj. zu *frāδayen* ist rettungslos verderbt." Ich glaube nicht daran. Zunächst läßt sich die Bedeutung sicher feststellen. yt. 10, 14: yahmya garayō bərəzantō pouru vāstrąnhō āfəntō θātairō gawe frāδayente. „Wo hohe Berge, mit vielem Weideland versehene, wasserreiche, dem Vieh Futter gewähren". *θātairō* „Futter, Gras" ist akk. pl. von *θātari*. **θātaryō* ist zu *θātairō* geworden wie *aiŋhā* : ai. *asyās*, *daiŋhəuš* : ai. *dasyos*; *aŋuhe* : *aŋhve*. Av. *θātari* : ai. *śāta*, *śātana* „das Abpflücken, Abfallen", *śātayati* „abpflücken". Begrifflich vgl. ai. *śāda* „Abfallen, Gras", *khāda* „Futter" : *khādati* „zerbeißen", oder gr. καρπός „Frucht" : lat. *carpere* „pflücken".

p. 795. *θwarəs* „schneiden" gehört zu gr. σάρξ „Fleisch" (nach R. Trautmann), σαρκάζω „zerfleischen, abreißen". Begrifflich vgl. ai. *piśita* „Stück Fleisch" von √ *piś* „zurechtschneiden", oder lat. *caro* : umbr. *karu* „pars", κείρω „schneide ab".

p. 802. [1]*θrav-* „heranwachsenlassen" gehört nach R. Trautmann zur germ. √ *þrav*, aisl. *þróast*, reflv. „an Umfang und Größe zunehmen", *þróask* „Gedeihen, Wachstum", ahd. *trouwen* „pupiscere, crescere", mhd. *uf-ge-drouwen* „aufgewachsen" (Schade, Wtb.[2] 960), mhd. *druo* „Frucht", slav. *trava* „Gras, Kraut" (vgl. J. Schmidt, KZ. 26, 7, Noreen, Urg. Lautl. 216, Wood, I. F. 18, 21).

p. 802. [2]*θrav* bedeutet nicht „aufschichten". Pü. *parkēnāt* = np. *pargandan* „streuen", aw. *θrav* bedeutet „streuen" und gehört demnach nicht zu lat. *struere*, sondern zu got. *straujan* „streuen", ags. *stréowian*.

p. 837. *paitišmuχta* „bekleidet, geschmückt", yt. 5, 78: zaranga aoθra paiti.šmuχta „mit goldenem Schuhwerk bekleidet". yt. 10, 125: te para safąnhō zaranaēna paiti.šmuχta āaṭ he apara ərəzataēna „die Vorderhufe sind mit Gold geschmückt, aber ihre hinteren mit Silber". *-šmuχta* ist p. p. von ar. **smuk* : mhd. *smucken* „anziehen, schmücken", ahd. *smocko* „Hemd".

p. 844. *paθman* „Pfad, Weg“ ist falsch. Pü. hat richtig *hanbār* = altir. **ham-bāra* „Vorratskammer, Schatzkammer“, np. *anbār*. Aus dem Iranischen stammen arm. *hambar*, türk. *ambar* „Vorratskammer, Magazin“, alb. *ambar*, magy. *hambar*, klr., bulg., serb. *ambar*, ngr. ἀμπάρι. Hätte Pü. die Bedeutung von aw. *paθman* nicht mehr verstanden, so hätte sie es sicherlich ebenso wie B. an *paθā* angeknüpft, denn unbekannte Wörter pflegt Pü. stets an ein ähnlich klingendes, bekanntes Wort anzuschließen. In unserem Falle hat aber Pü. die Bedeutung von *paθman* noch gewußt. y. 46, 4 lautet: hvō tōng frō.gā paθməng hucistōiš carāṭ „der gelangt, vorwärtsschreitend, zu den Schatzkammern der rechten Lehre“. Die Richtigkeit dieser Übersetzung wird noch durch *pāθmainyotəma* bestätigt, was das Pehlewi durch *hanbārīktūm* „die beste Schatzkammer seiend“ wiedergibt. *paθman* „Vorratskammer, Schatzkammer“ : gr. πατάνη „Gefäße“, lat. *spatium* „Raum“, πετάννυμι „breite aus“. Begrifflich vgl. ai. *kośa* „Gefäß, Vorratskammer, Schatzkammer“.

p. 865. *pairiθnəm* adv. „um und um, ganz und gar“ ist falsch. Es ist vielmehr Subst. neutr. und bedeutet „Lebensfaden“, was Geldner, Sitzungsb. d. Preuß. A. d. W. 1903, 425 richtig nachgewiesen hat.

p. 908. [2]*pištra*, m. 1) bedeutet nicht „Quetschung, Quetschwunde“. Pü. hat an den beiden Stellen V. 5, 59 und 13, 13 *pēšak*, was „Glied, Körperteil“ bedeutet. Dieses geht mit Notwendigkeit aus der Glosse in V. 8, 41—43 hervor (vgl. ZDMG. 57, 124 und 152), vgl. auch F 3 d *pēš ī cašm*. Phl. *pēšak* = altir. **pašya* : ai. *pakṣa* „Körperteil, Seite“. V. 5, 59 yaṭ vā skəndō.aipijatō pištrō aipi.iritō.gātuš „oder wenn ein, mit einer Wunde behafteter Körperteil das Lager verunreinigt“. *skəndo* bedeutet hier und in y. 9, 28 „Wunde“, eigentlich „Bruch, Verletzung“. Da nun nach B. *pištra* dasselbe wie *skəndō* bedeutet, so erklärt er *pištrō* in V. 5, 59 für eine Glosse (s. u. *aipi.ərətō.gātav* p. 83). V. 13, 10 yō sūne pištrəm jainti „Wer einem Hunde ein Glied verletzt“. Dieses *pištra* ist von *pištra* „Mehl“ vollständig zu trennen.

p. 914. *baēvarə.mišta* „mit 10 000 Türmen (?) *mišta n-?-*“. Das richtige hat bereits Geldner, Sitzungsb. d. A. d. W. 1903, 426 getroffen „mit 10 000 Vorhängen“. *mišta* = np. *mišti* „seidenes Gewand“.

p. 926. *banda* V. 3, 41 bedeutet ebenso wie np. *band* „Fallstrick, Hinterlist“, vgl. ZDMG. 57, 149.

p. 945. *barəjaya-* heißt „preisen“ : arm. *parcim* „sich preisen, sich rühmen“, *parcan-kh* „Ruhm“ (BB. 29, 40).

p. 953. Auf *bāδa* könnte durch phl. **bāi* die arm. Partikel *bay* „sicherlich, fürwahr“ zurückgehen, doch arm. *bay* ist sicherlich verwandt mit got. *-bai* in *ja-bai*, *ni-bai*, vgl. Brugmann, Verh. Vers. D. Philol. 1903, 147.

*bāiδištəm* adv. bedeutet „am besten“ V. 6, 45 yaδōiṭ dim bāi-

ðištəm avazanąn sūnō „wo ihn am besten die Hunde bemerken“ (vgl. ZDMG. 57. 131). *bāiðištəm* = ar. **bhadišta-* und ist identisch mit got. *batists* „am besten“, *batiza* „besser“, *bōta* „Vorteil, Nutzen“. Das Iranische hat mehrere Wörter, deren Verwandte sich nur im Germ. belegen lassen, so z. B. phl. np. *girıstan* „weine“, *giryad* „er weint“, phl. *gardınīdan* „weinen“, aus ar. **ghrad* (vgl. Hübschmann, Pers. Stud. p. 93) : got. *grētan* „weinen“, aisl. *gráta*; oder phl. *naχ* = arm. Lehnw. *naχ* „der erste, zuerst, voran“, np. *naχ-ust* „der erste“, aus ar. **nakh-* : got. *nehva*. Begrifflich vgl. ai. *pūrva* „der voranstehende, vordere, erste“, aw. *pourva* „der vordere, zuvor“, asl. *pr̆vŭ* „erster“.

p. 967. *bižvat*. In der Bedeutung „doppelt soviel“ V. 19, 22 und 8, 80 ist die gut belegte Variante *bižavat* vorzuziehen, aus *biš-avat* „zweimal soviel“.

p. 974. Zur Etymologie von *fraēt* vgl. ZDMG. 57, 129. Ebenso wie arisch *mr* = ai. *mr* ist und nur in einem einzigen Fall (ai. *brū* = aw. *mrū*) zu *br* geworden ist, so ist auch umgekehrt arisch *mr* = aw. *mr*, jedoch in einem Falle ist es zu *fr* geworden.

p. 1001. *frasāna*!!! Woher weiß B., daß *frasānəm* für handschriftl. *sānəm* zu lesen sei?

p. 1012. *frād-* „fördern, wachsen, gedeihen“ gehört zu ksl. *plodŭ* „Frucht“, *ploditi* „Frucht tragen“.

p. 1026. Für *fryaŋhuntaēca* yt. 5, 120 liest B. gegen alle Handschriften *fyaŋhuntaēca*. *fryaŋhva-* „verwüsten“ : alb. *priš* „verderbe, zerbreche, zerstöre“, gr. πρί(σ)ω „zersäge, zerschneide“, vgl. W. Schulze, Quaest. 356. *fryaŋhva-* „verwüsten“ (: alb. *priš* „verderbe, zerbreche, zerstöre“) ist synonym dem *fyaŋhva-* „verwüste“ : ai. √ *piṣ* „zerstampfe“, gr. παίω; *fyaŋhar* „Verwüstung, Orkan“. Lautlich vgl. av. √ *myav* : ai. *mīvati*.

p. 1059. *nasukərət* V. 7, 26 heißt nicht „der sich mit Leichen zu tun macht“, sondern der Pü. gemäß „der, welcher Leichen zerstückelt“, vgl. ZDMG. 57, 136.

p. 1062. *nāuiti* V. 7, 55 „-?-“. Das Wort ist von mir ZDMG. 57, 141 erklärt worden = ai. *nauti* „singt, schreit“, np. *navānīdan* „schreien, seufzen“, *nav* „das Jammern, Seufzen“.

p. 1105. Für *maēd* ist wohl richtiger *maēθ* anzusetzen, nur mit der Präp. *ham* und bedeutet „bekämpft“ : ved. *sam* + √ *mith*, an. *meiða* „verletzen, beschädigen“, vgl. auch Zupitza, BB. 25, 98.

p. 1111. Zu *magav* vgl. ZDMG. 57, 168 ff.

p. 1112. *maγna* stelle ich zu arm. *merk* „nackt“ aus vorarm. **megro*.

p. 1126. *manaoθrī* bedeutet nach Bartholomae „Hals, Nacken“, dagegen nach Justi „Kopf“. Nach meiner Ansicht bezeichnet es den „Scheitel, die höchste Spitze des Kopfes“, denn Pü. zu V. 13, 30 hat *mardā* = ai. *mūrdhan* (aw. in *ka-mərəδa*) „Scheitel, Vorderkopf“. V. 13, 30: ava hē barayən tāštəm dāuru upa tąm manaoθrīm stamanəm hē aδāt nyāzayən „Sie sollen zu seinem Kopf ein zu-

geschnittenes Stück Holz heranbringen und es ihm dann in sein Maul hineinzwängen". In dieser Stelle kann *manaoθrī* keineswegs „Hals, Nacken" bedeuten, sondern das Stück Holz wird doch an einem Teil des Kopfes, nämlich am Maul des Hundes befestigt. yt. 5, 127: minum barat hvazāta arədvī sura anāhita upa tąm srīrąm manaoθrim „Ein Diadem pflegt die sehr edle Arədvisūra, die Anāhita, auf ihrem schönen Scheitel zu tragen". Daß *minu* „Kopfputz, Diadem" bedeutet, beweist das Attribut *caθrakarana* yt. 17, 10 „viereckig". Ein Halsgeschmeide (wie es Bartholomae fälschlich übersetzt) pflegt nicht eckig zu sein, wohl aber ein Diadem. Außerdem ist *minu* = assyr. *mnu* „Kopfputz, Diadem" (vgl. Delitzsch, Assyr. Wtb. u. ebenso Muss-Arnold, ferner ZDMG. 57, 167). Farh. 3 g gibt für *manaoθrī* die Bedeutung: phl. *gartan* an = altir. **varta-*: lat. *vertex* „Scheitel, Gipfel, Kopf". Ebenso wie *vertex aquae* „Wasserscheitel = Strudel" bedeutet, so auch np. *gird-ab*. Im Np. heißt *gerdan* „Nacken, Hals", ebenso wie an. *hnakke* „Hinterhaupt": ahd. *hnac*, *nac* „Hinterhaupt, Nacken", nhd. *nacken*; oder wie aslov. *til* „Vorderkopf, Kopf": asl. *tylŭ* „Nacken"; air. *coll* „Kopf": lat. *collum*, dtsch. *hals* (Stokes, I. F. 12, 187). Daß zuweilen ein neupersisches Wort sich begrifflich mit dem ihm entsprechenden altiranischen Wort nicht deckt, vgl. z. B. auch aw. *daoša* „Vorderarm", dagegen np. *dōš* „Schulter". Phl. *gartan* (np. *gerdan*) geht auf ar. *√ vart* „sich drehen, wenden" zurück, davon auch np. *gird* „Umkreis, rund" (vgl. Hübschmann, Pers. St. 91), *gardanā* „Rundung, Kreis", *girdāneh* „Ring", *girdanā* „runde Schüssel". Ebenso wie *vaydana* „Kopf" eigentlich der „Sitz der Sprache" bedeutet, so kann *manaoθrī* eigentlich der „Sitz des Denkens" heißen, oder *manaoθrī* : corn. *menit* „Erhebung, Berg", lat. *e-mineo*.

p. 1135. *mang-* „verherrlichen" gehört unmöglich zu ai. *mahaya-*, das auf *maha* „groß" zurückgeht, sondern zu ai. *mañjiman* „Schönheit, Lieblichkeit", *maṅgala* „Glück", lit. *mẽgau* „Wohlgefallen haben"; gr. *μεγαλύνω* „preisen" scheint nicht hierher zu gehören, sondern von *μέγας* abgeleitet zu sein wie got. *mikiljan* „verherrlichen" von *mikils* „groß".

p. 1148. Ich vermisse *para.mərətō* V. 8, 31 „vor dem Tode befindlich"; *pasca.mərətō* V. 8, 31 „nach dem Tode befindlich" (vgl. ZDMG. 57, 150). Betreffs dieser Komposita vgl. ai. *uparimartya*, gr. *παραθαλάσσιος*, *προσέσπερος*.

p. 1174. *mərəzāna* „Bauch" gehört zu ai. *malha* „eine Wamme, einen Bauch habend".

p. 1197. *mrvyåsca*, die meisten Handschriften lesen *mravyåsca* „Streit, Kampf". Es ist abzuleiten von aw. *√ mrav*, wozu aw. *mrūra* „zerstörend, aufreibend", *mruta* nach Pü. = *mutak* „blödsinnig", got. *malwjan* „zermalmen"; ahd. *mullen*, serb. *mlaviti* „schlagen", klr. *mlavyj* „aufgerieben, schwach", gr. *ἀμβλύς* „stumpf, blöde" (vgl. jedoch Wackernagel, KZ. 30, 301 f.), *μωλύω* „entkräfte".

Hierzu gehört nach Wood (Mod. lang. notes 15, 327 ff.) auch got. *bliggwan* „schlagen", ahd. *bliuwan*. Zur awestischen Bedeutung „Kampf, Streit" vgl. gr. *μάρνομαι* „kämpfe": ai. *mṛṇāmi* „aufreiben, zermalmen"; arm. *mart* „Kampf" : ai. *mardati* „zermalmen, vernichten".

p. 1173. Es fehlt die Form *mərənčainīš* pl. f. V. 8, 21 „zerstörbar, das was zerstört werden soll". mā-mərənčainīš gaeθā astvaitīš aŝahe „Nicht zu zerstören sind die bekörperten Welten der Heiligen". Die Vereinigung der Negative *mā* mit *mərənčainīš* ist eine jüngere Schreibweise, vgl. np. *makuš* „töte nicht" (Fird. ed. Vullers I, 22, Vers 12) für *ma kuš*. Pü.: *mā marnčēn*.

p. 1187. „*mišāka* adj., fem. *mišācī* -?-" = altir. **mirtāka* „sich erbarmend, liebreich": ksl. *milŭ* „Mitleid habend", lit. *mìlti* „lieb gewinnen", *mẽlas* „lieb", lett. *mīlét* „lieben", pr. *mils* „lieb", lit. *susi-mìlti* „sich erbarmen". *mišācī* kommt nur y. 52, 2 vor: vaŋhuca vaŋhāsca āfrīnāmi vīspaya aŝaonō stōiš haiθyāica bavaiθyāica bušyaiθyaica ašīm rāsaintīm darəγō.vārəθmanəm mišācīm hvō.aiwišācim āfrasaŋhaitīm „Gutes wünsche ich der ganzen, guten, frommen Schöpfung, welche ist, ins Dasein tritt und künftig ins Dasein treten wird; ich wünsche ihr die Aŝi, die die Zügel führt, die eine langdauernde Wehr bietet, die sich erbarmt, die gern beisteht, die sich erbarmt, die den Wunsch erfüllt".

p. 1196. Zu *mrāta* vgl. auch BB. 29, 23.

p. 1283. Unter *yāta* vermisse ich y. 36, 2 „Geschick"; hvō nā yātāyā paitī jamyā „dieser Mann soll entgegengehen dem Geschick".

p. 1285. Zu *yahmya* „wo", das in yt. 5, 85 im Sinne eines Relativpronomens gebraucht wird, vgl. ai. *yatra* Ṛgv. X, 14, 7: prehi prehi pathibhiḥ pūrvyebhir yatrā naḥ pūrve pitaraḥ pareyuḥ „Gehe hinweg, hinweg auf den uralten Pfaden, auf denen unsere Väter fortgegangen sind". Im Neupersischen vgl. *kuja* „wo", das auch als Relativpronomen verwendet wird, z. B. Fird. ed. Vullers I, 18, Vers 8: ču bišināχt āhengerī pīšeh kerd, kujā zō teber u tīšeh kerd „Als er es kennen gelernt hatte, erfand er die Schmiedekunst, durch welche er Beil und Axt verfertigte". Fird. I, 21, Vers 6: cu īn kerdeh šud mākyān u χurus, kujā ber χurūšed gah i zeχm kūs biyaverd „Als dieses getan war, nahm er die Henne und den Hahn, welcher verkündigt die Zeit des Trommelschlages". Fird. I, 22, V. 16: nigārīdan ān kujā bišinūī „das aufzuschreiben, was man hört".

p. 1302. *yūtō* nach Bartholomae Inf. „zu verwenden, zu gebrauchen", was falsch ist. V. 5, 55 und 56, worin *yutō* vorkommt, handelt von einem unrein gewordenen Menschen, der abgesondert wohnen und essen muß und dessen unrein gewordene Kleider während seines reinen Zustandes unverwendbar sind. cvaṭ drājō upamaitım āste pasca θriχšaparāθ yūtō.gātuš yūtō.χvarəta yūto.-vastra yūtō anyaēibyō mazdayasnaēibyō. Nach Bartholomae wäre

es folgendermaßen zu übersetzen: „Wie lange soll man nach den drei Tagen warten, bis ihr Lager, ihre Speisen und Kleider für die übrigen Mazdayasner verwendbar sind". Dieses steht ja ganz in Widerspruch zu der in V. 5, 57 ff. enthaltenen Bestimmung, daß solche Kleider für einen Menschen während seines reinen Zustandes unbrauchbar sind, sondern nach V. 5, 59 nur für den unrein gewordenen Menschen zu benutzen sind. *yuto* kann daher unmöglich „zu gebrauchen" bedeuten. *yūtō* ist vielmehr Adverb und bedeutet „getrennt" = phl. *jūd*, np. *jūdā* „getrennt", ai. *yuyoti* „trennen", *yuta* „getrennt"; aw. *yutō* = ar. **yūtas*, vgl. aw. *tarō* = ai. *tiras*. *yūtō* ist mit den Substantiven *gātuš*, *χᵛarota*, *vastra* zu komponieren. Der Satz ist folgendermaßen zu übersetzen: „Wie lange Wartezeit sitzt man ab nach den drei Nächten, während man abgesondert wohnt, abgesondert speist und abgesondert gekleidet ist, getrennt von den übrigen Mazdayasnern" (vgl. ZDMG. 57, 124).

p. 1347. *vafra* „Schnee" gehört wahrscheinlich: asl. *po-vapiti* „weiß machen", *vapĭno* „Kalk", *vapŭ* „Farbe".

p. 1367. *varəka* „Blatt" ist von √ *varək* „ziehen" abgeleitet. Begrifflich vgl. gr. *πέταλον* „Blatt" neben *πέταλος* „ausgebreitet", *πετάννυμι* „breite aus". √ *varək* ist nach Bartholomae zu lit. *velkìu* zu stellen. Dann ist arm. *vargim* pass. „laufen, eilen" (BB. 28, 306) hiervon zu trennen. Arm. *vargim*: gr. (*ϝ*)*ῥάσσω* „wegstoßen, schlagen", ksl. *vrŭga* „werfe".

p. 1368. *varta*, nicht *varəta* Farh. 8 = Pü. *vašt*, was p. p. von *vaštan* = *gaštan* „sich wenden, drehen" ist. *varta* bedeutet daher „gewendet, gedreht". Wieso Bartholomae die Bedeutung „Ball, Kloß" angibt, ist mir unbegreiflich. Np. *gird* „rund, Umkreis", *gardanā* „Rundung, Kreis".

p. 1425. Zu *varəzāna* „Gemeinde" gehört nicht nur ai. *vṛjana* „Niederlassung, Dorf", sondern auch arm. *geljayin* „ländlich, Bauer, Ortschaft", phl. *varzišn*, np. *berzen* „Stadtquartier", lat. *vulgus*, bret. *gwalch* „Menge" (vgl. BB. 29, 297, wo ahd. *folc* zu streichen ist). Begrifflich vgl. got. *gawi* „Gau, Landschaft", lit. *gauja* „Schar, Haufe" (Kögel, ZDA. 37, 227), arm. *gawaṙ* „Landstrich, Gegend" (BB. 29, 390).

p. 1465. *vīspəmāi* soll nach B. dat. von einem adj. *vīspema* „jeder" sein. Dieses ist aber unmöglich, denn im Awesta ist nie von „jeder bekörperten Welt" sondern nur von „der bekörperten Welt" die Rede. Für *vispəmāi* hat Pü.: *harvisp patmān* „den ganzen Zeitabschnitt hindurch". Und dieses gibt auch einen richtigen Sinn. yt. 10, 5: „Zu uns möge er kommen .... zur Frömmigkeit, der starke, sehr mächtige, anbetungswürdige, anrufungswürdige, der nicht zu betrügende die ganze Zeit hindurch zu der bekörperten Welt". Nach Geldner ist *vispəmāi* die verkürzte Schreibung für *vīspəmāyu* (adv.) „die ganze Zeit hindurch" eigentlich akk. Sg. *vīspəm āyu*. (Vgl. *hazaŋrāiš* yt. 10, 117 für **hazaŋrāyuš*.) Und diese Erklärung trifft das Richtige. Eine dem *vīspəmāi* voll-

kommene entsprechende Bildung ist phl. *hamāi* „die ganze Zeit hindurch, stets, fortwährend" = air. **hamāyu* aus *hama-āyu* (wie aw. *pərəmayu* aus *pərəna-āyu* = phl. *purnai* Farh. 10): vgl. z. B. Ard. Vir. 65, 3—4: afaš dās ī tīz bēn raglā u avārīk andām hamāī azlunt, va abū va āma hamāi karītunt „Und ihnen ging zwischen ihre Beine und die andern Glieder fortwährend eine scharfe Sichel, und fortwährend schrieen sie Vater, Mutter". Pü. V. 5, 14: aš zak tanǰišn āi nikīǰēnd hamāi „Man soll ihm diese Strafe zuerkennen die ganze Zeit hindurch". Neupersisch lautet es *hemē*, vgl. z. B. Fird. I p. 15 (ed. Vullers): hemē taχt u dıhīm i kai šāh just „Ununterbrochen strebte er nach dem Thron und der Krone des königlichen Herrschers". hemē rāi zed tā bebālīd bāl „Fortwährend sann er nach, wie er seinen Arm ausstrecken könnte". Fird. I, 17: hemē be āsmān ber perāgend χāk „Fortwährend bis zum Himmel streute er Staub aus". In demselben Sinne wie got. *aiw*, gr. *αἰεί* kommt auch phl. *āi* (= altir. *ayu* adv. Akk. „die Zeit hindurch, stets") vor. Phl. *āi* steht zur Bezeichnung der Dauer und des Wunsches beim Verbum. In der Pü. des Awesta steht es noch vor dem Verbum. Über den Gebrauch von np. *ē* vgl. Saleman u. Shukovski, Pers. Gr. p. 61. Weil *āi* eigentlich „die Zeit hindurch" bedeutet, so wird im Pehlewi zuweilen dafür sein semitisches Äquivalent *ānā* „Zeit" eingesetzt, z. B. Pü. zu V. 8, 2.

p. 1487. *raēša* „Schädigung, Wunde" ist etymologisch mit *raeša* „Spalte, Loch" identisch. Begrifflich vgl. ksl. *jazva* „Loch" : pr. *eyswo* „Wunde" (Vondrak, Altkirchensl. Gr. 66). *raeša* : russ. *lěcha* „Furche".

p. 1488. *raoγna* „Butter" gehört zu apr. *raugus* „geronnene Milch", lit. *rugti* „gähren".

p. 1513. Zu *ravah* wäre auch Solmsen, Z. Lat. Lautgesch. 60 u. 192 zu vergleichen gewesen.

p. 1515. *razura* „Wald" gehört zu klr. *łaz* „Waldwiese", nslov. *laz* „abgerodete Waldfläche". Davon zu trennen ist aw. *razura* „Grube" : gr. *λαχαίνω* „graben, aufreißen", gall. Akk. *logan* „Grab" (vgl. Fick, Wtb.[4] II, 246).

p. 1518. *rah-* „abtrünnig sein" gehört zu nslov. *rašiti* „lockern, losmachen", *rah*, *rahel* „locker", kroat. *rahal* „locker".

p. 1526. *rasant*, adj. fem. *rasaintī* „-?-". Es bedeutet „Zügel führend, Wagen lenkend". Daher hat Pü. *ras ēstišnīh* „die auf dem Wagen Befindliche". *rāsant* hängt zusammen mit ai. *raśana* „Strick, Zügel", *raśman*, *raśmi* „Zügel", altiran. *rasan* = hebr. Lehnw. *resen* (רֶסֶן Jes. 30, 28; Ps. 32, 9; Hi. 30, 11), arab. *rasan* „Zügel" : phl. **rasan* = arm. Lehnw. *erasan* „Strick, Zügel", np. *rasan* „Zügel, Strick", *rēs* „Faden, Strick" aus altiran. **rasya*, *rēsıdan* „spinnen" aus altiran. **ras-ya*, ir. *con-riug* „ligo", *conrig* „alligat". Aw. *rasaintī* ist ein Beiwort der *Aši* „Wagenlenkerin" paßt sehr gut, denn sie fährt auf einem Wagen (vgl. yt. 17, 21), und nach yt. 10, 68 lenkt sie den Wagen des Miθra. *rāsant* könnte

lautlich auch zu gr. *ἀλκή* „Wehr", *ἀλ-κεῖν* „abwehren", ai. *rakš* „beschützen" gestellt werden. Da aber die *Aši* unmittelbar nach *rāsaintī* als „die ständig Schützende" (*darəγō.vārəθmanəm*) bezeichnet wird, so muß *rāsaintī* etwas anderes bedeuten.

p. 1528. Auf *rənjyo* „leichter, flinker" geht np. *rēzeh* „klein, geringfügig" zurück. Es hat im Neupersischen dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht wie gr. *ἐλαχύς* „klein, gering", airisch *laigiu* „kleiner" = kymr. *llei, llai.*

p. 1535. *urvak* „zusammenfügen" wahrscheinlich zu gr. *ῥάπτω* „zusammenfügen, zusammennähen", idg. **√ vrakᵛ.*

p. 1541. Zur Etymologie von *urvan* vgl. ZDMG. 57, 164.

p. 1541. *urvāxra* „Hitze, Glut" aus ar. **vrākra.* Bartholomae's Zusammenstellung mit got. *wrohjan* „anklagen", dtsch. *rügen* ist nicht ernst zu nehmen; denn aw. *urvaxra* ist zu ai. *ulka* „Feuerbrand", lat. *vulcanus* zu stellen, kypr. *Fέλκος* „Brand". Dagegen liegt dem got. *wrōhjan* die Bedeutung „rügen, tadeln" zugrunde, und es gehört zu ksl. *vrъčati* „einen Laut von sich geben, murren", *rekǫ* „sagen", *po-rokъ* „Tadel", lit. *verkiù* „weinen", *rėkiù* „brüllen, schreien, weinen". Begrifflich vgl. russ. *skomlěti* „schelten" neben *skomliti* „weinen", osorb. *skomlić* „tadeln" oder ksl. *lajati* „bellen, schimpfen", poln. *łajać* „schelten": oder ai. *vadati* „reden": ksl. *vaditi* „anklagen", gr. (Hes.) *γοδᾶν· κλαίειν*, wobei *γ* für *F* steht, vgl. Solmsen, Z. Gr. Lautl. 81. Weitere Begriffsparallelen bei Brugmann, I. F. 9, 354 und Fick, Wtb.⁴ II, 254 (air. *locht*).

p. 1547. *saēf* bedeutet „rühren" mit *aiwi* oder mit *avi* „berühren". So yt. 14, 35: ana parəna tanūm aiwi-sifōiš „mit dieser Feder mögest du den Körper berühren". V. 2, 10: awi dim sifaṭ aštraya „Er berührte sie (die Erde) mit der Peitsche". ↓ *saēf*: poln. *siepać* „schütteln", klruss. *sipaty.*

p. 1564. Über *sar* sagt B.: „f., Dual. Die beiden festen Bestandteile des menschlichen und tierischen Körpers, d. i. Haut (mit Fleisch u. s. w.) und Knochen, Leib, Leichnam". Dieses halte ich für unrichtig. Untersuchen wir die Stellen, in denen das Wort vorkommt. Nach dem Awesta-Gesetz darf ein Leichnam nicht in der Erde verwesen, sondern erst nachdem er auf dem *Daxma* vollständig verwest war, wurden seine Knochen ein Jahr lang auf der Erde in einem Behälter niedergelegt. Dann erst verloren diese Knochen ihre verunreinigende Wirkung und durften in der Erde beliebig begraben werden. Nach V. 3, 8 versündigt man sich gegen die Erde, yaṭ bā paiti fraētəm sairi nikante spānasca irista naraēca irista „wenn man am meisten tote Hunde und tote Menschen vergräbt, damit sie verwesen". *sairi* ist sowohl hier als auch in den übrigen Stellen Lok. Sg. und steht für einen Infin. „zu verwesen" (vgl. über derartige Infinitive Grdr. Ir. Phil. $I_1$, p. 146). Nach V. 3, 12 gilt es als ein gottgefälliges Werk: yaṭ bā paiti fraēštəm uskənti yahmya sairi nikante spānasca irista naraēca irista „wenn man am meisten da ausgräbt, wo tote Hunde und tote Menschen

vergraben sind, damit sie verwesen". V. 7, 45: drājō zrvānəm sairi maŝya iriste zəmē niδaite raocā aiwivarəna hvarədarəsya zəmō bavainti „Wie lange Zeit werden die Menschen, nachdem der Tote, um zu verwesen auf der Erde niedergelegt ist, zur Erde, sie die vom Sternhimmel bedeckt und von der Sonne beschienen sind?" V. 7, 47: cvantəm drājō zrvānəm sairi maŝya iriste zəmē nikante havaṭ zəmō bavainti „Nach welcher Zeit werden die Menschen, nachdem der Tote auf der Erde niedergelegt ist, um zu verwesen, zur Erde?" *sairi* kommt von ] *sar* „zerfallen" her: ai. *śīryate* „zerfallen", *śīrṇa* „zerfallen, verwest", *śaraṇa* „Auseinanderfallen, Bersten", lat. *caries* „Zerfallen, Morschwerden", airisch *ara-chrinim* „ich zerfalle", gr. *κεραίζω* „zerstöre", nslov. *serja*, *sirja* „Mist", russ. *sorъ* „Schmutz", lett. *sārni* „Schlacken", lit. *szūrmai* „Abfall von Torf" (Bezzenberger, BB. 17, 217). Von derselben ar. ] *śar* ist aw. *saray* „Abfall, Splitter" (V. 8, 85) abgeleitet, *sairi.baoγ* yt. 14, 57 „vor der Vernichtung rettend", ferner *saiŕya* V. 8, 8 „Mist", phl. *sargīn* „Mist": schließlich ist *saire.hya* V. 8, 83 „Misthaufe" aus urir. **saryahya*. Der zweite Bestandteil gehört zu ai. √ *si* „werfen", gr. *ἵημι*, *ἧμα*. Pü. hat in V. 8, 83 ein dem *saire.hya* vollständig entsprechendes Kompositum, nämlich *sarāsp* „Misthaufe" was = air. **sarā-spā* ist. *sarā-* entspricht dem aw. *saire*, und *-spā* gehört zu aw. ] *spa*, vgl. *fraspā* „der fortwirft". Dagegen ist Bartholomae's Erklärung von *saire.hya* sehr hypothetisch.

p. 1566. Für *sarəgan* hat B. „Helfer". Es kommt nur in y. 29, 3 vor, wofür Pü. *sardārīh* und Sü. *svāmine* „Herr, Eigentümer" hat. *sarəgan* gehört zu arm. *sarkem* „ich bereite vor, mache bereit", so daß *sarəgan* „bereitwillig, fürsorglich" bedeutet, was einen guten Sinn gibt: noiṭ sarəjā advaēṣo gavōi „Nicht gibt es einen fürsorglichen Freund für das Rind". Zu derselben Wurzel idg. $k_{1}erǵh$- könnte gehören asl. *strěgą* „hüten, fürsorgen", russ. *straži* „Behüter, Beschützer", *straža* „Behütung"[1], nslov. *strẽžem* „erwarte". Von diesen slavischen Wörtern müßte man aber dann lit. *sérgu* „bewachen" trennen. Letzteres würde nach J. Schmidt (Voc. II, 76, KZ. 26, 331 ff.), H. Osthoff (Perf. 456), Pedersen (BB. 19, 300) und Solmsen (Z. griech. Laut- u. Versl. 207) aus **swērgu* entstanden sein und zu ahd. *sworga* „Sorge", lat. *servare* gehören, auch ai. *sūrkṣ-* „sich kümmern" wäre hierher zu stellen, vgl. Bezzenberger, BB. 17, 222; dagegen osk. *seritu* „er schütze": aw. ] *har* (vgl. Fick, Gr. Pers.[2] 440). Bartholomae will aw. *sarəgan* zu got. *hilpan* stellen. Doch an idg. $g^{\mathrm{v}}$ = germ. *p* glaube ich nicht. Bartholomae verweist zwar auf ksl. *vrągą* : got. *wairpan*, aber got. *wairpan* gehört nach Persson richtiger zu lat. *verbus* „Prall, Wurf, Schlag, Rute", *verbero* „schlagen, werfen", lit. *vir̃bas* „Gerte". Über lat. *verbus* vgl. Skutsch, De Nom. lat. suff. -no, p. 7 f., Solmsen, Stud. z. lat. L. 24 u. 80. Ksl. *vrągą* dagegen ist verwandt mit

1) russ. *storoža* für **soroža* ist Analogiebildung nach *straža*.

gr. ῥάσσω aus **vraghi̯ō* „stoße, schlage", arm. *vargim* pass. „laufen, eilen" (eigentlich „fortgeworfen werden"), *vargi̯č* „ungestüm, heftig", gr. ῥῆχος „Rute", lat. *virga* „Rute". Begrifflich vgl. lat. *verbero* : lit. *vir̃bas* „Rute", oder ῥῖπος „eine aus Ruten geflochtene Matte" : ῥιπτω „werfe". Über got. *hilpan* vgl. aber Zupitza, Germ. Gutt.

p. 1583. *sūwrā* f. bedeutet kaum „Pfeil", sondern scheint den „Pflug" zu bezeichnen, vgl. F. Justi, I. F. Anz. 17, 118 ff.; es heißt eigentlich „der Aufspalter" : ai. *śvabhra* „Erdspalte, Loch", np. *suftan*, *sunbīdan* „durchbohren". Begrifflich vgl. ai. *phāla* „Pflug" : ai. *phalati* „berstet, spaltet".

p. 1585. *sūra* „Loch", phl. *sūrāk*, np. *sūrāχ* „Loch", phl. **sōr* (aus ap. **saura*) „Höhlung" = arm. Lehnw. *sor*; arm. *soil* „Höhle" aus idg. **k₁eulo*, airisch *cuile* „Keller", lat. *caulae* „Höhlung, Öffnung", gr. *κύλα* „Vertiefung unter dem Auge", got. *hulundi* „Höhle", *hulōn* „höhlen", aisl. *hola* „Höhle", ahd. *holī*, *hol* „hohl", ags. *holh* „Loch". Dieser Wurzel liegt die ursprüngliche Bedeutung „hohl sein" zugrunde. Aw., arm., airisch, lat. beweisen, daß das *u* indogerm. ist. Neben dieser idg. √ *k₁ul* „hohl sein" gab es auch eine idg. √ *k₁el* „hehlen, bergen", ai. *śaraṇa* „schirmend, Schirm, Obdach, Schutzhütte", *śāla* „Schutzhütte", lat. *celare*, *occulere*, air. *celim* „verberge", abret. *er-colim* „schütze", air. *cul* „Protektion", *culaid* „Hülle" (Stokes, BB. 19, 63), ahd. *helan*, got. *hulistr* „Hülle". Davon zu trennen ist das indogermanische Wort für „Hütte", arm. *kal* „Tenne, Scheune", np. *kar-īč*, *kar-čeh* „Scheune, Feldhütte", ai. *kulāya* „Nest", gr. *καλία* „Hütte, Nest". Mit dem *n*-Suffix sind gebildet: apr. *calene* „Scheune", lat. *cella* aus **celna*, ahd. *halla*, ags. *heall*, aisl. *hǫll* „Halle". Diese drei verschiedenen idg. √ *k₁ul*, *k₁el*, *kal* sind von Uhlenbeck, Got. Wtb.[2] irrtümlich zu einer einzigen vereinigt. Idg. **k₁ul* ist eine Weiterbildung von idg. √ *k₁au̯*, die z. B. in gr. *κο(ϝ)ῖλος*, *κό(ϝ)οι*, *κύαρ* vorliegt, vgl. Bezzenberger, BB. 27, 171.

p. 1587. *skairya* nach Bartholomae „eine Art Vorrichtung zur Feuerung", was nicht ganz richtig ist. Bereits Geldner hat gesehen, daß np. *sikār* „Kohle" auf aw. *skairya* zurückgeht. Ob das Wort schon im Altiranischen die Bedeutung „Kohle" hatte, ist jedoch fraglich. Es bezeichnet ein Brennmaterial „trockner Dünger", denn aw. *skairya* ist ferner verwandt mit abret. *scirenn* „Holzspan", mir. *skaraim* „sich trennen", ai. *apaskara* „Exkremente", *karīṣa* „Schutt, trockner Dünger", *karīṣāgni* „Feuer aus trocknem Dünger", aisl. *skarn* „Dünger, Mist", gr. σκῶρ. Im Altertum wurde trockner Dünger als Brennmaterial verwendet, vgl. im Altindischen z. B. Kāś. 8, 2, 91 agnaye gomayān preṣaya „Bringe Kuhdünger für das Feuer herbei".

p. 1587. *skəndō.aipijatō* ist N. S. mask. „mit einer Wunde behaftet", vgl. ZDMG. 57, 124.

p. 1588. *skutara* adj. „-?-". Nach Pü. bedeutet es *tarvēnītar* „Überwältiger, Unterdrücker", was auch richtig ist, denn *skutara* „bedrückend, bedrängend" : lit. *skutù* „schaben, kratzen". Begrifflich

vgl. gr. θλίβω „reiben, drücken, plagen". θλίψις „Reibung, Druck, Unterdrückung, Verfolgung".

p. 1607. *stiǧ* „Kampf" : gr. στίζω „stechen", aisl. *stika*, nhd. *stich*.

p. 1615. Die Grundbedeutung von √ *spā-* ist nicht *iacere*, sondern „wegziehen, abstreifen, beseitigen". Diese ursprüngliche Bedeutung tritt noch deutlich in V. 3, 40. 41. 42 entgegen. Ferner ist *fra-spā* „beseitigen", *fraspā-yaoχəδra* y. 12, 9 „den Angriff beseitigend", *pairispaiti* „das Umherziehen (auf dem Wasser) = Umherschwimmen": *nasuspā* „das Umherzerren von Leichenbestandteilen" (vgl. ZDMG. 57, 126). Aw. *spā-* gehört zu gr. σπάω „ziehen", σπαδίζω „abziehen". Zu derselben ir. √ *spā* gehört auch *spāme* „Kot (der Menschen)", eigentlich „Auswurf". Es kommt nur in V. 6, 7 und 29 vor, wo es nur „Leibesentleerung, Kot" bedeuten kann, denn es steht in Verbindung mit *mūθra* „Urin". Bartholomae gibt hierfür „Speichel, Schleim" an. Aw. *spāma* „Kot" : gr. -σπάτη „Kot" in ὀ(ϝ)ι-σπάτη „Mist der Schafe", ebenso ὀ(ϝ)ι-σπώτη, σπατίλη „Kot" von σπάω „herausziehen", aisl. *spónn*, dtsch. *span* „Abfälle (vom Holz)". Begrifflich vgl. np. *rīdeh* „Kot" : ai. *riyati* „freilassen": gr. βόλιτον „Auswurf, Mist" : βάλλω: ai. *nisarga* „Leibesentleerung, Kot" eigentlich „das Herausströmen". Zu derselben √ *spā-* gehört auch arm. *phaṙ* „Fell, Haut" aus *spāro* : gr. σπάτος „Fell".

p. 1627. Z. 13 lies *śnathihi* für *snathihi*.

p. 1643. *sravaŋhar* adj., nach B. „schleichend, zum ar. Präs. **tsravasia* und zu *srvant*". Und zum letzteren Wort sagt B. (p. 1640) „*srvant* schleichend, anschleichend, PPA. aus ar. *tsrau*, einer *u*-Erweiterung aus *tsar* in ai. *tsarati* er beschleicht". Ich halte diese Erklärung für unrichtig. Untersuchen wir die beiden Stellen. V. 7, 27: tē zəmō daēvō.dastahe gaojanō jaiwi.vafrahe *upasrvato* (oder besser *upasravato*, wie die meisten Handschriften und auch Frah 12 lesen) *χrūtahe aγavatō dužδāŋhahe aoγazdastəma bavainti* „Sie sind am meisten förderlich dem Winter, der von den Dämonen geschaffen ist, der die Rinder tötet, der hochliegenden Schnee hat, der *upasravant* ist, der schaurig ist, der reich an Übeln ist, der Böses hervorbringt". *upasravatō* ist nach Pü. *ōštāp-kar* „Qualen der Vernichtung bereitend" (phl. *ōš* = aw. *aōša*). Pü. glossiert es noch durch aigh χadīhān anākīh azaš, d. h. manche Leiden sind von ihm" (vgl. ZDMG. 57, 136). Also Pü. hat die Bedeutung des Wortes nach ganz gut gekannt. Das Epitheton „heranschleichend" für den Winter paßt hier auch gar nicht, sondern es kann nur „verletzend, beeinträchtigend" bedeuten und gehört demnach zu gr. χρο(ϝ)αίνω „zerstampfe, schlage", κρούω „stoße, schlage", ai. √ *śru* Rgv. I, 127, 3 „bersten" (vgl. Pischel, V. St. I, p. VI), arm. *cruem* „zerstreuen". Die Bedeutung „verletzend" paßt gleichfalls sehr gut für *sravaŋhar*, wodurch der Wolf charakterisiert wird. V. 18, 65 tē . . . jaθwōtara yaθa ažayo χšwaēwaŋhō yaθa vā vehrkaŋhō sravaŋhavo. Geldner (Sitzungsb. d. Preuß. A. d. W. 1903, 10) über-

setzt es treffend: „Diese sind mehr zu töten als die raschelnden Schlangen oder als die reißenden Wölfe".

p. 1644. *srask-* heißt nicht „triefen", sondern „tröpfeln, hageln". In der Bedeutung „tröpfeln" nur V. 3, 29 anhānō srascintiš χᵛarəθa „die vom Mund tröpfelnden Speisen". Dagegen bedeutet es „hageln" in folgenden Stellen. V. 6, 36: āpō yaṭ snaēžintyaica srascintyaica = Pü.: maγā i snēšar ī takarg „Schnee- und Hagelwasser"; daß *āpō srascintyaica* auch wirklich nur Hagelwasser bedeutet, vgl. ZDMG. 57, 130. Yt. 5, 120 yenhe caθwārō aršāna ham.tāšaṭ ahuro mazdā vātəmca vārəmca maēgəmca fyanhumca mīšti vārəntaēca snaēzintaēca srascintaēca fryanhuntaēca „für welche Ahura M. vier Hengste geschaffen hat, nämlich Wind, Regen, Wolke und Verwüstung (= Orkan!): ai. *pipeṣati* „zerstampfen"), durcheinander lassen sie es regnen, schneien, hageln und verwüsten (: alb. *priš* „zerstören")". yt. 16, 10: taθryascit haca χšafno vārəntyā snaēžintyā srascintya fyanhvaityā „selbst in dunkler Nacht, wenn es regnet, schneit, hagelt und eine Verwüstung angerichtet wird". *vī-srasc* V. 7, 29 = Pü. *āšin)ēnd* „besprengen". Zu derselben √ *srasc* gehört auch aw. *sraska* V. 1, 8, das ein von Anra M. geschaffenes Übel ist. B. übersetzt es „Träne, Weinen", was unrichtig ist. Pü. hat *sraž* = lit. *szlákas* „Tropfen", air. *cloch* „Stein". Phl. *sraž* bedeutet „Hagel", vgl. begrifflich dtsch. *hagel*, ahd. *hagal* : gr. *κάχληξ* „Stein, Kiesel" (Prellwitz, Et. Wtb., Noreen, Urg. Lautl., Zupitza, Germ. Gutt.) oder lat. *stīria* „gefrorener Tropfen : gr. *στῖον* „Steinchen" (vgl. Prellwitz, Et. Wtb.) čech. *kroupa* „Graupe, Korn, Hagel", ai. *pruṣva* „Tropfen, Reif, Eis", *pruṣāyati* „träufeln". Über andere Bedeutungsparallelen vgl. Wiedemann, BB. 27, 247 ff. Aw. √ *srask* „tröpfeln, hageln" ist unmöglich urverwandt mit arm. *srskem* „betröpfeln, besprengen", sondern arm. *srskem* ist aus phl. **srisk*, np. *širišk* „Tropfen" entlehnt (vgl. BB. 28, 295). Aw. √ *srask* geht auf ar. **śrak-sk-* zurück, von ar √ *śrak* ist abgeleitet phl. *sraž* „Hagel", *sriχt* „betröpfelt" (SBE. 37, 191) : lit. *szlãkas* „Tropfen", *szlãkinu* „in dicken Tropfen sprengen", *szlakù* „tröpfeln", *szlãkintojis* „derjenige, welcher in einzelnen dicken Tropfen sprengt", lett. *szlaka* „Besprengung, Betröpfelung". Hiervon zu trennen ist ai. *śarkara* „Kiesel", das zu gr. *κρόκη*, *κροκάλη* „Kiesel" gehört (vgl. Wood. I. F. 18, 35).

p. 1646. *srifa* „Schnauben, Nüstern", yt. 10, 113 ist unmöglich mit ai. *śiprā* „die Backen" zusammenzustellen", sondern geht auf ar. **sripha* zurück (vgl. aw. *sraχtay* = ai. *srakti*) : ai. *rephati* „knurren, schnarren, schnarchen". Über idg. anlaut. *sr* : *r* vgl. Th. Siebs, KZ. 37, 278. Begrifflich vgl. ai. *prothati* „schnaubt" neben *protha* „Nüstern".

p. 1688. Ein Verb *zā* „gehen" gibt es nicht. B. führt hierzu 3 Belege an, die aber ganz anders zu erklären sind. y. 50, 7: aṭ vā yaojā zəvištyəng aurvatō jayāiš pərəθūš vahmahyā yūšmākahyā mazda aŝā ugrəng vohū manaŋhā yāiš *azāθā* mahmāi hyātā avaŋhe

„Ich will euch anschirren die lieblichsten Rosse durch den Ansporn meines Gebetes, die breiten, die starken, o M. A., mit welchen ihr fahren möget. Ihr möget zu meinem Schutze sein". *azāϑā* ist hier konj. 2. pl. von *az* und hat hier dieselbe Bedeutung wie an. *aka* „fahren"; vgl. auch V. 3, 11: yt. 10, 38, wo √ *az* „gehen, eilen" bedeutet. In yt. 17, 13 soll nach B. das Partiz. von √ *zā* „gehen" *uzayanto* vorkommen, doch existiert eine solche Form im Awestischen garnicht. Die Stelle lautet: uštrānhō . . . aojayēni zəmaṭ pərətamna vaδairyavō. Das Wort *aojayēni*, welches die 5 besten Handschriften haben, ist nach Geldner aus *aojayēnti* korrumpiert. Eine einzige Handschrift überliefert dafür *uzayanti*, was von *us* + √ *ay* herkommt und „aufgehen, sich erheben" bedeuten würde. Und dieses gibt in yt. 17, 13 einen vortrefflichen Sinn: „die brünstigen Kamele erheben sich kämpfend von der Erde". Dagegen bietet keine Handschrift die von B. angenommene Form **uzayantō*. Ferner soll nach B. in y. 43, 14 der Inf. von ] *zā* vorkommen. Die Stelle lautet: uzəraidyai azəm sarədanā sanghahyā maṭ tāiš vīspāiš yōi tōi maϑra marəntī „Ich will mich aufmachen zu den herrschaftlichen Sitzen deiner heilgen Lehre zusammen mit allen denjenigen, die auf deine Worte achten". *sarədanā*, wofür Pü. *sardar* „Herrscher" hat, ist zusammengesetzt aus *sar-danā* (vgl. *gaodana*, *vagdana*). Daß *azəm* eine sehr alte Lesart ist, bezeugt auch Sü. *mahyam*, während das Pehlewi es nicht besonders übersetzt. B. gibt zwar Pü. *rawan* an, doch habe ich es nicht finden können. Für *azəm* überliefern nun mehrere Handschriften *azā*, was B. für die einzig richtige Lesart hält und als Inf. von ] *za* bezeichnet. Würde *azə* richtig sein, so könnte es nur Inf. von *az* „wegtreiben" sein. Hiermit habe ich bewiesen, daß es im Iranischen keine ] *zā* „gehen" gibt. Es existiert überhaupt keine idg. √ $g_1ha$, sondern nur √ *ghāi* „gehen", arm. *gam* „komme", ai. *jihīte* „gehen, sich hinbegeben", *hana*, *atihāya*, gr. *κιχάνω*, ahd. *gān*, *gēn* (vgl. BB. 28, 313).

p. 1700. Daß *fraźinte* yt. 10, 38 aus **fraźīyente* entstanden sei, ist sehr unwahrscheinlich. Die Form läßt sich einfacher durch Haplologie aus **fraźininte* (altir. *fra-zi-n-ente*, vgl. *vərənənte*) erklären. Über Haplologie im Awesta vgl. ZDMG. 57, 164.

p. 1707. *šav-* „einritzen" aus ar. **$k_1$šaų* ist nicht *u*-Erweiterung von ai. *śas* „schneiden", sondern gehört zu gr. *ξύω* „schaben, einkratzen", *ξυήλη*, *ξοίς* „Schnitzmesser, Meißel", *ξόανον* „Schnitzwerk". Davon ist zu trennen gr. *ξυρόν* „Schermesser" : ai. *kṣura*, arm. *ktur-kh* „das Scheren", *ktr-oç* „Schere" (vgl. BB. 28, 313).

p. 1782. *hav* „rösten" : gr. *αΰω* „senge", dagegen gehört *αὕω*, *ἀραυόω* : ai. *oṣati*.

p. 1788. Ich vermute, daß das Wort *harā*, Name des Elburz-Gebirges, aus dem Semitischen stammt = hebr., phön., aram. *har*, *harā* „Berg". In 1 Chr. 5, 26 ist *harā* N. pr. einer Gegend Mediens, wofür in der Parallelstelle 2 Reg. 17, 6; 18, 11 *'ārai mādai* steht. Die LXX liest an den beiden letzten Stellen richtiger *hārai mādai*

(„ἐν ὄροις Μήδων“) „die Gebirge Mediens“. *Harā*, das im Awesta das Elburz-Gebirge ist, liegt nun in Medien. Daher liegt die Vermutung nahe, daß die alten Iranier, als sie sich bis zu diesem Gebirge hin ausbreiteten, bereits den semitischen Namen vorgefunden haben. Die Iranier treten erst im 9. Jahrh. v. Chr. in jener Gegend auf (vgl. Scheftelowitz: Sprache der Kossäer in KZ. 38).

p. 1874. *χᵛasta* ist von Justi und Darmesteter durch „gekocht“ übersetzt worden, wogegen ich ZDMG. 57, 137 festgestellt habe, daß es nur „gedroschen“ heißen kann. Ebenso übersetzt es nun auch B. Dieses Wort ist p. p. von √ *χᵛah* „zertreten“, wofür B. die Bedeutung „drängen“ angibt. *paiti-χᵛah* „darauf treten“ y. 57, 10 yō . . . kamərəδəm jaγnvå paitiχᵛaŋhayayeiti „der . . . den Kopf abschlagend, darauf tritt“. Zu √ *χᵛah* gehört auch np. *χᵛast* „ausgetretener Pfad“, *χᵛasteh* „herausgerissen, zerwühlt“. Über die Begriffsentwicklung „zertreten, zerschlagen, dreschen“ vgl. engl. *beaten* „zerschlagen, ausgetreten (vom Pfade), abgedroschen“; oder gr. *ἀλοᾶν* „schlagen, dreschen“ (vgl. Solmsen, Zur Griech. Laut- u. Versl. 104 f.): *κόπτω* „schlagen, dreschen“.

Da ich wegen anderer, dem Iranischen fernliegenden, Arbeiten jetzt unmöglich die Zeit habe, das ganze Altiranische Wörterbuch durchzuarbeiten, so beschließe ich hiermit meine Untersuchung. Ich glaube auf Grund derselben zu folgendem Urteil berechtigt zu sein: Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch ist ein großartig angelegtes Werk, indem es möglichst den ganzen Altiranischen Sprachschatz vereinigt und in den Anmerkungen zu den einzelnen Wörtern reiche Literaturangaben bringt. Eine gewaltige Summe ernster und solider Arbeit steckt darin und das Verständnis mancher Stelle ist hierdurch gefördert worden. Es ist darum ein für die Iranisten unentbehrliches Handbuch. Aber da sehr viele Wortbedeutungen in diesem Wörterbuch nicht genügend untersucht sind, so erscheint es notwendig, die meisten von B. angegebenen Bedeutungen nachzuprüfen. Zu einem solchen gewaltigen Werke reicht nun eben eine Arbeitskraft nicht aus. Hierzu hätte sich B. mit einem ihm ebenbürtigen Gelehrten verbinden sollen.

---

## Nachtrag.

*niš-aṣ-yā*, das ich bereits oben (unter p. 361) behandelt habe, leitet Bartholomae, BB. 13, 77 von √ *aṣ* „kommen“ ab, jedoch „ich will herausgelangen“ gibt keinen Sinn. Dagegen nimmt er in Wtb. p. 1771 für *nišaṣ-* eine Wurzel *hant* „gelangen, versetzen“ an, wozu auch *hīšasa* y. 32, 13 gehören soll: *yā χšaθrā* grəhmō hišasaṭ acištahyā dəmānē mananhō. B.'s Übersetzung: „weil aber Gr. zu den Reichen im Hause des schlechtesten Sinnes gelangen wird“ ist sinnlos. Hierbei kommt auch nicht das Desid. zur Geltung. Nach Pü. ist *hišasaṭ* = *χᵛāhēt* „er erstrebt“, wodurch die Stelle erst

einen richtigen Sinn erhält. *hišasaṭ*. Des. gehört zu ai. *√sādh* „zustandebringen. ausführen". aw. *haiδišta* „am besten zum Ziele führend". *hišasaṭ* bedeutet demnach „er sucht zu stande zu bringen, einzurichten". Ich übersetze y. 32. 13: „weil aber Gr. die Herrschergewalt des schlechtesten Sinnes im Hause festzusetzen sucht". Eine *hant* gibt es daher nicht.

I. Scheftelowitz.

*Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632) par J. Labourt.* Paris. V. Lecoffre. 1904. XIX, 372 S. fr. 3,50.

*De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Thesim facultati litterarum Parisiensi proponebat Hieronymus Labourt.* Parisiis, V. Lecoffre, 1904. XV, 86 S.

Im letzten Jahrzehnt sind uns die wichtigsten Quellen zur Geschichte des Christentums im sasanidischen Persien zugänglich geworden. Die Märtyrerakten, deren historischen Wert uns G. Hoffmann zuerst würdigen gelehrt, liegen uns jetzt in Bedjan's freilich noch ziemlich mangelhaftem Drucke und in einzelnen kritischen Ausgaben vor. Die Patriarchalchroniken des Mare, 'Amr und Šlīva hat Gismondi herausgegeben und Westphal hat sie auf ihre Glaubwürdigkeit gründlich untersucht. Die Synodalakten hat vor kurzem Chabot uns zugänglich gemacht. Für die Geschichte des Mönchtums haben wir die Klosterchronik des Thomas von Marga und die hagiographische Kompilation des Īšō'jav von Adiabene. Über die politischen Verhältnisse des Reichs endlich sind wir durch Nöldeke's Arbeiten unterrichtet. So war es in der Tat ein glücklicher Gedanke, auf Grund dieser Quellen die Geschichte des Christentums im persischen Reich im Zusammenhang darzustellen.

In der Beurteilung der durchweg legendenhaften Überlieferung über die Anfänge des Christentums in Persien folgt Labourt hauptsächlich den Untersuchungen Westphal's. Am Schlusse des ersten Kapitels erörtert er die Frage, welchen Anteil das Judenchristentum an der Mission in den Tigrisländern gehabt habe und kommt zu dem Resultat, daß dies jedenfalls keine Spuren hinterlassen habe. Dabei hat er leider den interessanten Nachweis von Marquart, Ostasiatische und osteuropäische Streifzüge S. 292 ff., nicht berücksichtigt, wonach das Judentum in der Adiabene einmal eine so große Rolle spielte, daß sogar die Herrscher des Landes sich zu

ihm bekehrten. Es hätte sich wohl verlohnt auf Marquart's geistreiche Hypothese über den Zusammenhang dieser jüdischen Kolonie mit den Anfängen des Christentums im Osten und der Entstehung der syrischen Bibelübersetzung etwas näher einzugehn. Einen breiten Raum nimmt naturgemäß die Geschichte der Christenverfolgungen in Persien ein. Dabei scheint L. den Quellenwert der Märtyrerakten doch etwas zu überschätzen. Daß sie in der Schilderung der allgemeinen Verhältnisse unvergleichlich viel höher stehn als z. B. die edessenischen Akten, unterliegt ja keinem Zweifel. Ob aber ihre Berichte über einzelne Tatsachen dasselbe Vertrauen verdienen, müßte erst noch untersucht werden. L. selbst hat schon wenigstens bei zweien solcher Geschichten (117 n. 2, 125 n. 1, im Anschluß an Westphal) ihre kompilatorische Entstehung erkannt. Aber eine genauere Untersuchung über den Gesamtcharakter dieser Literatur dürfte vielleicht ergeben, daß noch gar manches, was L. als historisch bezeugt hinnimmt, nur als stehendes Motiv aufzufassen ist. Eine solche Untersuchung dürfte sich natürlich nicht auf die syrischen Akten beschränken, sondern müßte die verwandten hagiographischen Literaturen in weitestem Umfang mit berücksichtigen. Für das Abendland hat schon P. Toldo, Zeitschr. für vergl. Litteraturgeschichte Bd. XIV und Studien zur vergl. Lit. Bd. I und II eine solche Untersuchung, wenn auch vielleicht nicht immer mit der nötigen Vorsicht, begonnen. L. stellt dann das Aufkommen des Nestorianismus und die weitere Entwicklung der Kirche bis zur arabischen Eroberung dar. Die vier Schlußkapitel des Werkes sind der nestorianischen Theologie, dem geistlichen Schulwesen, dem Mönchtum und dem kanonischen Rechte der Nestorianer gewidmet.

Als eine Fortsetzung zu seiner Geschichte des Christentums in Persien plante Labourt anfangs eine solche der syrischen Kirchen unter arabischer Herrschaft. Während W. A. Shedd, Islam and the Oriental Churches, Philadelphia 1904, diesen Stoff in größerem Zusammenhang dargestellt hat, gab L. mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Quellen sein Vorhaben auf und begnügte sich das Lebenswerk eines nestorianischen Kirchenfürsten aus der Blütezeit der Abbasiden darzustellen. Eine Handschrift des Borgia-Museums enthält den Briefwechsel des Timotheus I nebst anderen literarischen Arbeiten. Seine Briefe hat schon O. Braun in den ersten drei Bänden des Oriens christianus zu bearbeiten begonnen, L. aber stand die ganze Sammlung in einer Abschrift Chabot's zur Verfügung. Er stellt nun zunächst das Leben des Timotheus dar, handelt dann von seiner inneren Kirchenpolitik und zum Schluß von der Missionstätigkeit der Nestorianer in Mittel- und Ostasien. Im zweiten Kapitel erörtert er auch die literarischen Verdienste des Timotheus. Dabei gibt er S. 28 eine Liste der von ihm in seinen Schriften angewandten griechischen Wörter in griechischer Gestalt. Am Schluß dieser Liste stehn drei Wörter in syrischer Form, doch wohl weil L. das Original nicht erkannte. Das erste

ܦܣܦܣܡܐ *ψήφισμα* ist aber auch sonst schon öfter belegt, das zweite [ܣ]ܣܩܘܢܕܦܣܘ (vgl. BB 1381 ܣܩܘܢܕܦܣܘ ܐܝܟ ܕ: ܣܪܘ̇ ܐܠܝܨܘ ܡܠܬܐ ܕܡܬܐܡܪܐ ܡܢ ܟܠܗ ܟܪܘ ܣܩܘܠܐ كلام لا معنى له :ܗ, auch von Duval nicht erklärt) ist offenbar das Musikinstrument *σκινδαψὸς*. bei dem dritten sicher verderbten ܦܦܪܝܣܘܣ läßt sich ohne Kenntnis des Zusammenhangs nicht ausmachen, ob etwa *πεπερὶς* gemeint ist. Bei Besprechung der Inschrift von Si-ngan-fu S. 46 scheint L. die neuste Bearbeitung von Hiller im II. Bande der Wissenschaftlichen Ergebnisse der Reise des Grafen Széchényi in Ostasien unbekannt geblieben zu sein. In einem Anhang teilt er aus dem vorerwähnten Codex Borgia 99 Canones des Timotheus leider nur in lateinischer Übersetzung mit.

C. Brockelmann.

*Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri. Series secunda — tomus XCIII. Dionysius bar Salībī, Expositio Liturgiae ed. et interpretatus est H. Labourt.* Parisiis, C. Poussielgue, Lipsiae, O. Harrassowitz. 1903. Textus 95, Versio 106 S. 8 M.

Unter den jakobitischen Schriftstellern des 12. Jahrh. war Jakob bar Salībī, der 1154 als Bischof von Mar'aš in Kilikien den Namen Dionysius annahm und als Bischof von Amid i. J. 1171 starb, bei weitem der fruchtbarste. Von seinen zahlreichen Werken waren bisher nur seine Auslegungen des Markusevangeliums und der Geschichte Jesu durch Loftus' englische Übersetzungen bekannt. Dazu kommt nun sein Kommentar zur Liturgie, den Labourt aus drei Pariser und einer Vatikanischen Handschrift herausgibt. Das Werk ist zwischen 1166 und 1171 in Amid geschrieben und dem Bischof Ignatius in Jerusalem zugeeignet, damit es ihm in seinen Kontroversen mit Byzantinern und Franken als Rüstzeug diene. Dabei polemisiert er aber nie gegen diese beiden Nationen, abgesehn davon, daß er den ersteren in der Vorrede die Berechtigung zur Führung des Römernamens abspricht. Die Gegner, mit denen er sich auseinandersetzt, sind vielmehr nächst den Nestorianern hauptsächlich die Armenier, mit denen er durch die Lage seiner Diözesen oft in Berührung kommen mußte und die er nach 71, 20 noch in einem besonderen Werke bekämpft hatte. Den Franken, d. h. hier natürlich den Kreuzfahrern, als Herrn von Jerusalem, gegenüber mahnt er sogar indirekt zur Nachgiebigkeit. Bei Besprechung des Gebets für die Könige (S. 71/72) erwähnt er, daß man dies früher wegen der Bosheit der griechischen Herrscher gegen die Syrer oft aus-

gelassen habe; es gebe aber auch „gläubige Könige“, denen an der Kontroverse über die Naturen (Christi) nichts gelegen sei, für diese solle man um des Friedens willen das Gebet verrichten. Daß unter diesen „gläubigen Königen“ nicht die Muslime verstanden sein können, wie Labourt meint, ist klar. Die Muslime nennt er ja kurz vorher deutlich genug als Heiden mit den Anhängern des Chalcedonense zugleich unter den Gegnern.

Die Herstellung des Textes bietet bei einer solchen Schrift keine erheblichen Schwierigkeiten. 3, 6 hat L. statt des in A. richtig überlieferten ܡܢܟܦܐ „züchtige“ das Unwort ܡܟܢܦܐ eingesetzt, dem er die nicht existierende Bedeutung „absconditos“ beilegt. Für das Lexikon ist die Ausbeute aus einer solchen Schrift naturgemäß gering. 19, 24 ff. kommt mehrfach das Wort ܕܪܐ „Prozession“ vor, für das Payne-Smith nur zwei Belege hat und das in meinem Lexikon noch ganz fehlt. Das mir bisher nur aus den Lexikographen bekannte ܟܘܦܪܐ „Leinentuch“ steht 88, unten. Mit ܦܬܐ 89, 1 ist nicht Winkel (= ܦܐܬܐ), wie L. übersetzt, gemeint, sondern nach Ausweis des danebenstehenden, eben erwähnten Wortes „Priesterkleid“ (= ܦܕܬܐ) wie in Wright's Cat. II, 490 apu (Lex. 296).

C. Brockelmann.

*Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften herausgegeben von Alfred Levy.* Breslau. Buchdruckerei H. Fleischmann. 1905.

Die allgemein herrschende Ansicht betreffs der Thargumim zu den Hagiographen geht dahin, daß wir in ihnen „Kunstprodukte zu sehen haben, welche in ihrer sprachlichen Haltung sich an die älteren Targume anlehnen“. (Vgl. Dalman, Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch p. 27.) Dennoch darf der Verfasser des vorliegenden Werkes den Dank der Gelehrtenwelt für sich beanspruchen dafür, daß er als erster sich bemüht hat, den Text eines dieser Thargumim auf Grund zuverlässigen handschriftlichen Materials vorzulegen. Denn erst dadurch wird es uns möglich, die erwähnte Ansicht auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen und die betreffenden Thargumim in literarisch-kritischer Weise zu verwerten.

Es sei schon hier betont, daß der Herausgeber sich die redlichste Mühe gegeben hat die sich gestellte Aufgabe möglichst vollständig zu lösen, was ihm auch im großen und ganzen gelungen ist. Er hat neben den älteren Drucken nicht weniger als fünf Handschriften seiner Edition zugrunde gelegt, die er an Ort und Stelle (d. h. in Breslau bezw. London) abgeschrieben bezw. kollationiert

hat. Das älteste noch vorhandene Manuskript ist das Breslauer, es stammt aus dem 13. Jahrhundert, aber es hat sublineare Vokalisation. Das im Besitze des Herrn Dr. Gaster befindliche stammt erst aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts, während von Ms. or. 2377 des Brit. Mus. nur geringe Bruchstücke erhalten sind, sodaß der Verfasser recht daran getan hat, in seiner Ausgabe die Mss. or. 1302 u. 2375 des Brit. Mus. (ersteres aus dem 14., letzteres 15. Jahrh.) als Text zu verwenden und die Varianten in Fußnoten anzugeben. Allerdings scheint mir in dieser Beziehung des Guten etwas zu viel geschehen zu sein, indem Noten, die bloß falsche Vokalisation der Drucke darstellen, sehr gut hätten wegbleiben können. So notiere ich gleich auf der ersten Seite die Anmerkungen 1, 2, 4a, 6, 7. 14 u. s. w. An deren Stelle wäre vielleicht besser auf die Quellen der haggadischen Zusätze hingewiesen worden.

Am Texte ist kaum etwas auszusetzen. In I, 5 würde ich ועליל oder ואעיל der Form ואעיל vorziehen, ebenso dürfte מיתבין richtig sein und nicht תבין. Auch שחיף würde ich trotz Dalman der La. שאיף vorziehen, Hi. 7, 2 beweist nichts, da der Sinn dort ein anderer ist (vgl. Levy, Ch. Wb. s. v.).

An Druckfehlern habe ich mir notiert: מיצבורי st. מיצבורי I, 7: דירי st. דרי ib. 9; פלחי st. פלכי ib. 12; אלהון st. אלהין ib. 13: שורחוחי st. שורחיה II, 22. In III, 11 würde ich statt ומיפני mit G. R. v. ומני lesen.

Welches ist nun der Charakter dieses Thargum, und wie verhält es sich mit der Zeit bezw. dem Orte seiner Entstehung? Der Verfasser sagt uns leider darüber nichts, er spricht aber in der Einleitung von der „Bedeutung des Tg. für die Masorah" (pag. VI) und von „verschiedenen Versionen" (pag. X), er scheint also anzunehmen, daß die uns vorliegende Version zwar eine verhältnismäßig späte ist, aber auf eine (oder mehrere) frühere zurückgeht. Wir wollen untersuchen, ob diese Annahme eine haltbare ist.

In lexikalischer Hinsicht erkennen wir auf den ersten Blick, daß unser Thargum sich an die älteren Thargumim anlehnt. Da finden wir ganz promiscue oft in einem und demselben Verse die Wörter חזא und חניא, ארום und ארי, עוד und תוב u. v. a. Dieser Umstand beweist schon allein, daß wir es hier in der Tat mit einem Kunstprodukt zu tun haben, denn es ist ganz ausgeschlossen, daß irgendwo oder irgendwann ein Dialekt existiert hat, auf den ein solcher Text zurückgeführt werden könnte. Wir haben aber auch Beispiele dafür, daß der Verfasser schon seine Vorlagen nicht mehr richtig verstanden hat. So verwechselt er בתקוף mit בתבוף IX, 12 (vgl. Onk. zu Num. 9, 6) und übersetzt das hebr. משל durch aram. מיתל, das niemals die Bedeutung „herrschen" hat. Auch Formen wie יהלוך (XI, 5) und ארעון (II, 14, 15 u. III, 19) zeigen, wie gering die aramäischen Sprachkenntnisse des Verfassers waren.

Die Zitate unseres Thargum stimmen teils mit Pseudojonathan teils mit Onkelos überein. Vgl. חכמין למידע VII, 29 mit Ps. Jon.

חכמין למינדע (Onk. חכמין); dag. VIII, 1 תימי = Onk. und. Frgm. (Ps. Jon. תשתבע); ib. שום מימרא = P. J. (Onk. u. Frgm. שמא); ib. על מגן = Ps. Jon. Zu Vers 14 vergleiche man die Thargg. zu Deut. 10, 7; die Form לאובדיהון ist vermutlich eine Reminiszenz an Onkelos, richtig ist nur להובדא.

Auch der Inhalt versetzt uns in eine Zeit, die man sogleich als eine viel spätere erkennt als die der Pentateuchthargumim. Die Sterne haben den größten Einfluß auf die Geschicke der Menschen (VII, 15, 27; IX, 1, 2, 11 u. s. w.). Der Gottesname wird umschrieben durch שמיא (VII, 7), מימרא דשמיא (IV, 4), אפי שכינתא (VII, 3) und יקר אפי שכינתא (XI, 7). Der Engel Raziël und der „Hohepriester" Elijahu verkünden den Erdenbewohnern die Dinge, die im Geheimen geschehen (X, 20). Das frevelhafte und törichte Edom, d. i. das christliche Rom, ist glücklich und verfügt über starke und zahlreiche Heere, während Israel im Exil ihm untertänig ist und arm und niedrig wird (X, 6). Der vorhergehende Vers scheint sogar auf ein spezielles Ereignis anzuspielen. Wenn wir alle diese Tatsachen uns vergegenwärtigen, so dürfte es wohl kaum gewagt sein, die Entstehung unseres Thargum erst in die Zeit der Kreuzzüge zu verlegen. Der Verfasser lebte vermutlich in Nordpalästina oder in Syrien. (Vgl. X. 10 כרזיליהון u. Levy, Ch. Wb. s. v.)

Es ist nicht unmöglich, daß es in früherer Zeit ältere Versionen unseres Thargum gegeben hat. Dieselben scheinen aber unserem Verfasser nur in Fragmenten oder in Glossen zum hebräischen oder syrischen Texte vorgelegen zu haben, sonst würden sich viel mehr Spuren davon erhalten haben. Aber auch dieser Umstand genügt, um die Herausgabe des Thargum als verdienstvoll zu bezeichnen, sie ist ganz besonders für die Exegese von Bedeutung. Hoffen wir darum, daß der Herausgeber uns bald auch noch weitere Proben seines Könnens liefern wird.

Dr. M. Ginsburger.

## Kleine Mitteilungen.

**Zur Etymologie von Gaza.** — S. 452 stellt **A. Fischer** die Gründe zusammen, warum עזה Gaza mit עז stark, fest kaum zusammenhängen könne. Auch Seybold erklärte diese Ableitung für „sicher falsch" (ZDPV. 27, 207), nachdem er schon in ZfAss. 1896, 392 darauf hingewiesen, daß auch im Arabischen der Name mit غ, nicht ع geschrieben werde. Eine starke Stütze hätte غ, wenn *Κάδυτις* bei Herodot 2, 159; 3, 5 wirklich Gaza wäre. Gesenius-Buhl (14. Aufl.) führt dies *Κάδυτις* ohne weiteres als mit Gaza identisch an. Man vgl. über diese Frage: Krall (Sitz.-Ber. der Wiener Akad. 1888, 160); Prášek, Forschungen zur Geschichte des Altertums II, 1898. Clermont-Ganneau hält *Κάδυτις* für Djerabis.

In den Onomastica sacra (ed. Lagarde) wird Gaza nur 57, 30 nicht mit fortitudo (eius) erklärt; hier liest man gazophylacium sive fortitudo eius. Sonst bemerkt Hieronymus ausdrücklich 6, 27: 22, 18 sciendum quod apud Hebraeos non habeat in principio litteram consonantem, verum incipiat a vocali ain et dicatur Aza, wobei die Charakterisierung von ain als Vokal beachtet werden mag. Dies Aza hat Hieronymus 22, 18 für Dt. 2, 23. In der griechischen Bibel hat nur die hexaplarische Einschaltung in II Reg. (Sam.) 6, 6. 8 *Αζζα*, Lucian *Οζα*. Die griechischen Onomastica bieten 182, 100 *Γαζα πάροικος*, was sich wohl durch Ausfall einiger Worte erklärt; 189, 90 *ἰσχὺς αὐτῆς ἢ ἰσχύος ἀεὶ πλοῦτος*. In letzterer Erklärung verstehe ich *ἀεὶ* nicht, *πλοῦτος* ist wie gazophylacium des Hieronymus zu erklären. Letztere Etymologie verbreitete sich im Mittelalter, sodaß z. B. Felix Fabri in seiner Abhandlung de civitate Ulmensi p. 6 erklärt, Gaza heiße so, weil dort Cambyses verborgene Schätze hatte. Natürlich ist diese Deutung nur auf abendländischem Boden möglich. Merkwürdig, daß die Verwechslung von *Αζωτος* (= Asdod) mit Gaza bei Stephanos von Byzanz bezw. Uranios (s. o. S. 344) sich auch in der syrischen Übersetzung von 1 Macc. 4, 15 findet (s. P. Smith, Thes. 2850, ohne Hervorhebung, daß *Αζωτος* sonst nicht = Gaza), nicht aber an den folgenden Stellen des Buchs, wo *Αζωτος* noch vorkommt. Die Herkunft des Namens muß also einstweilen noch dahingestellt bleiben; am wahrscheinlichsten ist mir aber immer noch die gewöhnliche Deutung.

Eb. Nestle.

Zu den hebräischen Vokalzeichen. — In dem Artikel Punctuation der Jewish Encyclopaedia (Bd. X, 1905, S. 270) teilt Bacher die 6 Vokalzeichen des babylonischen Systems in 3 Gruppen von je 2 Zeichen: ḳamez ◌ָ und patah ◌ַ; ḥolem ◌ֹ und schurek ◌ּ; zere ◌ֵ und chirek ◌ִ. Diese seien offenbar „apparently" von den 3 Vokalbuchstaben א, ו, י entlehnt. Denn die Zeichen der ersten Gruppe seien Abkürzungen des א; die der zweiten stammen vom ו; die der dritten vom י. Für andere Erklärungen dieser Zeichen verweist Bacher auf Praetorius, ZDMG. 53, 181—196; Margoliouth, Proc. Soc. Bibl. Arch. 15, 165ff.; Friedländer, Monatsschrift 1894, 315. Mir ist unbegreiflich, warum Bacher nicht anerkennt, daß ◌ַ aus ◌ַי abgeleitet ist; siehe Praetorius a. a. O. 193. Zu den in der Form selbst liegenden Gründen will ich nur noch auf die Tatsache aufmerksam machen, daß ja schon die Griechen, als sie das semitische Alphabet übernahmen, ◌ַי als Vokal behandelten, daß Hieronymus das ◌ַי ausdrücklich „Vokal" nennt (Onomastica sacra passim, z. B. sub voce Gaza 22, 18 sciendum quod apud Hebraeos non habeat in principio literam consonantem, verum incipiat a vocali ain); daß die Syrer das aus ◌ַי entstandene griechische o ihrerseits wieder als Vokalzeichen herübernahmen; und Beeinflussung des hebräischen Vokalisationssystems durch das syrische, zunächst allerdings durch das der östlichen Syrer, nimmt doch auch Bacher an.[1])

Da ebenso das He ה von den Griechen als Vokal behandelt wurde und von Josephus unter den Buchstaben des Tetragrammaton ausdrücklich als Vokal bezeichnet wird, legt sich auch für das babylonische ◌ִ die Frage nahe, ob es nicht, statt wie von Bacher als Verdoppelung des ◌ִ = ◌ִי, als Abkürzung des ה anzusehen sei. Wenn so, trifft das vielleicht auch auf das tiberiensische Zeichen zu und modifiziert etwas die Auffassung, die ich im Anschluß an die gewöhnliche Darstellung im Jahrgang 1892 S. 412 vertrat. Da ich die Literatur von Margoliouth und Friedländer nicht zur Hand habe, begnüge ich mich mit dieser Frage über die Herkunft des Ṣere-Zeichens aus He.

Eb. Nestle.

1) Daß Kahle (ZatW. 21, 1901, 304) ◌ַ ebensowenig aus ◌ַי wie ◌ָ aus א hervorgehen läßt, sondern aus einem Strich mit Punkt darüber (◌ַ) und darunter (◌ָ), also ähnlich wie ◌ָ◌ַ aus Patah + Holem, sei zur Ergänzung von Bacher's Verweisen noch angeführt. (Ebenda ist in der Verweisung auf Kautzsch in der letzten Zeile 36 statt 30 zu lesen.)

أَبْلِ وأَخْلِفْ. — Br. Meißner hat mich mit Bezug auf meine Bemerkungen zu dieser Wunschformel oben S. 455 brieflich darauf hingewiesen, daß nach der *Nihāja* s. v. خلق dafür auch die von mir verworfene Lesart أَبْلِ وأَخْلِقْ überliefert worden sei. Die Stelle (die übrigens, mit einigen kleinen Abweichungen, Lisān XI, ٣٧٧, Mitte und Tāg VI, ٣٣٨, unten wiederkehrt und nach dem Tāg auch von Lane s. v. خلق berücksichtigt worden ist) lautet: (وفي حديث أمّ خالد) قال لها أَبْلِي وأَخْلِقي يُروَى بالقاف والفاء فبالقاف من إخلاق الثَّوب تقطيعه وقد خلُق الثوبُ وأَخْلَقَ وأمّا الفاء فبِمَعْنَى العِوَض والبَدَل. Sie beweist aber natürlich nur, daß أَخْلِقْ (dessen Eindringen an Stelle von أَخْلِفْ hinter dem synonymen أَبْلِ ja nicht weiter auffallen kann) ein sehr alter Fehler sein muß. Daß es sicher nur ein Fehler ist, ergibt sich, ganz abgesehen von den a. a. O. von mir namhaft gemachten Parallelen, schon aus der Erwägung, daß der Wunsch أَبْلِ وأَخْلِقْ „nutze und trage (dein neues Gewand) ab“ in Wirklichkeit ein recht zweifelhafter Wunsch ist[1]), während die Wendung أَبْلِ وأَخْلِفْ „trage (dein Gewand) ab und ersetze (es dann) durch ein neues“ einen geschmackvollen und hübsch pointierten Gedanken zum Ausdruck bringt. Die *Nihāja* (und ebenso *Lisān* und *Tāg*) beschließen denn auch den zitierten Passus mit der Bemerkung وهو الأَشْبَهُ „und diese Aussprache (d. h. die mit ف) ist die passendere“.[2])

A. Fischer.

---

1) Der höchstens in der Auffassung: „lebe noch lange genug, um es abtragen zu können“ einen befriedigenden Sinn ergibt. Die *Nihāja* deutet deshalb allem Anschein nach وأَخْلِقْ als „und schneide (dann von neuem) aus“ (وقَطِّع), aber offenbar ganz willkürlich.

2) Ich benutze diese Gelegenheit um zwei Versehen richtig zu stellen, die meine „Redakteurglossen“ in Heft II enthalten. S. 443, Z. 2 ist, worauf mich die Herren De Goeje und Goldziher aufmerksam machten, المِرَاءَ für المَرَءَ zu lesen. S. 453, Z. 9 will De Goeje das allerdings verkehrte غلبت durch غُلِبَتْ ersetzen; noch einfacher ist es wohl die ganze Stelle zu lesen: ولن تُغالَبَ امرأةٌ إلّا غَلَبَتْ.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

*Wilhelm *Gesenius'* hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit H. *Zimmern* bearbeitet von Frants *Buhl*. 14. Aufl. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1905. Mk. 18.

**Sievers*, Eduard – Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis. 1. Teil: Texte. 2. Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik. [Abhdlgg. der phil.-histor. Kl. d. K. S. Ges. d. W., Bd. XXIII, I. II.] Leipzig, B. G. Teubner, 1904. 1905. Mk. 5,60 + 8,20.

*Bacher*, Wilhelm – Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Zweiter (Schluß-)Teil. Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. Mk. 11.

*Schwarz*, A. – Der Mischneh Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre. [In: XII. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1904/1905.] Wien, Verlag d. israel.-theol. Lehranstalt, 1905.

שִׁירַי הַשִּׁירָה Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche. Ausgewählte Texte mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis herausgegeben von H. *Brody* und K. *Albrecht*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. Mk. 5,80, geb. 6,80.

*Steinschneider*, Moritz – Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften. I. Abteilung: Bibliographie der *hebräischen* Schriften. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1905. Mk. 6.

Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia herausgegeben von G. *Diettrich*. [Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft. VIII.] Gießen, Alfred Töpelmann, 1905. Mk. 10.

*Hobeïka*, J., avec la collaboration de Pierre *Hobeïka* – Rituel des offices et cérémonies en usage dans l'Eglise Syro-Maronite . . . 1ère partie: Les ordinations chez les Maronites. Imprimerie Al-Ijtihad [ʿAbdā 1905]. [Arabisch.]

Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany edited from the oldest Mss. by F. C. *Conybeare*. And the East Syrian Epiphany Rites translated by A. J. *Maclean*. Oxford, Clarendon Press, 1905. 21 sh. net.

*Pietro*, A. C. d. – Del sepolcro originario di San Domnio vescovo e martire di Salona. Trieste 1905, a spese dell' autore.

*Oldenberg*, Hermann – Vedaforschung. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta, 1905. Mk. 2,50.

*Arnold*, E. Vernon – Vedic Metre in its Historical Development. Cambridge, University Press, 1905.

*Geiger*, Wilhelm – Dipavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf., 1905. Mk. 4,50.

Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons übersetzt von Karl Eugen *Neumann*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1905. Mk. 20.

An Abridged Translation of the History of Ṭabaristán compiled about A. H. 613 (A. D. 1216) by *Muḥammad b. al-Ḥasan b. Isfandiyár* . . . by Edward G. *Browne*. ["E. J. W. Gibb Memorial" series. Vol. II.] Leyden: E. J. Brill, London: Bernard Quaritch, 1905.

Part I of the Tadhkiratu 'l-awliyá ("Memoirs of the Saints") of Muḥammad ibn Ibráhím *Farídu 'ddín 'Aṭṭár* edited in the original Persian, with Preface, Indices and Variants, by Reynold A. *Nicholson*. With a Critical Introduction by Mirzá *Muḥammad b. 'Abdu 'l-Wahháb-i Qazwíní*. [Persian Historica. Texts, Vol. III.] London, Luzac & Co., and Leide, E. J. Brill, 1905. Mk. 181

*Planert*, W. – Handbuch der Nama-Sprache in Deutsch-Südwestafrika. Berlin, Dietrich Reimer, 1905. Geb. Mk. 5.

Abgeschlossen am 22. 9. 1905.

# Die Mesha-Inschrift und ihr neuester Vertheidiger.

## In Verbindung mit einer Textkritik mehrerer Bibelstellen.

Von

**G. Jahn.**

Als ich den Artikel von Ed. König (S. 233 d. Bd. d. Zeitschr.), der meiner Schrift gegenüber die Echtheit der Mesha-Inschrift zu beweisen sucht, gelesen hatte, erschien er mir so wenig erschöpfend und für Kenner geschichtlicher Probabilität so wenig überzeugend, daß ich von einer Beantwortung Abstand nehmen wollte, zumal ich zu dem von mir Gesagten nichts Wesentliches hinzuzusetzen habe; doch wird die Inschrift zum Schaden für Grammatik und Geschichte von Orientalisten und Alttestamentlern in so ausgiebiger Weise ausgebeutet, daß es dringend geboten erscheint, auch weniger überzeugenden Vertheidigungen der Echtheit gegenüber Front zu machen, um die Fragen zur Entscheidung zu bringen, 1) ob die Geschichte der Zeit, in welcher die Inschrift geschrieben sein soll, so glaubwürdig ist, wie es nach der Inschrift den Anschein hat, oder ob sie stark sagenhafte Züge enthält, wie man nach dem A. T. vermuthen muß; 2) ob die vergleichende Schrift- und Sprachforschung nach Maßgabe der Inschrift zu ergänzen und zu berichtigen ist, oder ob die Inschrift eine graphisch zum Theil geschickte, lexicalisch und stilistisch aber plumpe Fälschung ist und als ein Unheil für die semitische Grammatik und Lexicographie aus der Sprachforschung auszuscheiden ist.

Wie tief der Glaube an die Echtheit der Inschrift bei gewissen Orientalisten wurzelt, dafür lieferte mir u. A. der Wiener Professor D. H. Müller[1]) einen Beweis, welcher es beanstandete, meinen Aufsatz in die von ihm redigierte Zeitschrift aufzunehmen, und erst eine Conferenz der Vorstandsmitglieder zu berufen für nöthig hielt, weil, wie er sagte, meine Abhandlung eine Frage verneinte, welche die größten Orientalisten der Gegenwart bejaht hätten. Aber Hebraisten wie Zunz und A. Wünsche haben ihr lebelang an der Echtheit der Inschrift gezweifelt; auch Wetzstein äußerte sich miß-

1) Für Müllers Standpunkt verweise ich auf seine Ezechiel-Studien und auf meine im Ezech.-Commentar an verschiedenen Stellen gegebene Würdigung derselben.

trauisch,[1]) und wenn diesen Gelehrten Nöldeke, Socin und Smend, von welchen nur der letztgenannte in erster Linie Hebraist ist, als Vertheidiger der Echtheit gegenübergestellt werden, so ist es doch zweifelhaft, auf welche Seite das Zünglein der Wage sich neigen würde. Auch König beruft sich auf die zuletzt genannten Auctoritäten, ohne die gegen die Echtheit sprechenden zu berücksichtigen.

Ich habe oben die Schrift von König nicht erschöpfend genannt. Dazu rechne ich, daß er es unterläßt, auf die Entstehung der Form der Buchstaben einzugehen, welche ich S. 134 untersucht habe, ferner, daß er die LXX so gut wie gar nicht verglichen hat, und daß er von meinen sprachlichen und sachlichen Bedenken mehr als eins unberücksichtigt läßt.

Ehe ich zur Widerlegung schreite, habe ich ein Wort über meine von König bemängelte Form der Darstellung, sowie über Königs eigene Form zu sagen. Er spricht von heftigen Vorwürfen, welche ich den Vertheidigern der Echtheit mache. Nun spreche ich zwar meine Überzeugung von der Unechtheit unumwunden aus, aber ich fordere König auf, mir eine einzige Stelle nachzuweisen, wo ich den Vertheidigern derselben Vorwürfe mache. Des Weiteren spricht König nicht bloß von einer Reihe der größten Unwahrscheinlichkeiten, sondern auch von einfachen Unmöglichkeiten, welche er mir nachgewiesen habe. Was die Unwahrscheinlichkeiten betrifft, so finde ich sie nicht auf meiner, sondern auf seiner Seite; von „einfachen Unmöglichkeiten" hat mir König aber nicht eine einzige nachgewiesen, und auch über diesen Punkt fordere ich ihn auf Rede zu stehen. Den Vorwurf der Heftigkeit gebe ich König zurück; seine Beweisführung wird durch eine merkliche Gereiztheit getrübt, welche ich theils seinem durch meine Abhandlung „verwundeten Gewissen", theils der Antwort zuschreibe, welche ich in der seine Methode charakterisirenden Vorrede zu meinem „Buch Daniel" auf seine Recension meines Buches Ester gegeben habe. Es ist ja drückend, einen lange festgehaltenen Irrthum öffentlich zu revociren, und nur wissenschaftliche Größen, welchen die Wissenschaft höher steht als ihre Person, haben diese Selbstverleugnung geübt. Wie bereitwillig haben Olshausen und Fleischer ihren Irrthum betreffs der Echtheit der moabitischen Alterthümer zugegeben! Und sind ähnliche Fälschungen nicht auch auf dem Gebiet der s. g. klassischen Sprachen vorgekommen, und haben sich nicht auch hier namhafte Gelehrte täuschen lassen? Die Begeisterung über den vermeintlichen Fund ist zu groß, als daß die Kritik sich geltend machen könnte, eine Erfahrungsthatsache, welche mit der die Entstehung aller Religionen begleitenden Schwärmerei zu vergleichen ist.

Ich gehe nun zur Besprechung der Einzelheiten über. König findet, daß es ebensowenig schwer in die Wagschale fällt, daß

1) Dazu kommt das Urtheil in Herzogs Realwörterbuch 2. Aufl. 1896 unter Moab. Vgl. Löwy „die Echtheit der moab. Inschrift im Louvre" S. 26 u. 27.

gerade von dem einzigen im A. T. erwähnten moabitischen König eine Inschrift gefunden sein soll, wie daß Schlottmann, der an die Echtheit der übrigen moabitischen Alterthümer bis an seinen Tod geglaubt hat, auch der eifrigste Vertheidiger der Mesha-Inschrift gewesen ist. Damit sind diese Bedenken für König abgethan. Aber wenn nur ein einziger moabitischer König der historischen Zeit genannt wird, wäre es nicht in der That ein erstaunlicher Zufall, daß gerade von diesem eine Inschrift vorgefunden wird? König weist mir außer Mesha noch zwei Könige von Moab nach, welche im A. T. erwähnt werden, von welchen einer, Balaḳ, in bedenklicher Beziehung zu Bile'ams Esel steht, und der andere, Eglon, der Zeitgenosse eines Collegen des Simson ist, auf welchen nicht bloß, wie man annimmt, Züge des tyrischen Melkart übertragen sind, sondern welcher selber dieser Melkart ist, von einem Gott zu einem Halbgott oder Heroen herabgesetzt, ganz wie die homerischen Helden. Daß sich der Fälscher diese beiden mythischen Figuren hätte aussuchen sollen, ist selbst ihm nicht zuzutrauen. Ich habe selbstverständlich nur an Könige der historischen Zeit gedacht, welche die einzigen hier in Betracht kommenden sind.

Es bleibt dabei, daß in den phönicischen Inschriften die Trennungspunkte ein sicheres Zeichen später Abfassung sind (Gesenius Monumenta § 38; Lidzbarski Handbuch S. 202), und daß nur die jüngsten Keilinschriften, die persischen, den Trennungskeil haben. Beide Beweisinstanzen übergeht König mit Stillschweigen. Daß die Punkte auch in der Siloah-Inschrift und in den Sengirli-Inschriften sich finden, macht gegen das Alter derselben mißtrauisch, zumal diese Punkte in den gleichzeitigen assyrischen und phönicischen Inschriften fehlen, wie denn die Siloah-Inschrift auch wegen der Form der Buchstaben, verglichen mit den altphönicischen, gemeinhin viel zu früh angesetzt wird. Ich wiederhole, daß die Form der Buchstaben dieser Inschriften einen späteren Charakter repräsentirt als der alt-phönicische ist, was an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man die hieroglyphischen und noch mehr die hieratischen Formen vergleicht. Diese wichtige und bei Dalet, Wāw, Kāf, Pe und Shin gegen die Ursprünglichkeit der Mesha-Buchstaben sprechende Vergleichung ist von Sachau und Lidzbarski gänzlich vernachlässigt worden. Der Beweis, daß nicht ägyptische, sondern keilschriftliche Formen bei der Entstehung der phönicischen Buchstaben zu Grunde liegen, ist den Assyriologen mißlungen. Nicht nur Zeugnisse der Alten (besonders Tac. ann. XI, 14), sondern auch der intime Verkehr der Phönicier mit den Aegyptern (vgl. Schröder, phönic. Sprache S. 255 f.) macht die Entstehung von diesen wahrscheinlich.[1]) Zu dem in meiner Schrift

1) Trotz des Zweifels der heutigen Ägyptologen. Das einzige Bedenken, daß nämlich die Buchstaben im Phönicischen anders benannt sein müßten, weil ihre Form von der hieroglyphischen und hieratischen derartig abweicht, daß die phönicischen Namen zu dieser nicht passen, wird durch die (nicht immer nach Ähnlichkeit der Form, sondern, wie auch im Phönizischen, oft rein akro-

über Mesha über die Form der Buchstaben Ausgeführten füge ich hinzu, daß das Siloah-Alef sicher nicht die ursprüngliche Form hat, sondern eine solche, wie sie sich auf spät-phönicischen Inschriften, auf hebräischen Siegeln und auf makkabäischen Münzen findet; ferner daß der Querstrich im Siloah-Wāw wohl als diakritisches Zeichen zu erklären ist, welches den Buchstaben vom Gimel unterscheiden soll (ganz wie der Querstrich des griechischen Digamma[1]), ferner daß das Siloah-Ṣade sich dem der makkabäischen Münzen nähert. Das Mesha-Kaf hat eine spätere, von der alt-phönizischen und Sengirli-Form abweichende und mit Siloah übereinstimmende Form. Überhaupt haben die Sengirli-Buchstaben zum Theil eine frühere Form als Mesha.

Für die Trennungsstriche als Interpunktionszeichen, die jeder Palaeograph in alten Inschriften für ausgeschlossen erklären wird, beruft sich König auf eine einzige Inschrift des Ashurnaṣirpal aus dem 9. saec., auf welcher sich Striche zwischen Subject und Apposition (!) finden sollen. Diese Erscheinung würde in den alt-assyrischen Inschriften einzig dastehen; in den mir zugänglichen finde ich nichts davon, und ich fordere König auf, diese Inschrift näher zu bezeichnen. Seine Berufung auf ebenso apokryphische metrische Zeichen in babylonischen Tafeln kann übergangen werden. Über die Minderwerthigkeit der graphischen Momente den sachlichen gegenüber verweise ich auf meinen ersten Aufsatz S. 134.

Die phönicischen Inschriften, zumal die älteren, bewahren die defective Schreibung meist constant, und fast nur in Fällen, wo aus derselben Mißverständniß entstehen könnte, wird davon abgewichen, wie bei der Nisbe-Endung im Singular und beim Suffix der 1. P. sing. (Gesen. a. a. O. § 40). Vereinzelte Abweichungen von der defectiven Schreibung würden auch in der Mesha-Inschrift trotz ihres Alters nicht zur Athetese führen; die scriptio plena ist aber so ausgedehnt, wie es in so alten Inschriften unerhört ist. Daß das plur. Suffix in Z. 22 שערוהי angezeigt ist, während gleich darauf מגדלתה defectiv geschrieben ist, ist und bleibt eine höchst auffällige und gegen die Echtheit sprechende Erscheinung, und daß, wie König sagt, in der letzteren Form das ה auf den Plural hinweist, ist eitel Ausrede, weil auch der Plural als solcher nicht gekennzeichnet ist. Daß die Schreibung דודה statt דודו in Z. 12 künstlich hergestellt ist, wie ich annehme, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Fälscher es überhaupt liebt, alte und seltene Formen und Wörter des A. T.

---

phonisch verfahrende) Umnennung der Buchstaben bei den Iren gehoben, welche dieselbe nach den Namen der heiligen Geschichte oder aber nach Namen von Bäumen und Pflanzen vollzogen haben. So heißt R Ruben, M *muin* (Weinrebe) und S *soll* (Haselstaude). Vgl. Irish grammar von O'Donovan S. XXXI f.

1) Auch das Kreuz oder der Strich im Ṭēt ist vielleicht ein diakritisches Zeichen, um es vom ʿAjin zu unterscheiden. Vgl. den diakritischen Strich beim samaritanischen Ṣade, beim lateinischen R, verglichen mit dem griechischen P und beim lateinischen G, verglichen mit C, und den Schnörkel im hebräischen ג, verglichen mit כ und ב.

anzubringen, um dadurch den Schein des Alterthümlichen herzustellen. Hier hat er sich ebenso wie in נבה Z. 14 vergriffen und das ה, welches zur Bezeichnung des Suffixes dient, an falscher Stelle gesetzt, trotzdem hat er bei König u. A. Erfolg gehabt. Auch hier glaubt Königs Krokylegmus mir einen Irrthum nachweisen zu können, weil ich Dodo einen Helden Davids nenne, während er nach dem A. T. der Vater zweier Helden war. Nun als Vater der Helden kann er wohl auch selber zu den sagenhaften *gibborim* Davids gerechnet werden. Ob *gibbor* oder Vater eines *gibbor* ist für diese absolut gleichgültig. Die Beweise für einen moabitischen Gott Dodo mag Jeder in den „Babylonisirungsversuchen" (ein echt moderner Titel) Königs nachlesen; sie stehen mit denen von Halévy und Winckler, die ich zu Z. 12 angebe, auf gleicher Stufe. König frägt, wie Dodo aus Davids Zeit von Mesha nach Moab hätte geführt werden können. Aber König redet immer von dem Standpunkt der Echtheit der Inschrift aus, welche ich in Abrede stelle, und gerade durch historische und geographische Irrthümer werden die in solchen Dingen unwissenden Fälscher weit mehr entlarvt als durch die Graphik. Auch Dodo gehört zu den Quasihapaxlegomenis des A. T., welche der Fälscher sich mit Vorliebe aussucht. Daß mit Ariel „aller Wahrscheinlichkeit nach" ein beweglicher Altar gemeint ist, will König durch zwei Stellen beweisen; aber Jes. 29, 1 wird durch Ariel Jerusalem bezeichnet, und Jes. 31, 9 wird nichts gesagt, als daß Jahwes Feuer und Ofen in Jerusalem ist. Auch an anderen Stellen werde ich nachweisen, daß König mit der Fülle seiner oft nicht zutreffenden Citate unkritisch verfährt. Auch liebt er es, sich auf schwer controllirbare Gebiete zu flüchten; so verweist er auf einen beweglichen Altar, den man in Ta'anach gefunden habe; aber selbst wenn man ihn gefunden hat, wird damit für die Bedeutung „Altar" auf dem Mesha-Stein nicht das Geringste bewiesen. Es ist unrichtig, daß der Fälscher, wie König sagt, „das ה durch zufälliges Zutappen als die ältere Form des Suffixes getroffen haben müßte"; er hat sich dies sorgfältig ausgesucht, um als altertümlich zu erscheinen, ebenso wie רהמנות Z. 17, אריאל Z. 12, בקע Z. 15 und משמעת Z. 28.

מהדבא Z. 8, was sicher aus מידבא des A. T. nach späterer Orthographie entstanden ist, will König aus der sehr seltenen arabischen Nebenform *māh* erklären, wodurch er aber die biblische Form als unrichtig erscheinen läßt. Er fügt hinzu, daß ה den *a*-Laut anzeigt, beweist aber dies nicht aus dem Arabischen, wie es nothwendig wäre, sondern aus dem Minäischen und Nabatäischen. Die Form ist also arabisch und die Schreibung minäisch. Credat Judaeus Apella! Nöldeke und Winckler lesen gar Mehedeba mit gänzlicher Nichtbeachtung der biblischen Form.

König erlaubt sich eine Entstellung des Sachverhalts, wenn er S. 236 sagt, daß ich den Stil der Inschrift einfach „unhebräisch" nenne, und daß nach meiner Annahme die Moabiter durchaus den hebräischen Dialekt gesprochen hätten. In fast allen von ihm be-

zeichneten Stellen füge ich zu „unhebräisch“ hinzu „und unsemitisch“ und wenn dies in Z. 15 einmal nicht geschieht, so ist es leicht aus den anderen Stellen zu subintellegiren. Ich beweise nicht bloß, daß die Constructionen unhebräisch sind, sondern daß sie in keiner semitischen Sprache denkbar sind. Nimmt man einen besonderen moabitischen Dialekt an, so müßte dieser bei der nahen Verwandtschaft der Völker, welche nach Ezech. 16 eine ebenso geschwisterliche war wie die zwischen den Reichen Juda und Israel, dem hebräischen beträchtlich näher gestanden haben als der phönicische. Während aber Formen und Constructionen des letzteren den hebräischen so nahe stehen, daß es sprachlich gänzlich ausgeschlossen ist, mit der biblischen Überlieferung die Hebräer für ein semitisches, die Phönicier (Kana'aniter) aber für ein hamitisches Volk zu halten, da die Sprachen fast identisch sind, finden sich bei Mesha Formen und Constructionen, welche nicht bloß gänzlich unhebräisch, sondern auch unsemitisch, ja sprachlich unmöglich sind. Man vergleiche doch nur Mesha und Eschmunazar! König giebt folgende Eigentümlichkeiten eines specifisch moabitischen Dialekts an. 1) T als Endung der 3. sing. fem. Perf. Aber dies T ist allgemein semitisch und kommt auch im Hebräischen vor, ja ist in Verbindung mit Suffixen die einzige mögliche Form, so daß dies Moment als Dialekteigenthümlichkeit nicht gelten kann. 2) Die arabische 8. Form in הלתחם. Es wäre aber sehr auffallend, wenn die Moabiter von den Beduinen, mit welchen sie nur in flüchtige Berührung kamen, und welchen sie als ackerbautreibendes Volk gänzlich fern standen (die arabische Cultur war damals auf Süd-Arabien beschränkt) arabische Grammatikalien angenommen und dafür hebräische aufgegeben hätten. Es bleibt dabei, daß הלתחם arabische Form und hebräische Bedeutung hat, also *προσθε λεων, οπιθεν δε δρακων* ist.[1]) 3) Das nach König alterthümlichere *n* in der Dual- und Pluralendung ist dem hebräischen *m* gegenüber vielmehr secundär, wie denn die Entstehung des *n* aus *m* am Ende der Wörter ganz gewöhnlich ist, die des *m* aus *n* aber kaum nachzuweisen sein dürfte.[2]) Ich hätte aber nichts dagegen, dies als moabitische Eigentümlichkeit gelten zu lassen, wenn der Fälscher nicht aus der Rolle fiele und in צהרם Z. 15 selber die Form mit *m* gebrauchte, ein offenbares Lüften der Maske. 4) קיר in der Bedeutung „Stadt“ entspricht dem phönicischen קר. Hier haben wir in der That einen Moabitismus, welcher sich aber nicht bloß aus Mesha, sondern auch aus den alttestamentlichen Eigennamen ergiebt. 5) אחז in der Bedeutung „entreißen, einnehmen“ widerspricht der Grundbedeutung, welche alle semitischen Dialekte haben, ebenso entschieden, wie sich im Lateinischen eripere von

1) Daß ich mit der neuhebräischen Form nicht die arabische achte Form, sondern das ihr am meisten entsprechende Hitpa'el meine, braucht kaum bemerkt zu werden.

2) Die portugiesischen *bom, imagem* u. A. haben *m* nur graphisch, nicht für die Aussprache.

accipere unterscheidet, und ist nur in der von mir angegebenen Weise als sclavische Übersetzung aus dem Italienischen zu begreifen. Vollends die Verbindung mit על ישׂראל wird (zusammen mit קרחה Z. 21, נשׂא „bringen" Z. 20 und der Notiz in Z. 8) ewig der Stein bleiben, welcher die Vertheidiger der Echtheit zu Falle bringt. Das ist ein syntaktisches Monstrum, wie es im ganzen Semitismus nicht wieder vorkommt, ja überhaupt sprachlich unmöglich ist. Driver und König fühlen, daß die gewöhnliche, vom Fälscher offenbar gewollte Übersetzung: Entreiße Nebo Israel! syntaktisch unmöglich ist, und übersetzen, jener „go, take Nebo against Israel", dieser „nimm Nebo in Besitz gegenüber Israel", und dies nennt König einen „natürlichen Sinn, den man den Worten lassen solle!". Nein, das ist eine Ausdrucksweise, die keinem naiven Schriftsteller in die Feder kommt, und die ein Schriftgelehrter fern vom Treiben der Menschen sich ausgeklügelt hat, um der Charybdis zu entgehen, während er in die Scylla hineinfällt. Wenn König S. 241 mich frägt, warum denn der italienische Artikel nicht auch in Z. 3 statt לכמוש gebraucht worden sei, so antworte ich, daß es denn doch gar zu verdreht wäre zu sagen: Ich machte die Bama gegen Kamosh. So etwas Unmögliches ist selbst dem Fälscher nicht zuzutrauen. Die Übersetzung aus dem Italienischen macht den Eindruck einer Sextaner-Übersetzung aus dem Deutschen ins Lateinische, in welcher accipe statt eripe gesetzt wird und die Präpositionen verwechselt werden. Zu dieser incorrecten Stilistik gehört auch *abad abōd ʿōlām* Z. 7, was König benutzt, um das semitische Wörterbuch um ein Wort zu bereichern. 6) *Chalaf* von der Nachfolge in der Herrschaft ist so specifisch arabisch, daß es daher entlehnt sein muß. Ich habe nicht gesagt, daß der moabitische Dialekt dem hebräischen einfach gleich ist, wie mir König unterstellt, sondern daß er ihm sehr nahe verwandt gewesen sein muß, näher als der phönicische. Nach dem Sprachgebrauch Meshas ist dies aber nicht der Fall. Die „größere Nähe an Arabien" ist fast gleich Null; übrigens vgl. das unter 2) Gesagte. 7) בקע Z. 15 ist deutlich aus Jes. 58, 8 entlehnt und gehört zu den poetischen Ausdrücken, welche der Fälscher auch sonst gebraucht, um etwas specifisch Moabitisches herzustellen. Ebendahin gehört 8) רחמת Z. 17 von Weibern, dessen Entlehnung aus Jud. 5, 30 noch deutlicher ist als die vorhergehende. Ihnen gegenüber soll גברין und גברת ebendort offenbar vornehmere Männer und Frauen bedeuten, was nichts als ein Mißgriff im Ausdruck ist. Die Beispiele, welche König S. 237 dafür giebt, daß in den verschiedenen Dialekten die Wörter oft verschiedenen Sinn haben, weichen von dem Fall אחז in der Inschrift gänzlich ab: שַׂר gehört nicht hierher, weil die Bedeutungen Fürst und König nahezu gleich sind; in הלך entwickelt sich die arabische Bedeutung (zu Grunde gehen) aus der hebräischen (gehen) natürlich; nur in מלך könnte es scheinen, daß die hebräische Bedeutung „herrschen" von der aramäischen „Rath geben" ebenso verschieden sei wie die von אחז im Hebräischen ver-

glichen mit der bei Mesha; aber das Rathgeben wird als geistige Überlegenheit, als ein geistiges Herrschen gedacht, und zwei ähnliche Bedeutungen sind auch im griechischen ἡγεισθαι vereinigt. Dagegen fallen die angeblichen beiden Bedeutungen von אחז in den semitischen Sprachen so entschieden auseinander, daß hier nur ein Mißgriff des Fälschers vorliegen kann. Auch darin soll ich irren, daß hebräische poetische Ausdrücke im Moabitischen nicht als prosaische gebraucht werden können. An und für sich halte ich dies sehr wohl für möglich: wenn aber poetische Ausdrücke wie רחנית, בקע mit falschem Kal in Z. 15, שחרת, משמעת, ריח, צר. welche im A. T. in der Bedeutung, welche sie bei Mesha haben, meist nur ein einziges Mal vorkommen, sich in dieser Anzahl in einer relativ kleinen Inschrift vorfinden, so kann ich dies in Verbindung mit den anderen Momenten nicht für natürlichen Sprachgebrauch halten. Bei Fälschern entscheidet wie bei Verbrechern selten ein Moment für sich; erst aus der Totalität der Momente geht die Überzeugung hervor. Aus demselben Grunde sehe ich die Form עשתר als künstliches Machwerk an; denn daß in der Form dieser von beiden Völkern angebeteten Göttin die Moabiter von den Hebräern[1]) abgewichen sind und die Form der Assyrer und Minäer, mit welchen sie damals in gar keiner Verbindung standen, angenommen haben, glaube wer will.

König spöttelt darüber, daß der Fälscher die ganz späte Form שׁת statt שׁנת aus einer neupunischen Inschrift genommen haben müßte; aber weiß er denn nicht, daß die Form שַׁתָּא in den Targumim die gewöhnliche ist, aus welchen der Fälscher sie sehr wohl entlehnt haben kann. Ihre Beweiskraft für die Unechtheit hat also König dieser Form nicht genommen. — רִית ist und bleibt höchst seltsam und kann nur aus רְאִית nach Analogie des arab. رِئَة zusammengezogen sein, eine ebenso späte Form wie רוּת statt רְעוּת. König frägt: Wurde *re'ūt* erst spät zu *rūt*? Ich antworte darauf mit einem entschiedenen „Ja" und erinnere daran, daß das Tendenz-Buch Rūt erst ziemlich lange nach dem Exil entstanden ist. Daß die Erleichterung der Gutturalen bei den Galiläern und ihr gänzlicher Wegfall für die Aussprache bei den Samaritanern von den Assyrern herrührt, welche die Gutturalen meist ebenfalls nicht sprachen, glaube ich mit Delitzsch, mit dem ich sonst selten übereinstimme. Wurde doch das Reich Israel von Assyrien aus colonisirt. Überall ist dieser Schwund secundär, also auch in ריח und in רות.

Mag Z. 18 אסחביהם mit falschem Suffix oder אסחב הם gelesen werden, beidemale liegt eine starke Incorrectheit vor, welche bei einem mit dem hebräischen so nahe verwandten Volk höchst un-

1) Hebräisch ist wahrscheinlich, entsprechend dem Assyrischen, עַשְׁתֶּרֶת oder עַשְׁתֹּרֶת zu lesen. עַשְׁתָּרֶת ist Kerē perpetuum; es sollte in der Synagoge בֹּשֶׁת gelesen werden.

wahrscheinlich ist. Es ist reine Willkür, wenn König אֹתָם aus יהם zu machen versucht. Wenn König Dan. 5, 6 שְׁנוֹהִי, was ich keineswegs, wie er mir unterstellt, für einen Schreibfehler, sondern für eine Ungeschicklichkeit des aramäischen Übersetzers erkläre, übersetzt: (Seine Farbe) veränderte ich ihm, so ist das ein Stil, der zwar wohl einem modernen Apologeten, aber nimmermehr einem hebräischen oder aramäischen Stilisten zuzutrauen ist. Wenn König בְּנָהִי Esra 5, 11 damit vergleicht, so ist das Suffix zwar dasselbe wie das von ihm in שנוהי angenommene, aber die Bedeutung ist grundverschieden, weil es in שנוהי nach der Ausflucht Königs den Dativ bezeichnen soll, in בנהי aber den Accusativ bezeichnet. Nun hat König in seiner Syntax § 21 eine ganze Anzahl von Stellen gegeben, in welchen das Verbalsuffix den Dativ ausdrücken soll. Zu Jos. 15, 19 und Jud. 1, 15 hätte König gut gethan, die LXX[1]) zu vergleichen, wo ארץ הנגב נתתני übersetzt wird durch *εις γην νοτου εκδεδοσαι με*, eine Übersetzung, welche Dillmann billigt. Ferner hätte er den Zusammenhang etwas genauer ansehen sollen, da würde er gefunden haben, daß Jos. 15 נתן in nächster Nähe von נתתני zweimal mit ל construirt ist, wodurch eine Construction mit dem Suffix statt der mit ל doch als ausgeschlossen erscheint. Ferner in Jes. 27, 4, Jerem. 9, 1 hat מי יתנני die Bedeutung „utinam haberem" und läßt sich mit LXX durch *τίς με θήσει* übersetzen. Außerdem liegt hier eine Wunschformel vor, welche ihre eigne Syntax hat, die auf andere Gebiete nicht übertragen werden darf, ebensowenig wie das arab. أَفْضَلُ مِنِّي. Hiob 9, 18 hat נתן die Bedeutung „lassen" (LXX richtig *ουκ ἐᾷ με αναπνευσαι*); diese Stellen gehören also ebensowenig hierher. Ich kann es nicht unterlassen zu rügen, daß Bibelkritiker, besonders Assyriologen, ohne die LXX zu vergleichen, den masoretischen Text unkritisch benutzen, um ihre gewagten Conjecturen und Etymologien aufzubauen, wie z. B. die des B. Ester bei Jensen. Dasselbe unrichtige Verfahren schlägt Frd. Delitzsch in seinem glossarium Ezechielico-Babylonicum ein, wo er das Assyrische zu einer Apologetik des corrumpirten masoretischen Textes verwendet. In Jerem. 31, 3 (משכתיך) ist das Suffix einfacher Accusativ, wie König wieder aus LXX hätte lernen können. In עשיתיני Ez. 29, 3 fehlt das Suffix in LXX, ebenso in קדשתיך Jes. 65, 5, in נחשבו Hiob 41, 21 und in חִזַּקְתַּנִי Jerem. 20, 7, wo es im C. Vatic. fehlt, und erst im C. Alex. eingesetzt ist. Hiob 31, 18 ist „er wuchs mir auf" (גִּדְּלַנִי) ein unnatürlicher Ausdruck; es ist das Pi'el in der Bedeutung „ehren" zu lesen. Sach. 7, 5 hat LXX am Schluß vielleicht לִי צַמְתֶּם gelesen. Läßt man die Textlesart stehen, so wäre diese Stelle unter allen die einzige beweisende, und kann in ihrer Isolirung kaum für correct gelten. Die von König als nur „möglich" angeführten Stellen übergehe

1) Wenn ich die LXX ohne Zusatz citire, meine ich stets den Cod. Vatic.

ich. Im Assyrischen ist die Bezeichnung des Dativs durch das Suffix häufig; wenn aber König das arab. أعطانيك als Beweis dafür anführt, so liefert er damit ein schlechtes specimen eruditionis, denn أعطى bedeutet ursprünglich „langen lassen, nehmen lassen“ und regiert den doppelten Accusativ.

Zu מוּכָּרֶתֶת, was König anzweifelt, neben מוּכָּרָת vgl. Buxtorfs lex. Das ganz singuläre Wort trägt den Stempel der Künstlichkeit an der Stirn; die vom Neuhebräischen abweichende Bedeutung ergab sich aus der Verbindung mit כרתי. Das zweite Tāw könnte Dittographie sein.

Bei der Besprechung von וְכִי Z. 4 verfährt König ungenau. Meine Entgegnung auf die von Dillmann zu Gen. 33, 11 citirten Stellen mit וכי, daß sich nämlich das Wāw m. A. einer einzigen Stelle in LXX nicht vorfindet, läßt er unberücksichtigt und verweist auf seine Grammatik, wo diese Polysyndese (ein imponirender Ausdruck für וכי) reichlich belegt sein soll. Nun sind in dem einen citirten § (373 d) nur Stellen angeführt, in welchen doppeltes כי ohne Wāw vor dem zweiten כי vorkommt, was nicht im Geringsten dazu dient, die Mesha-Construction als richtig zu erweisen; in dem zweiten (381 l) findet sich außer den auch von Dillmann a. a. O. citirten Stellen nur Gen. 3, 6, wo כי וכי nicht „weil und weil“, sondern „daß und daß“ bedeutet, was weniger schwerfällig ist; außerdem kann ich hier, wie sonst, wo M. T. und LXX zusammen וכי gelesen haben, das auf וכי Folgende nur für späteren Zusatz halten. ונחמד העץ להשכיל wird durch die ungeschickte Wiederholung von העץ als Zusatz erwiesen, in welchem das „Klugmachen“ oder „Klugwerden“ durch V. 22 veranlaßt ist, und וכי תאוה הוא לעינים steht an falscher Stelle; es sollte vor כי טוב העץ למאכל stehen, dessen Vorstufe es ausdrückt. Auch in Jud. 6, 30, wo LXX וכי in der Bedeutung „und weil“ hat, wird durch die Schwerfälligkeit der Construction, welche sich durch den Wegfall des zweiten כי ohne Erschwerung des Verständnisses leicht hätte vermeiden lassen, das auf וכי Folgende als Zusatz erwiesen, der durch V. 25 und V. 28 veranlaßt ist. Ein Sofer vermißte bei der dritten Erwähnung derselben Sache das Umhauen der Astarte, was aber leicht aus dem Vorhergehenden subintellegirt werden kann. Die einzige Stelle, welche König in § 381 l außer den von Dillmann citirten noch anführt, ist Ps. 71, 24, wo aber im masoretischen Text Wāw vor dem zweiten כי fehlt, während in LXX und Pesh. כי fehlt und Wāw dafür steht. In seinem Aufsatz über Mesha giebt König noch zwei Stellen für וכי (und weil). 1 Sam. 22, 17 findet sich כי וכי sowohl im mas. T. als auch in LXX, aber auch hier bildet וכי ידעו כי ברח הוא einen Zusatz, welcher das vorhergehende כי גם ידם עם דוד näher bestimmen sollte (das störende גם fehlt in LXX), und in 1 Reg. 18, 27 hat LXX zunächst כי שיח לו, und statt des ersten

וכי *και ἁμα μη ποτε* („und doch nicht etwa", hebr. וגם אולַי). וכי דרך לו fehlt in LXX ganz und scheint das anstößige שׂיג לו ersetzen zu sollen, mit welchem es irrtümlich zugleich in den Text gekommen ist. Vor dem אולַי des mas. T. hat LXX richtig אוֹ. Die Stelle ist also so herzustellen: כי אלהים הוא כי שׂיח לו וגם אולי שׂיג לו או אולי ישׁן הוא וייקץ. Übrigens ist hier klar, wie ungenügend selbst Thenius an manchen Stellen die LXX verglichen hat. In diesem Text fällt jede Beweiskraft der Stelle für וכי des Mesha fort. Summa summarum: וכי in der Bedeutung „und weil" ist ein Anzeichen für Einschübe und ebenso schlecht hebräisch und schlecht moabitisch wie in entsprechender Construction وَلَأَنَّ schlecht arabisch und *meṭūl ūmeṭūl* schlecht aramäisch ist.

Das Imperfect יאנח sucht König durch ינחם Jud. 2, 18 zu rechtfertigen; aber letzteres drückt Wiederholung und Habitus aus: Jedesmal wenn das Volk fremden Göttern nachging, gab Gott es seinen Feinden preis, und jedesmal, wenn es um Hülfe schrie, erbarmte er sich und erweckte Richter. Dem ינחם entspricht ישׁובו in V. 19; nachher wird das Imperfect wie oft im Hebräischen (vgl. Gen. 3, 22) durch das formleichtere Perfect ersetzt. Dieses Moment liegt in יאנח des Mesha nicht; es liegt Erzählung einer vollzogenen Thatsache vor, und wenn diese auch längere Zeit dauert, so ist in diesem Fall das Perfect weit gewöhnlicher als das Imperfect, wie auch im Arabischen, Lateinischen und Griechischen.

Es ist schwer anzunehmen, daß Mesha in Z. 11 etwas anderes als מֵהַקֵּר beabsichtigt hat. Mit König בהקר zu lesen, ist nach der hebräischen Elementargrammatik unmöglich; es müßte בַּקֵּר heißen, wie man in der dritten hebräischen Stunde lernt, wenn nicht König etwa hier selber einen Moabitismus hat herstellen wollen. Aber auch wenn man בקר liest, bleibt die Härte fast dieselbe; ein guter Schriftsteller würde schreiben כל העם אשׁר בקר. Es giebt hebräische Grammatiker, welche ihre Regeln nach der durch Einschübe und Correcturen gefälschten Syntax des A. T. construiren und die neuhebräische Lectüre, welche sie allein zu einer unverdorbenen, wenn auch nachclassischen Syntax anleitet, vernachlässigen. Vgl. meine Beiträge zur Beurteilung der LXX S. 6 und 7. Jes. 40, 15 gehört nicht hierher; es bedeutet: Ein Tropfen, der vom Eimer herunterhängt. Von den Beispielen, welche König, Syntax § 278 giebt, enthalten bei Weitem die meisten נן nach אחד; aber wenn ich sage אחד מהאנשׁים, so ist das doch etwas anderes als כל העם מהעיר; das eine verhält sich zum anderen wie unus ex multis und omnes incolae ex urbe; jenes ist gebräuchlich, und dieses schlägt allem Sprachgebrauch ins Gesicht, wenn man auch keinen § aus einer Grammatik citiren kann, gegen welchen es verstößt. Ebenso steht es mit זכר ונקבה מכל בשׂר Gen. 7, 16 ganz anders als mit unserer Mesha-Stelle, wie Jeder sofort empfindet; ein status constructus, an dessen Stelle נן hier stehen soll, ist gar nicht anzu-

bringen. Was wäre נקבת כל בשר für ein Hebräisch! Ebenso wenig ist ein stat. constr. in Gen. 44, 9 statt מן עבדיך denkbar: lateinisch würde man nicht mit Königschem Latein übersetzen apud quem servorum tuorum, sondern apud quem ex servis tuis (reperietur). Und nun gar אזרח מכם Lev. 19, 34 bedeutet „ein Eingeborener unter euch", aber nicht „euer Eingeborener", wie es mit dem stat. constr. zu übersetzen wäre. Ich denke, diese Beispiele genügen, einmal um zu zeigen, daß kein einziges eine Parallele zu der Incorrectheit der Mesha-Stelle bietet, sodann aber auch, um klarzustellen, wie unpassend König seine Beispiele für מן als Ersatz für den stat. constr., von welchem Gesenius weder im Thesaurus noch im Lexicon etwas weiß, angebracht hat. Eine andere Ausflucht der Verlegenheit ist es, wenn König vorschlägt zu übersetzen: Ich tödtete alles Volk aus der Stadt weg; ja wohl, ganz wie ein orthodoxer Exeget übersetzen würde, nur nicht wie ein natürlicher Stilist schreibt.

Ebenso schlecht wie die so eben besprochene Construction ist Z. 25 אסירין מישׂראל. Die Ausflucht von König, daß das Land gemeint sei, zieht nicht: denn auch in diesem Fall wäre der Ausdruck unpassend. Seine Grammatik (§ 278 a) citirt er dafür, daß nach Zahlwörtern der Genetiv häufig durch מִן ausgedrückt werde, aber das einzige Zahlwort, welches er anführt, ist אחד, dessen Gebrauchsweise sich ebenso wenig auf die anderen Zahlwörter übertragen läßt wie die von unus; man kann wohl sagen אחד מהאנשים, unus ex viris statt unus vir, aber nicht אלף מהאנשים, mille ex viris statt mille viri.

In Z. 31 ישׁב בה בן דדן will König den collectiven Singular, welcher hier in der Prosa-Erzählung übel angebracht ist (in den historischen Büchern des A. T. würde stehen ישׁבו בה בני דדן) mit בן נכר Gen. 17, 27 decken; aber nicht nur Onkelos, sondern auch die LXX (ἐξ *αλλογενων εθνων*) haben den Plural gelesen. König berücksichtigt die LXX viel zu wenig und baut Systeme auf, deren Fundament durch LXX als morsch erwiesen wird. Derselbe Vorwurf trifft die ganze orthodoxe Schriftauslegung und fast in demselben Grade die heutigen Assyriologen, welche sich auch hier trotz der Warnung Schraders im Gefolge einer s. g. Apologetik befinden. In seiner Syntax § 256 a nennt König diese collective Gebrauchsweise „individualisirende und dadurch veranschaulichende oder charakterisirende Bezeichnung einer Mehrheit" und erklärt diese gespreizte Terminologie für besser als jene althergebrachte einfache. Aber wenn der Dichter sagt: Im Felde da ist der Mann noch was werth, so will er den Mann nach seinem Begriff darstellen, aber weder veranschaulichen noch charakterisiren. König verweist für die collective Gebrauchweise auf § 256 a seiner Syntax. Die Stellen יתר הקָּדֵשׁ אשׁר נשׁאר 1 Reg. 14, 24 und קָדֵשׁ היה בארץ 1 Reg. 22, 47 sind sehr auffallend und schwerlich correct, zumal 1 Reg. 15, 12 in ganz ähnlicher Verbindung der Plural קדשׁים steht. Nun hat LXX 1 Reg. 14, 24 *και συνδεσμος εγενηθη εν τη γη* (nach-

her ist mit LXX zu lesen וַיַּעַשׂ); sie hat also קֶשֶׁר statt קֹדֶשׁ gelesen, was „Verbindung, Verschwörung, Rebellion" bedeutet und einen guten Sinn giebt. 1 Reg. 22, 47 hat LXX statt der angeführten Worte: *και περισσον του ενδιηλλαγμενου ουχ ὑπελειφθη.* Das seltsame *ενδιηλλαγμενον* wird dieselbe Bedeutung haben wie *διηλλαγμενον*, wie denn LXX es liebt, Composita statt der Simplicia ohne Differenz des Sinnes zu setzen, und z. B. *εισηκουσε* statt *ηκουσε* (Est. 1, 12) und *παραπεσατω* statt *πεσατω* (Est. 6, 10) sagt. Nun bedeutet *διαλλαγη* Friedensschluß, Bündniß; also hat LXX auch hier קשר gelesen. Den richtigen griech. Ausdruck hat sie an beiden Stellen verfehlt. יַהַד Jes. 43, 17 fällt in Verbindung mit anderen Collectivis der Stelle unter die oben besprochene Darstellung des Begriffs durch den Singular. סוּס Gen. 49, 17 ist in Verbindung mit den anderen Collectivis des Verses (Plurale enthält er gar nicht) das einzig Mögliche und giebt nimmermehr einen Beweis für die Correctheit unserer Mesha-Stelle ab. Ebenso 1 Reg. 20, 1. Außerdem lassen sich Thiere weit leichter collectiv fassen als menschliche Personen.

Es ist eine Entstellung, wenn König behauptet, ich hätte in עִנָּה אִיִּים Jes. 13, 22 „die Schwierigkeit erst selbst geschaffen". Den nervus probandi meiner Beweisführung, daß nämlich in V. 21 drei Verba vor und eins nach dem Plural-Subject ebenfalls im Plural stehen, und daß es unerträglich wäre, wenn gleich darauf עִנָּה vor אִיִּים im Singular stünde, berücksichtigt er nicht. Wenn die Construction von V. 21 nicht unmittelbar vorherginge, hätte ich an עִנָּה אִיִּים keinen Anstoß genommen.

Die wichtige Incorrectheit in Z. 20 der Inschrift, in welcher נשׂא die sonst nirgends vorkommende Bedeutung „bringen" hat, übergeht König. Dagegen sucht er das darauf folgende ביחץ dadurch zu vertheidigen, daß er mit Socin und Smend ב durch „gegen" übersetzt, wieder eine unzulässige, echt rabbinische Ausflucht. Die Construction אשׂאה ביחץ „ich brachte sie gegen Jachaṣ" verstößt doppelt gegen den Sprachgebrauch. Das von mir als schlecht stilisirt bezeichnete באסירין in der Verbindung „ich grub die מכרתת durch Gefangene" in Z. 25 statt בְּיַד אסירין versucht König durch Gen. 9, 6 „des Blut soll durch Menschen (באדם) vergossen werden" zu decken. Aber der Begriff der Handarbeit tritt in jenem Fall weit energischer hervor als in diesem; während ביד im zweiten Beispiel nur zulässig, aber nicht nothwendig ist, ist es im ersten allgemein gebräuchlich. In Gesen. Lexicon und Thesaurus findet sich kein dem unsrigen analoger Fall, in welchem יד fehlte, und das von König angeführte Lexicon von Brown-Driver-Briggs, zu dem er sich flüchtet, steht mir nicht zur Verfügung. Es ist also nicht „willkürlich", wenn ich in באסירין eine Übersetzung des italienischen pei cattivi vermuthe.

Mesha sagt Z. 16: „siebentausend von Männern und von Söhnen und Herrinnen und Töchtern und Weibsbildern" (welche Zusammenstellung!), so daß בן nur vor den beiden ersten Nomina steht, vor

den andern aber nicht, was ich ebenfalls als stilistisch unstatthaft bezeichnet habe. König verweist auf § 319 l seiner Syntax, wo das einzige entsprechende Beispiel Lev. 27, 28 („von Menschen und Vieh und vom Felde") sich von dem unsrigen gar sehr dadurch unterscheidet, daß Menschen und Vieh zusammengehören, während mit Feld etwas ganz Heterogenes eingeführt wird. Auch in Deut. 2, 36 fehlt מן vor העיר mit Unrecht, und auch hier wird durch dies Fehlen והעיר אשר בנחל als späterer Einsatz gekennzeichnet.

Zu Z. 20. Daß „das zu erwartende Pronomen durch das Substantiv ersetzt werden kann", ist außer Frage; aber was würde man zu dem Stil sagen, wenn der König von Preußen in seinen Memoiren schreiben würde: Ich nahm von Preußen 200 Mann! König verweist auf seine Syntax, wo sich genaue Analogieen finden, und giebt mir Schuld, seine Untersuchungen ignorirt zu haben, aber in Syntax § 4 f. finde ich kein einziges dem unsrigen entsprechendes Beispiel. Nicht ganz so anstößig ist Z. 23 „ich baute das Haus des Königs", aber die Emphase, welche hier angenommen werden muß, wirkt komisch.

Zu לספת (ich nahm es, um [es] zu Dibon hinzuzufügen) vermisse ich das Object. König hält dies im Moabitischen für möglich: nun, im gesammten Semitismus ist es, wenn nicht unmöglich, so doch hart und meist incorrect. Die Verweisung auf Syntax § 2 verstehe ich nicht. Nur S. 194 Z. 6 ff. der Königschen Stilistik enthält Verba finita, auch Infinitive ohne Suffix wie unsere Stelle. Aber Ps. 17, 11 hat der Syr. das Object „mich": Hiob 6, 7 ist das fehlende Object weit weniger auffällig als hier bei Mesha: Koh. 3, 14 ergänzt sich das Object zu אין להוסיף leicht aus dem folgenden וממנו לגרוע, ebenso Est. 4, 11 aus דתן; Dan. 11, 39 ist verderbt. Auch כי עין (= עִיִּים) „denn Trümmer war es" ohne Mubtada hält König für guten Stil. Das Mubtada bleibt zwar fort in der Emphase, so wenn ein Dichter sein Gedicht beginnt: حَمَّالٌ ein Lastträger (bin ich), aber nimmermehr in der prosaischen Erzählung. Ebenso steht es mit „ganz Dibon ist Gehorsam" Z. 28. Gehorsam von mir soll sich nach König von selbst verstehen, gewiß, aber welcher Prosaiker schreibt so?

בר אין Z. 24 ist, besonders hier, wo בר durchaus nicht betont ist, wie König meint, ungewöhnlich, wenn auch nicht geradezu falsch. Daß neben ואנך auch אנך ohne Wāw Z. 26 vorkommt, erklärt König so, daß letzteres bei „Besprechung eines relativ neuen Unternehmens" steht. Wenn aber in Z. 22—29 fast in jeder Zeile „und ich baute" vorkommt, und darunter zweimal ohne Wāw, so ist der eine Bau ein ebenso „relativ neues Unternehmen" wie der andere, und auch hier wird König bei einer Ausrede ertappt. Das sehr überflüssige „in meinen Tagen sprach er so" soll Ausdruck der Entrüstung und Emphase sein; nein, es ist eine ebenso

trockene Notiz wie alle andern der Inschrift. Wo zeigt dieses Machwerk den geringsten Affect? Ganz anders die Eschmunazar-Inschrift.

Zu meinen Ausführungen über den Gebrauch der deutlich aus den Psalmen entlehnten Phrase: „Er ließ mich [meine Lust] an meinen Hassern sehen" in Z. 4 und 7 habe ich nichts hinzuzusetzen und nichts davon zurückzunehmen. Die Phrase ist in der rachsüchtigen Selbstüberhebung eines jüdischen Dichters ebenso erklärlich wie als Ausdruck eines Geschichtsschreibers in der Aufzählung von Thatsachen unpassend. Wenn König dies für ein Urtheil nach subjectivem Geschmack erklärt, so kann ich einige Kritiker aufzählen, welche diesen Geschmack theilen. — Die „Straße über den Arnon" Z. 27 (statt „Brücke") vertheidigt König durch die Vermuthung, daß es vielleicht „eine erhöhte und irgendwie festgemachte Furt von mächtigen Felsblöcken" (!) war. Man sieht, an Phantasie fehlt es ihm nicht, aber auch ein solches architektonisch offenbar geniales Machwerk wäre nimmermehr eine „Straße". — Wenn König Z. 12 „ein Schaustück für Kamosh und Moab" passend findet, so frage ich ihn, ob in 1 Sam. 15, 33 denkbar wäre: „Samuel hieb Agag in Stücke vor Jahwe und Israel", und erinnere daran, daß Jahwe (und doch wohl auch Kamosh) Alles um seinetwillen thut (Ez. 36, 22. 32; 20, 10 mit meiner Erklärung), und daß dieser eifersüchtige Gott nichts Verehrungswürdiges neben sich duldet. — Das doppelte בקרב העיר unmittelbar hintereinander in Z. 23 u. 24 ist und bleibt eine locutio jejuna. Freilich ist auch dies Geschmackssache, aber hätte König selber so stilisirt?

Zu „Mesha der Dibonit" Z. 1 u. 2 kann ich nur auf das verweisen, was ich in meiner Abhandlung über Mesha S. 124 gesagt habe. Die Hinweisung Königs auf Herodot II, 152, wo Sabako der Äthiope heißt, ist unbegreiflich; denn Äthiopien ist doch nicht eine Stadt wie Dibon. Ist denn „David der Judäer" mit „David der Betlehemiter" zu vergleichen? Außerdem beruft sich König auf Her. II, 169 f., wo von Herrschern aus Sais die Rede sein soll, aber in beiden Capiteln ist davon keine Spur. Wenn er ferner heranzieht, daß in den Keilinschriften von Dynastieen von Shisku, Pashe u. s. w. die Rede sei, so ist dies doch etwas ganz anderes, als wenn sich Mesha den Diboniter oder David den Betlehemiter nennt. — Eine runde Zahl, wie es 30 in Z. 2 wahrscheinlich ist, wo man die genaue Zahlangabe der Regierungsjahre erwartet, erweckt Mißtrauen gegen die Geschichtlichkeit der Angabe. Daß diese runden Zahlen „auch in echten Texten angewendet und von uns Allen (aber wo? und wie?) gebraucht werden" (König) ist zweifellos, aber nicht in historischen Dingen, wie in der Angabe der Regierungszeit der Könige von Juda und Israel. Auch die 50 (Häuptlinge?) in Z. 28 hält König für historisch. — „Er errettete mich von allen Königen" in Z. 4 ist darum auffallend, weil die orientalischen Könige in ihrer renommistischen Weise nie ver-

absäumen dieselben aufzuzählen, wofür reichliche Beispiele in den Keilinschriften vorhanden sind.

„Er wohnte darin in seinen Tagen und in der Hälfte der Tage seines Sohnes" Z. 8, was nur auf Omri, und nicht auf Israel bezogen werden kann, ist und bleibt eine so verdrehte Notiz, daß auch Praetorius eine „unerträgliche Härte und Unverständlichkeit" darin findet, wenn man es auf Israel bezieht, und übersetzt: „Und er legte eine Besatzung hinein" (וַיֹּושֶׁב), eine willkürliche, lexicalisch ganz und gar nicht zu belegende Ausflucht.

„Israel ging in den Tagen Meshas für immer zu Grunde" ist und bleibt eine ebenso ungeschickte Ausdrucksweise wie crasse Übertreibung, die nur einem Fälscher nach der bekannten Phrase אבד לעולם passiren kann. — Eine „Mauer am Hügel" (Z. 21) kann es freilich ebenso gut in Korcha wie in Jerusalem (2 Chr. 27, 3) gegeben haben (so König); aber wird nicht durch die anderen zahlreichen Entlehnungen aus dem A. T. auch diese als solche wahrscheinlich gemacht, und ist es probabel, daß der Zufall das veranlaßt haben soll, wofür eine Entlehnung öfter als einmal nachzuweisen ist? Ist einmal eine solche Entlehnung wahrscheinlich gemacht, so liegt es doch ebenso nahe, daß auch die Thore entlehnt sind, und ich sehe nicht, was daran „geradezu lächerlich" ist.

Wenn Mesha sich mit der biblischen Überlieferung in Widerspruch setzt (vgl. zu Z. 9), so kann König dies zwar nicht widerlegen, findet aber, daß es bei dem Fälscher noch undenkbarer sei. Wirklich? Bei einem Scriptor, welchem sowohl sachliche wie stilistische Incorrectheiten auf Schritt und Tritt nachzuweisen sind? Der soll im A. T. so genau Bescheid gewußt haben, daß ihm keine Irrthümer passiren konnten? Sind sie doch schon dem Verfasser des Priestercodex passirt (vgl. Num. 35, 4 u. 5). — Die Aussage in Z. 18 f.: „Und der König von Israel hat Jahaṣ gebaut" bedeutet nach König, welcher den Widerspruch mit dem A. T. entfernen will, daß er sie zu einer Festung ausgebaut habe. Hengstenbergius redivivus! Solche Beweisführungen wagt man nur noch in gewissen theologischen Kreisen.

König frägt S. 248, ob der Inhalt der Mesha-Inschrift wirklich als Entlehnung aus dem hebräischen Schriftthum zu begreifen sei. Er weist einen Widerspruch mit dem A. T. nach. Nach 2. Reg. 3, 1—4 müßte man denken, daß Joram, der Sohn Ahabs, des Sohnes Omris, der Feind Meshas gewesen sei, während von einer Beziehung Omris zu Moab im A. T. nichts erwähnt sei. Aber auch hier sucht sich der Fälscher etwas Entlegenes aus, und an Sinn für Geschichte fehlt es ihm auch sonst. Daß Mesha im A. T. nicht als Dibonit bezeichnet ist, soll für die Echtheit dieser Notiz beweisen (König S. 248), aber konnte der Fälscher dies nicht mit Leichtigkeit entsprechend den bei Jes. 15 angeführten Ortschaften fingiren? — Eine andere Instanz Königs ist, daß nichts vom Inhalt der Inschrift direct aus dem A. T. entlehnt ist; das wird der

Fälscher wohl bleiben lassen, weil er dann sofort entlarvt worden wäre; aber sind die Notizen nicht derartige, daß sie nichts enthalten, was nicht von Königen öfter als einmal ausgesagt wird, und finden sich die Ausdrücke nicht fast alle im A. T. wieder, wenn auch in anderem Zusammenhang? Sie sind also nicht einfach aus den Fingern gesogen (König S. 250).

Für ניחרת Z. 14 habe ich allerdings ein alttestamentliches Äquivalent gegeben (gegen König S. 249): wenn der Fälscher dies falsch geschrieben hat, so sieht ihm dies ganz ähnlich. Daß בית במות aus במות oder במות בעל entstanden ist, ist doch bei einem Fälscher des mehrfach nachgewiesenen Kalibers nicht unmöglich; es bleibt also sehr wahrscheinlich, daß Korcha der einzige Ortsname der Inschrift ist, welcher als solcher im A. T. nicht vorkommt. — Ich begnüge mich damit, die Übersetzung Königs von חנית יערן Z. 21 „die Mauerseite nach den Wäldern hin" festzunageln und überlasse das Urtheil über diese Leistung den Lesern, unter welchen ja wohl bei der heutzutage herrschenden Vorliebe für Paradoxieen einige zustimmen werden. — „Doppelfeigenkuchen" als Ortsname erklärt König aus der Ähnlichkeit zweier fruchtbarer oder lieblicher Hügel mit Kuchen — risum teneatis, amici! — Ein Inchoativ-Satz wie: Bet-ba'al-Me'on dahin brachte ich meine Heerden, Z. 30 ist für den Stil der Inschrift auffallend und wird durch die Bedeutung von נקד ausgeschlossen, welche nur „Viehbesitzer" sein kann ebenso wie 2. Reg. 3, 4. „Gesprenkelte", d. i. Heerden paßt gar nicht; auch hier müßte als asylum vitiositatis ein „Moabitismus" statuirt werden.

Daß in der Eshmunazar-Inschrift, im Gegensatz zu Mesha, nicht eine einzige Phrase aus dem A. T. entlehnt ist, erklärt König dadurch, daß das Moabitische dem Hebräischen näher gestanden habe als das Phönicische, während er oben in Widerspruch damit annahm, daß das Moabitische dem Arabischen näher stand als das Hebräische und doch wohl auch das Phönicische.

Daß der Fälscher אנך „ich" schreibt, nicht אנכי (König S. 249), erklärt sich daraus, daß er alte Formen mit Vorliebe gebraucht, und wenn er dies stets defectiv schreibt und diese Schreibung bei diesem Pronomen ausnahmsweise nicht vergessen hat, so ist dies bei einem so häufig vorkommenden Wort sehr begreiflich. Daß er אֲשֶׁר setzt, was die phönicischen Inschriften nicht haben (König S. 250), beweist nichts gegen mich, weil ich gar nicht behauptet habe, daß die Inschrift phönicischen Dialekt hat.

König frägt, wie der Fälscher auf den Ausdruck Ariel für Altar gekommen sein soll. Aber ich übersetze es ja nicht durch „Altar", sondern durch „Held" und gebe für diese Bedeutung Beispiele. Wenn er einen Selbstwiderspruch darin findet, daß nach dem Erschlagen des ganzen Volkes in V. 11 noch die Gefangennahme des Helden Dodo erwähnt wird, so preßt er den Ausdruck zu sehr und sucht Widersprüche, wo kein naiver Leser sie findet.

Praetorius übersetzt Dodo durch „Hauptmann", eine Bedeutung, welche von ihm „erschlossen" d. i. willkürlich errathen wird!!

Eine Zusammensetzung wie Ashtar-Kamos ist in semitischen Götternamen nicht selten, wie ich zu Z. 17 nachgewiesen habe. Wahrscheinlicher ist aber, daß der Steinmetz zwischen Ashtar und und Kamos Wāw ausgelassen hat, eine Auslassung, die ihm auch sonst passirt ist.

Wenn König frägt, warum die Fälscher den Stein von den Beduinen hätten zerschlagen lassen und ihn nicht besser gehütet hätten, so frägt er mehr als zehn Weise beantworten können. Was die Beduinen gefunden haben, ist nicht mehr zu „hüten", und das Zersprengen erklärt sich einigermaßen aus dem beabsichtigten Eingreifen der türkischen Regierung, welcher die Beduinen den Stein nicht überlassen wollten.

Ich constatire, daß Königs Beweisführung die meinige, abgesehen von einigen ganz irrelevanten Nebensachen, in keinem Punkte erschüttert hat.

Von Praetorius' Vorschlägen (diese Zeitschr., oben S. 33) habe ich einige schon besprochen. Ich muß hier leider wiederholen, daß dieser Semitist nicht selten grade das Unwahrscheinlichste für das Richtige erklärt. Derselbe behandelt die Inschrift, wie wenn die Angriffe gegen die Echtheit von Löwy und mir gar nicht existirten. Weiß er nichts von ihnen oder will er sie verschweigen? Die Übersetzung von רֹאשָׁה Z. 20 „alle ihre Armen" („lauter geringe Leute" bei Praetorius ist falsch übersetzt) gehört in die so eben beschriebene Kategorie von Annahmen, auf welche kaum ein anderer gekommen wäre. Wie kann von einer Ansiedelung der Armen die Rede sein, wenn es erst nachher heißt: „und ich nahm es ein"! Auch bemerkt König S. 237 richtig, daß Moab doch sicher mehr als 200 Arme besessen habe.

In Z. 9 wäre „Und Kamos gab es (Medeba) zurück in meinen Tagen (Praetorius, Smend) ebenso seltsam, wie wenn ein hebräischer Schriftsteller dasselbe von Jahwe aussagen würde, um eine Wiedereroberung israelitischen Gebietes zu bezeichnen. Nach Praetorius ist von einer freiwilligen Räumung durch die Israeliten die Rede, was ihm kaum Einer glauben wird.

„Das ganze Land Medeba" Z. 7 und 8 statt „Stadt" ist einer der vielen historischen Fehler der Inschrift. Praetorius schließt aus dem darauf folgenden „und ich erbaute Ba'al-Me'ōn, und ich erbaute Kirjatan", daß beide zum Lande Medeba gehört haben! Über solche Beweisführung möge der Leser urtheilen.

Über Ariel, was er für einen Personennamen hält, redet Praetorius allerlei Seltsames, aber die Hauptsache, daß es im A. T. meist „Held" bedeutet, läßt er unerwähnt, wiewohl er es aus meiner Abhandlung hätte lernen können.

Summa: Von Praetorius' Vorschlägen erscheint mir kein einziger als annehmbar, und auch König hat keinen einzigen acceptirt.

Ich komme nun zu Winckler, dessen Aufsatz über „die Zeitangaben Mesas“ (in „Altorientalische Forschungen“, 2. Reihe, Band 3, Heft 1) ich bei der Abfassung meiner Schrift über Mesha noch nicht gelesen hatte. Die chronologische Schwierigkeit, welche er aufsticht (S. 403), lege ich dem Fälscher zur Last. Die pluralische Fassung des Suffixes in בנה in Z. 8 wird durch das in Z. 6 stehende „und es folgte ihm sein Sohn“ sehr unwahrscheinlich, wie auch König sieht. Die Fassung von חֲצִי in der Bedeutung „Summe, Betrag“, welcher König zustimmt, ist sowohl nach dem Usus, als nach der Grundbedeutung von חצה (theilen) unmöglich. Die seltsame Ausdrucksweise in Z. 8 kommt auch hier auf Rechnung des Fälschers. Zu den von Winckler für seine Deutung citirten Bibelstellen bemerke ich Folgendes. Jes. 30, 28, wo von einem reißenden Strom gesagt wird יגר צואר יחצה, liegt eine derjenigen unnatürlichen Ausdrucksweisen vor, welche durch (hier unabsichtliche) Textcorruption entstanden sind. Auch hier ist es keinem, auch Dillmann nicht, in den Sinn gekommen, die LXX zu vergleichen, wiewohl das nach M. T. nur gezwungen und geschmacklos zu erklärende יחצה gebieterisch dazu auffordert. Winckler macht sich über die gewöhnliche Erklärung: „Bis an den Hals theilt (hälftet) er“ lustig, setzt aber die um nichts bessere und lexicalisch gar nicht zu begründende Deutung: „Bis an den Hals reicht er“ dafür, was ohne Begründung sofort als sicher hingestellt wird. Die Vergleichung einer Übersetzung fällt ihm ebensowenig ein wie den anderen Assyriologen. Nun hat LXX: *και το πνευμα αυτου ὡς ὑδωρ εν φαραγγι συρον ηξει ἑως του τραχηλου και διαιρεθησεται του ταραξαι εθνη* u. s. w., hebräisch: ורוחו כנחל ישטף יבוא עד צואר ויחצה להנפה גוים. Sie liest also יבוא vor עד צואר, was im M. T. ausgefallen ist. Übrigens giebt יחצה auch nach LXX keinen Sinn, und ich möchte vorschlagen, יַחֲקֹק statt desselben zu lesen. צ (ץ) und ת (ת) konnten nach dem phönicischen Alphabet sehr leicht verwechselt werden, ebenso ה mit ק. Dann wäre zu übersetzen: Und sein Geist ist wie überströmendes Wasser im Thale — bis an den Hals reicht es und reißt fort — um die Völker zu schwingen u. s. w. Jedenfalls findet die anstößige Verbindung עד צואר יחצה nach LXX nicht statt. — In der zweiten citirten Stelle Ps. 55, 24, wo Winckler falsch יחצה statt יחצו abgeschrieben hat, und dementsprechend חצה falsch intransitiv statt transitiv faßt, ist die gewöhnliche Übersetzung „sie sollen ihre Tage nicht auf die Hälfte bringen“ natürlich, und lexikalisch gut begründet, und Wincklers spöttische Einreden erreichen nicht, was sie sollen, nämlich aus der auch hier von ihm gerathenen Bedeutung „zu Ende bringen“ für חֲצִי die ebenfalls gerathene Bedeutung „Betrag, Summe“ zu eruiren. Ebenso willkürlich übersetzt Winckler Nehem. 3, 38 עַד־חֲצָוָה, wo er חֲצָוָה zu lesen gebeut, „bis zur Vollendung“, und חֲצוֹת לַיְלָה durch „Anbruch der Nacht“(!). Es paßt ihm nicht, wenn der Fromme Ps. 119, 62

sagt: „Um Mitternacht erhebe ich mich, um deinen Namen zu preisen“: er findet es für den Betenden bequemer, wenn es heißt „bei Anbruch der Nacht“ und corrigirt darnach! Ps. 135, 2 will er mit der Willkür des hoc volo, sic jubeo בחצות לילה statt בחצרות lesen, ebenso Ps. 134, 2. Seiner Beweisführung (oder wie soll man es nennen?) setzt er die Krone dadurch auf, daß er das Erscheinen Moses' und Aarons vor Pharao in der Nacht (Ex. 12, 31) „mythologisch“ dadurch begründet, daß Jahwe Tammuz-Attar ist, der in seiner Eigenschaft als Abendstern Verderben bringt. Auch hier enthalte ich mich jedes Commentars, aber nicht viele Assyriologen sind frei von solcher methodelosen Phantasterei, und auch über Alttestamentler hat sie sich verbreitet.

Noch verweise ich auf Lidzbarskis Ephemeris I. S. 278—280, um zu zeigen, wie vergeblich man sich windet und dreht, um der Inschrift einen vernünftigen Stil abzugewinnen.

Atque haec hactenus. Ich fordere nun nochmals Alle, die über die Mesha-Inschrift geschrieben und ihre Echtheit vertheidigt haben, auf, meine Schrift zu beantworten. Oder sollte das Verfahren von Praetorius, welcher nach dem Vorbild Wellhausens thut, wie wenn gar kein Angriff auf die Inschrift erfolgt wäre, Nachahmung finden? Wo ist Nöldeke, der nach anfänglichem Zweifel sich später von der Echtheit voll und ganz überzeugt hat? Wo ist Smend, der die Echtheit voraussetzt und einen Beweis dafür nicht für nöthig hält? Wo Lidzbarski, der heutige Palaeograph *κατ' εξοχην*? Ich will mich gern überzeugen lassen und mich freuen, wenn eins der ältesten Denkmäler der semitischen Literatur gerettet wird, kann aber nicht zugeben, daß die Beweisführung von König oder Praetorius überzeugend ist. Als ich den Stein im Louvre betrachtete, schien er mir goldecht zu sein, aber sprachliche und sachliche Gegengründe, vor Allem der abscheuliche Stil, haben diesen Eindruck in mir vernichtet.

Damit in diesem harten Kampfe der Meinungen das erheiternde Satyrspiel nicht fehle, werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß einer der „Assyriologen Königsbergs“, wie sie sich nennen, Herr Prof. Peiser in seiner Zeitschrift (Jahrg. 1905; 15. Sept.) die Vertheidigung der Inschrift Seitens Königs „eine ganz überflüssige Anstrengung“ nennt, „da niemand wohl die palaeographischen Versuche des Anzweiflers ernster nimmt als seine textkritischen“, ein heutzutage oft gebrauchter „Kunstgriff“, statt sich gegen Angriffe zu vertheidigen, den Urheber derselben als nicht ernst zu nehmen zu bezeichnen.

Man versäume nicht, zugleich mit dieser Replik meine erste Schrift über die Mesha-Inschrift zu lesen (Anhang zu meiner Ausgabe des Buches Daniel, Leipzig bei E. Pfeiffer 1904). Nur durch Lectüre beider Schriften kann meine Anzweifelung richtig verstanden werden.

Über die Sengirli-Inschriften gedenke ich mich später an einer anderen Stelle zu äußern.[1])

1) [S. den nächsten Aufsatz. Der Redakteur.]

# Mesa-Inschrift, Sprachgeschichte und Textkritik.

Von

**Ed. König.**

Wie schwer es mir wird, zu dieser Frage noch einmal das Wort zu ergreifen, kann sich der Leser der vorstehenden Äußerungen von G. Jahn von selbst denken. Ich hatte zwar gehofft, durch die bloße Betonung der sachlichen Gegengründe gegen seine Verwerfung der Inschrift die Auseinandersetzung auf die Höhe einer rein objektiven Erörterung heben zu können: aber wie wenig mir dies gelungen ist, wird der Leser selbst an der vorstehenden Entgegnung ermessen können. Oder hat J. zur Anwendung des von ihm beliebten Tones etwa dadurch ein Recht bekommen, daß manche seiner Behauptungen von mir als Unwahrscheinlichkeiten oder Unmöglichkeiten bezeichnet worden sind (S. 724)? Nun, ich durfte doch ein sachliches Urteil aussprechen. Gab ihm das die Erlaubnis, mich mit unsachlichen Beschuldigungen aller Art zu bedenken? „Vorwürfe“ aber, von denen ich ihm nur einen einzigen nachweisen soll (S. 724), hatte er den Verteidigern der Echtheit mehrere gemacht.[1]) Ob meine Darlegung oben S. 233 ff. aber durch „Gereiztheit getrübt“ sei (S. 724), überlasse ich ruhig dem Urteile der Leser. Ich hoffe, daß sie in meinen Worten nur den natürlichen Eifer, die von mir erkannte Wahrheit mit Energie zu vertreten, entdecken und nichts davon spüren werden, daß ich durch die formalen Angriffe, die J. sich gegenüber meiner Rezension seiner Schrift „Das Buch Esther usw.“ erlaubt hat (S. 724), selbstverständlich gekränkt sein muß.[2]) Trotz-

1) Er hatte nicht nur von „nugae Halévy's und Winckler's“ (S. 128) gesprochen, sondern auch de Vogüé und Nöldeke „Voreingenommenheit für die Echtheit des Steins“ (S. 134 Anm.) vorgeworfen, von Schlottmann das sarkastisch bemerkt (S. 135), was schon oben S. 234 erwähnt ist, übrigens auch Sievers als „Erfinder der Mesa-Metrik“ (S. 136), Gunkel und Cornill als „gläubige Apostel“ seiner „selbsterfundenen hebräischen Metrik“ (S. 135) bezeichnet und von „orthodoxer Ausflucht Wellhausen's“ (S. 123, Anm. 3) gesprochen.

2) Als die Besprechung von Jahn's Schrift „Das Buch Esther etc.“ mir für das Literarische Centralblatt übertragen worden war, habe ich in der Nummer vom 26./VII. 1902, um seine Meinung vom unendlichen Vorzug des griechischen Estherbuches vor dem hebräischen wenigstens an einem einzigen konkreten Beispiele zu prüfen, gleich Esth. 1, 1 ins Auge gefaßt. Nämlich im hebräischen Buche Esther spielt dessen Geschichte unter Achašweroš (= Khšajāršā, Ξέρξης

dem will ich meinem Prinzip, nur den erforschten Sachverhalt sprechen zu lassen, auch jetzt treu zu bleiben mich bemühen. Überdies will ich den Wunsch des Herrn Redakteur, die abermalige Erörterung der Streitfrage ganz kurz zu halten, nach Kräften zu erfüllen streben. Dies wird aber sich am besten so erledigen lassen, daß ich den Aufstellungen Jahn's einfach in ihrer Reihenfolge nachgehe, zumal er sich wesentlich an meine Disposition (S. 233 ff.) angeschlossen hat, und sie zu beleuchten versuchen.

Ob Jahn's Äußerungen über die Unechtheit der Mesa-Inschrift (in „Das Buch Dan." 1904, 122 ff.) in meinem Artikel (oben S. 233—251) eine „wenig erschöpfende" und für „Kenner geschichtlicher Probabilität" wenig überzeugende Prüfung (S. 723) gefunden haben, werden ja auch andere Gelehrte beurteilen und wird sich gleich weiter zeigen, wenn die neuen Behauptungen Jahn's besprochen werden. Es soll dabei auch keineswegs betont werden, daß auf Seiten der Echtheit des Mesasteins doch eine ganz andere Reihe von Sprachkennern und Historikern steht, als die ist, von der J. S. 723 f. spricht. So wenig ich in meinem ersten Artikel (S. 233) mich mit meinem Urteil auf jene Auktoritäten berufen (S. 724 oben), sondern nur bei einem natürlichen historischen Rückblick an Nöldeke und andere Gelehrte erinnert habe, ebenso wenig werde ich auch jetzt mein Urteil auf anderer Meinung, sondern wie stets auf die von mir selbst untersuchten Tatsachen gründen.

Um nun auf das Einzelne einzugehen, so wird Mesa *nicht* „der einzige moabitische König, welchen das A. T. erwähnt" dadurch, daß man die beiden Moabiterkönige Balaḳ (Num. 22, 4) und Eglon (Ri. 3, 12) zu mythischen Figuren (S. 725) stempelt.

Vom *Worttrennungspunkt* in den phönizischen Inschriften (S. 725), der überdies auf einer aus Cypern stammenden Inschrift

und derselbe Herrschername steht auch in LXX Vat.; aber in LXX Alex. sowie Josephus, Antt. XI, 6, 1 ist dafür Artaxerxes (= hebr. Artachšasta) genannt. Jahn hat nun zu Esth. 1, 1 behauptet, Artachšasta sei „sicher nicht aus Achašweroš korrumpiert". Aber Jahn hat in demselben 1. Verse nicht den Satz „das ist der Achašweroš, der von Indien bis Äthiopien 127 Provinzen beherrschte" gewürdigt. Er hat nicht gesehen, daß diese erklärenden Worte nur bei Achašweroš einen Sinn haben, weil im A. T. *zwei* Achašweroš erwähnt sind (Dan. 9, 1 und Esr. 4, 6). In Esth. 1, 1 sollte die Identität des dort erwähnten Achašweroš mit dem zweiten Achašweroš (= Xerxes) betont werden. Aber bei Artachšasta-Artaxerxes wäre jener erklärende Zusatz überflüssig und unnatürlich. Außerdem konnte Artaxerxes als der bekanntere Name den griechisch-jüdischen Lesern genannt werden, weil er von Esr. 4, 7 bis Neh. 13, 6 über 15 mal auftritt. Was für ein Urteil hat sich darüber Jahn in seiner nächsten Arbeit (Das Buch Daniel 1904, S. XI) erlaubt? Unter vielen Ausfällen, die ich nicht wiedergeben will, sagt er, ich befolge die Methode, Widersprüche durch die Annahme von doppelten Personen zu beseitigen. Dagegen kann ich ihn nur auffordern, sich an die tatsächlichen Momente des Textes von Esth. 1, 1 zu halten, die er übersehen hat. Es ist also von mir erwiesen worden, daß der Name Artaxerxes in Esth. 1, 1 LXX Alex. *sekundär* ist. Demnach ist wenigstens zunächst an diesem einen Punkte das Urteil Jahn's über den Quellenwert des griechischen Wortlauts des Estherbuches als falsch dargetan.

von ca. 341 auftritt,[1]) oder in den Keilschriften hatte ich nicht zu reden. Denn ich hatte ja nicht von solchen Dingen zu sprechen, wovon es nicht abhängt, daß die mit Worttrennungspunkten versehene Mesa-Inschrift trotzdem alt sein kann. Ich hatte nur an die Tatsachen zu erinnern, an die J. nicht gedacht hatte, nämlich daß auch die Sendschirli-Inschriften und die Siloah-Inschrift Worttrennungspunkte besitzen (S. 234), und Jahn's Satz, daß die Anwesenheit der Worttrennungspunkte gegen das Alter dieser Inschriften „mißtrauisch" (S. 725) mache, ist basislos. Überdies kann ich auch noch darauf hinweisen, daß die minaeo-sabäischen Inschriften Worttrennungsstriche haben,[2]) und solche sind ja bis el-'Oelā im nördlicheren Arabien gefunden worden.[3]) — Auf die Vergleichung der Buchstabenformen brauchte ich S. 234 aus dem dort angegebenen Grunde nicht einzugehen. Dies übersehend, hat J. mir nun Lückenhaftigkeit der Darlegung vorgehalten (S. 724). Aber auch jetzt vermag ich das graphische Argument nicht für wirklich stringent zu halten, weil die Mesaschrift nicht mit der Schriftform anderer moabitischer Denkmäler verglichen werden kann. Außerdem weiß ich nicht, was J. mit seinem jetzigen Satz über das Kaph (S. 726) will. Denn gewiß hat das Mesa-Kaph[4]) eine ähnliche Form, wie das Siloah-Kaph,[5]) und ist von der „altphönizischen" abweichend. Denn jene beiden Formen haben drei obere Striche, aber diese meistenteils[6]) nur zwei obere Striche. Aber was heißt „altphönizisch"? Von den phönizischen Inschriften „mögen ja einzelne bis 800 wenn nicht noch höher hinaufgehen, während die größere Masse mit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts beginnt."[7]) Die Vereinfachung der drei oberen Spitzen (Mesa- und Siloah-Inschrift) zu den zwei Spitzen, die sich auf den meisten phönizischen Inschriften findet, entspricht also dem zeitlichen Entwickelungsgange. Wenn das Kaph aber auch auf den Sendschirli-Inschriften eine Modifikation besitzt, indem „der Winkel > links an den geraden Grundstrich tritt" (Lidzbarski, S. 187), so ist dies eine aus der geographischen Entfernung so erklärliche, auch auf altaramäischen Siegeln etc. vorkommende Modifikation,[8]) daß daraus auf Alter oder Jugend der betreffenden Inschriften nichts sicheres geschlossen werden kann.

1) Mark Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik, S. 420

2) Hommel, Südarabische Chrestomathie § 6; meine Schrift „Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T." (1901), S. 5.

3) Nöldeke, Die semitischen Sprachen, 2. Aufl. (1899), S. 65.

4) Ausgabe von Smend und Socin.

5) Photographischer Druck von A. Naumann und Schroeder in Leipzig und Faksimile in der Ausgabe von Socin 1899.

6) Vgl. indes die Gebalensische Form auf der Riesenschrifttafel von J. Euting bei Bickell-Curtiss, Outlines of the Hebrew Grammar!

7) Nöldeke, Die semitischen Sprachen (1899), S. 28 und Lidzbarski (Handbuch, S. 118) datiert nur eine phönizische Inschrift über das 7—8. Jahrh. hinauf und setzt nur eine in eben dieses „7—8. Jahrh.".

8) Vgl. Euting's erwähnte Schrifttafel, Kolumne 17 und 18!

Die Trennungsstriche in der Inschrift Ašurnaṣirpal's (S. 234) hätte sich J., nachdem ich ihn — und zwar nicht mit ungenauem — Zitat darauf aufmerksam gemacht hatte, einmal ansehen sollen,[1]) anstatt mich aufzufordern, diese Inschrift näher zu bezeichnen (S. 726). Aber meinetwegen will ich auch den Anfang dieser Inschrift übersetzen: „Aššur-naṣir-abli | der große König | der mächtige König | der König des All[2]) der König von Aššur | usw.". Was ist also das Ausrufungszeichen, das er S. 726 zu meinen Worten gesetzt hat? Die Antwort werden sich die Leser selbst geben, wie sie auch selbst seine Äußerung beurteilen werden, daß ich von „apokryphischen metrischen Zeichen in babylonischen Tafeln" spreche. Was H. Zimmern uns seit nunmehr zehn Jahren gelehrt hat — die von mir oben S. 234 zitierte Stelle meiner Stilistik usw. gibt ja alles genau an —, das ist für ihn „apokryph"!

Die Vokalbuchstabensetzung ist in der Mesa-Inschrift „so ausgedehnt, wie es in so alten Inschriften unerhört ist" (S. 726)? Da möchte man fast denken, dieser Satz stamme von einem, der die Mesa-Inschrift nie gelesen hätte. Denn ohne Vokalbuchstaben begegnet *Mōša'* oder *Mēša'*, *Mō'ab* (Z. 1), *šelōšīm* (Z. 2), *melakhīn* (Z. 4) und bis dahin überhaupt ein Vokalbuchstabe in der Wortmitte nur bei dem Ausdruck *dibonī*, den ich deshalb S. 235 besprochen habe. In der Panammu-Inschrift von Sendschirli[3]) steht בית in Z. 2. 3 und קירת „Städte" in Z. 4 zweimal, dagegen steht בת „Haus" ohne Vokalbuchstaben in der Mesa-Inschrift Z. 7. 23. 27. 30 (zweimal) und nur einmal ביתה (Z. 25). Also entspricht J.'s obige Aussage nicht den Tatsachen. — Die „Ausrede" (S. 726, Zeile 4 v. u.) ist erdichtet, denn wenn wir neben „ihren Toren" מגדלת (Z. 22) lesen, so können wir nach aller Analogie sagen, daß das ת die Pluralendung *ōṯ* anzeigt, weil ja „Turm" durch ein Wort ohne Femininendung ausgedrückt wird im Hebräischen, Aramäischen, Arabischen und dem daraus entlehnten koptischen *meǧtol*. — Daß „der Fälscher es überhaupt liebt, alte usw. Formen usw. des A. T. anzubringen usw." (S. 726 u.), soll ja erst noch bewiesen werden. — Die in meinem Schriftchen „Babylonisierungsversuche etc." (2. Aufl., S. 19) gegebenen Möglichkeiten der Aussprache der Konsonanten דורה, worauf ich J. hinwies (S. 235, Anm. 2), hat er gar nicht angesehen, lieber wirft er anderen mit einem Fremdwort (S. 727) Sorge um Kleinigkeiten vor. Um „Beweise für einen moabitischen Gott Dodo" habe ich mich in dem angeführten Schriftchen gar nicht bemüht. — Das über Dodo „einen von den Helden Davids" (S. 727) Bemerkte ist zu klassisch, als daß es gestört werden dürfte. — J. will die Unechtheit der Mesa-Inschrift erst noch beweisen

1) Im V. Bande von H. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia, p. 69 f.

2) *kiššatu* „universe" im Glossar von W. R. Harper, The Code of Ḥammurabi (1904), p. 167.

3) Aus der Zeit Tiglathpilesers III. (745—727) bei Lidzbarski, S. 442 f.

und nimmt doch, als wenn er den Beweis schon geleistet hätte, schon an (S. 727), daß „der Fälscher" den König Mesa um 850 einen israelitischen Mann aus der Zeit Davids als einen Kriegsgefangenen wegschleppen lasse. Nein, wenn ein Fälscher an die Erzählung in 2 Kön. 3, 4 ff. hätte anknüpfen wollen, dann wäre es doch allzu unmotiviert, wenn er einen — überdies gar nicht hervortretenden — Namen aus dem Bereiche der Bücher Samuelis herausgegriffen hätte! Erst einen Fälscher postulieren und dann ihm möglichst viel Unsinn zutrauen und endlich in dem ihm aufgebürdeten Unsinn einen Beweis für die Wirklichkeit seiner Fälschertätigkeit sehen wollen, das ist der Willkür etwas gar zu viel.

Noch ernster ist aber folgendes. Daß mit *ariel* ein beweglicher Altar gemeint sei, soll ich durch die zwei Stellen Jes. 29, 1 und 31, 9 haben beweisen wollen. Hätte J. doch meine Worte S. 235, Anm. 2 mit der gehörigen Genauigkeit ansehen wollen! Ich rede von einem beweglichen Altar, wie er von Sellin in Ta'annek gefunden worden ist und wie er also auch in dem Worte אראל (Mesa, Z. 12) gemeint sein kann, und verweise zur Unterstützung dieses Wahrscheinlichkeitsurteils auf Jes. 29, 1 und 31, 9. und daß von der letzteren Stelle aus sich für das hebräische Wort *ariel* die Bedeutung „Gottesherd" (ara dei) nach aller Wahrscheinlichkeit ergibt, ist auch bei den neueren Jesajaerklärern und Lexikographen allgemein anerkannt.[1]) Was also hat J. hier (S. 727) mit seiner Bemerkung über meine Zitate nur bewiesen? Nichts weiter, als daß er die Arbeiten anderer herabsetzen will. Wenn er aber an meinen ganz genauen Hinweis (S. 235, Anm.) auf Sellin's Arbeit über Tell Ta'annek die Bemerkung knüpft, daß ich es „liebe, mich auf schwer kontrollierbare Gebiete zu flüchten", so ist diese seine Bemerkung in mehr als einer Hinsicht höchst beklagenswert. — Weil aber nun in Jes. 29, 1, nach 31, 9 wahrscheinlich mit *ariel* ein Gottesherd (= Gottesaltar) gemeint und weil im alten Ta'anaḳ ein beweglicher Altar ausgegraben worden ist, so wird dadurch allerdings das Urteil sehr nahe gelegt, daß mit den Konsonanten אראל in Mesa, Z. 12 auch ein Altar gemeint sei.

Bei der Stadtbezeichnung *Mahdeba*, deren erster Bestandteil mit dem semitischen Ausdruck für „Wasser" zusammenhängt, konnte in dem arabischähnlichen Dialekt, wie er in Moab schon aus geographischem Gesichtspunkt herrschen konnte, das arabische Wort *mah* (S. 235 f.) gesprochen werden, aber bei den Hebräern konnte durch eine Art von Volksetymologie das hebräische Wort für Wasser, also *mai(im)* und monophthongisiert *mē*, gesprochen werden. Das ist keine unvernünftige Erklärung. Im moabitischen *Mahdeba* aber

1) Duhm im Handkom. zu Jes. (1902); Marti im Kurzen Handkom. (1901); Brown-Driver-Briggs, Hebr.-English Lex., p. 72a; Ges.-Buhl, Hebr. Handwörterb. (1905) s. v., und auch schon das Targum hat richtig מַדְבְּחָא „Altar" in 29, 1.

konnte der *a*-Laut durch ה, wie im Minäischen, dessen Spuren ja bis el-'Oelā nordwärts gehen, bezeichnet werden, und wenn J. Arabisch und Minäisch einfach trennt (S. 727), so ist dies wieder ein Meisterstreich.

Einer „Entstellung" werde ich beschuldigt (S. 727 f), weil ich gesagt habe (S. 236), daß J. die Sprache der Mesa-Inschrift mehrmals „unhebräisch" genannt habe. Er behauptet (S. 728 oben), nur einmal (bei Z. 15) nicht „unsemitisch" hinzugefügt zu haben. Nun nennt er aber Ausdrucksweisen der Mesa-Inschrift einfach „unhebräisch" bei Z. 3 (oder indirekt bei Z. 4). 6 („ganz unhebräisch"). 15 (17: „weder hebräisch noch phönizisch"). 21: „ein guter hebräischer[!] Schriftsteller hätte usw."; 28: „schlechtes Hebräisch". Aber selbst wenn er überall zu „unhebräisch" noch „unsemitisch" hinzugefügt hätte, so würde dadurch das „unhebräisch" nicht aufgehoben. Denn wollte J. das betreffende Element der Mesa-Inschrift bloß als „unsemitisch", abgesehen vom Hebräischen, bezeichnen, so mußte er sich so, wie soeben gesagt wurde, ausdrücken. Aber er tadelt immer in erster Linie, daß die Sprache der Mesa-Inschrift „unhebräisch" sei, und dazu besitzt er kein Recht, denn es ist unzweifelhaft, daß der moabitische Dialekt bei aller Verwandtschaft mit dem Hebräischen doch seine Eigenart besitzen konnte.

J.'s Sätze „König gibt folgende Eigentümlichkeiten eines spezifisch moabitischen Dialektes. 1) T als Endung der 3. sg. fm. Pf. Aber dieses T ist allgemein semitisch" (S. 728) beruhen nur auf Täuschung. Denn S. 236 zeigt, daß mein Satz lautet: der moabitische Dialekt unterscheidet sich vom Hebräischen usw. Da nun zunächst diese Endung *t* auf dem Mesastein ausnahmslos, aber im Hebräischen nur noch als seltene Ausnahme auftritt, habe ich mit Recht in diesem regelmäßigen Gebrauch des alten *t* einen besonderen Zug des Moabitischen gesehen. — Ob der Gebrauch des *hiktaṭala* im Moabitischen „auffallend" sei (S. 728), darauf kommt nichts an. Übrigens habe ich schon daran erinnert, daß dieser Verbalstamm außer im Arabischen auch im Babylonisch-Assyrischen auftritt. Dieses *hiltacha(ʾe)m* konnte bei den Moabitern auch „kämpfen" heißen. Also J.'s griechische Worte sind hier in mehr als einer Hinsicht unzutreffend angewendet. — Daß das *n* in der Dual- und Pluralendung von mir „altertümlicher" genannt worden sei (S. 728), ist wieder unrichtig (vgl. S. 236). Da ferner z. B. im Hebräischen auch die Dualendung in der Gestalt von *ān*, *ām*, *ájin* und *ájim* vorkommt (m. Lehrgebäude II, 436), so ist es falsch, das Auftreten von *ṣohorām* „ein Lüften der Maske" des „Fälschers" zu nennen. — קיר muß er selbst als Moabitismus anerkennen.

Mit Wucht wirft J. sich (S. 729) auf meine Übersetzung in Z. 14 „Geh, nimm Nebo ein (oder in Besitz) gegenüber Israel" (S. 236. 241). Aber ich hätte ja auch noch erwähnen können, daß die Präposition עב auch den Sinn von „trotz" besitzt (Hi. 10, 7; 34, 6; vgl. Neh. 9, 33; Jes. 53, 9; Hi. 16, 17), und überlasse es

deshalb ruhig dem Urteil der Mitforscher, ob diese Ausdrucksweise „Geh, nimm Nebo trotz Israel ein!“ so wenig möglich sei, daß dadurch die Fälschung dieser Inschrift erwiesen und die Übersetzung einer Vorlage, die den Dativ des italienischen Artikels (*al*, *all'*) enthalten hätte, wahrscheinlich wird. — Ob Socin und ich durch *abad ābōd ʿōlām* die Stilistik verletzt haben, ist fraglich, und daß wir mit einem Infinitivus absolutus das semitische Wörterbuch um ein Wort bereichert hätten, ist unverständlich. — Daß J. „gesagt habe, daß der moabitische Dialekt dem Hebräischen einfach gleich sei“ (S. 729), habe ich nicht behauptet, also ihm auch nicht „unterstellt“. Aber jene Meinung liegt der siebenmaligen Äußerung J.'s (zu Z. 3. 4. 6. 15. 17. 21. 28), gewisse Elemente der Mesa-Inschrift seien „unhebräisch“, zu Grunde. — J.'s Worte über בקע und רחמת (S. 729) sind unbewiesene Behauptungen. — Eine Verdrehung aber ist es, wenn J. (S. 729) das soeben behandelte אחז mit meiner Erinnerung an den Bedeutungswandel in den semitischen Dialekten (S. 237 unten) zusammenbringt, denn diese meine Erinnerung bezog sich auf גברת und besteht übrigens vollkommen zu Recht. — Auch die Äußerungen über רחמת etc. (S. 730) besitzen kein Gewicht, denn die moabitische Existenz dieser Worte entspricht nur dem von mir (S. 238) hervorgehobenen Gesetz. — Ganz basislos sind auch wieder die Äußerungen über עשתר (S. 730), da ja die der Femininendung entbehrende Namensform bei andern Semiten (den Minäern — bis el-ʿOelā nordwärts! — und den Babylonier-Assyrern) existiert hat (S. 238 Mitte).

Nur darauf kommt es an, daß die verkürzte Form *šat(t)* für „Jahr“ (Z. 2 und 8) auch alt sein kann, wie ich sie sogar aus dem Ḥammurabi-Gesetz nachgewiesen habe (S. 239), aber nicht darauf, daß „der Fälscher“ sie auch aus dem targumischen שַׁתָּא entlehnt haben könnte (S. 730). — Was ich über die Möglichkeit eines schon älteren רִית gesagt (S. 239 f.), ist durch S. 730 (unten) nicht erschüttert. Daß solche synkopierte Formen „sekundär“ sind, versteht sich von selbst, aber sekundär und relativ alt sein ist zweierlei.

Auf S. 731 ist zunächst die erneuerte Appellation an das „mit dem hebräischen so nah verwandte Volk“ und „die reine Willkür“ unrichtig. — Wie ich übersetzen das שְׁנוֹהִי in Dan. 5, 6 auch Ewald (Lehrbuch § 315 b) und J. D. Prince,[1]) und beide beweisen aus andern Sprachen, namentlich aus dem Assyrischen, daß das suffigierte Pronomen mehrmals auch den Dativ bezeichnete. Über den verletzenden Ausdruck „Ausflucht“ auch hier hinwegblickend, will ich nur erklären, daß die von mir in § 21 (nicht: 22) meiner Syntax gesammelten Beobachtungen richtig sind. In Jos. 15, 19 ist die Übersetzung der LXX unbegründet, und wenn J. mich auf den Kontext des אֶרֶץ הַנֶּגֶב נְתַתָּנִי verweist, so hätte er vielmehr

1) A Critical Commentary on the Book of Daniel (1899), p. 227 f.

darauf Acht geben sollen, daß in den beiden Fällen, wo vorher und nachher נתן mit לי auftritt, das Akkusativobjekt nachfolgt, also in diesen beiden Fällen es freilich unnatürlich gewesen wäre, den Dativ des Pronomens durch dessen suffigierte Gestalt auszudrücken. Ferner מִי יִתֵּן ist zur Wunschformel geworden, aber nicht מִי יִתְּנֵנִי mit einem nominalen Objekt in Jes. 27, 4 und Jer. 9, 1. Auch in Hi. 9, 18 und überhaupt ist die Konstruktion hebräischer Verba aus dem Hebräischen und nicht aus der griechischen Übersetzung zu beurteilen, und ob sein eminentes Vertrauen auf die LXX begründet ist, ist doch eben die Frage. (Einen Beitrag zur Lösung dieser Frage siehe oben S. 743, Anm. 2.) Damit fällt auch das dahin, was er über Hes. 29, 3 etc. sagt. Bei Jer. 20, 7 sodann meint er also, daß das Suffix zuerst am hebr. חזקתני gefehlt habe, dann in LXX Alex. eingesetzt worden und hinterher auch endlich in den hebräischen Wortlaut gekommen sei! Weshalb ferner „er wuchs mir auf“ (Hieron.: crevit mecum) in Hi. 31, 18 unnatürlich sein soll, ist unbegründet, aber daß die auch von J. wieder bevorzugte Konjektur וַיְהַלְלֵנִי „er ehrte mich“ „sehr ungeschickt das Verdienst der Waise statt Hiob zuweist“, hat schon Budde[1]) treffend bemerkt. Bei Sach. 7, 5 fernerhin windet J. sich, weil da auch die LXX Vat. richtig *νενηστεύκατέ μοι* bieten. Außerdem hat er noch eine größere Zahl der von mir gegebenen Belegstellen übergangen. Die Erscheinung, daß die suffigierte Gestalt der Kürze wegen gelegentlich auch den Dativ ausdrückte, ist ja auch psychologisch sehr erklärlich. Diese Erscheinung wird sodann auch dadurch natürlich, daß die präpositionale Rektion unfraglich auch durch das Suffix ersetzt worden ist, wie ich im gleich darauffolgenden § durch eine lange Reihe von Belegen erwiesen habe. Daß die in Rede stehende Erscheinung nicht bloß im Assyrischen, sondern auch im Äthiopischen (Dillmann § 151) häufig ist, habe ich schon in meiner Syntax § 21 belegt. Wenn also auch das arab. *'a'ṭānīka* nach der Urbedeutung von أعطى ausscheiden sollte, so wird dadurch diese syntaktische Erscheinung nicht überhaupt aus der Welt geschafft.[2]) Sie kann also auch in שְׁנוֹתִי (Dan. 5, 6) vorliegen, und wegen des pleonastischen Pronominalgebrauchs in „seine Gesichtsfarbe veränderte sich ihm“ mag J. lieber sich die Nachweise von solchem Pleonasmus in meiner Stilistik, S. 167 f. ansehen, als an Hengstenberg zu denken.

Wenn מוּכֶרֶתֶת (S. 241) auch wirklich als Terminus technicus für Status absolutus vorkommt — ich habe es mir aus keinem

1) Budde, Handkommentar zu Hiob (1896) bei 31, 18.

2) Überdies stehen in Caspari—Müller, Ar. Gram.[5] § 191. 193, außer أعطَيتُكَ „er gab dich mir“, noch mehr Beispiele, wo das suffigierte Pronomen den Dativ vertritt!

Hauptgrammatiker notiert —, so ist es doch eine überaus seltsame Idee, daß jemand diesen grammatischen Terminus (S. 732) in der Bedeutung von „Einschnitt, Graben" gebraucht habe.

Für וכי . . . כי ist „Polysyndese" einfach der richtige syntaktische Ausdruck und wird also ganz ohne Grund von J. verspottet (S. 732). — Die hebräische Syntax ist erst nach dem hebräischen Schrifttum und nicht nach der griechischen Übersetzung festzustellen. — Aber auch den von J. mit der LXX gemachten Versuch, die von mir gesammelten Fälle von כי (ו)כי . . . zu beseitigen (S. 732 f.), werden wohl auch andere außer mir für überaus gewagt ansehen, und selbst wenn וכי (Mesa, Z. 4) „schlecht moabitisch" (S. 733) wäre, würde es keinen Beweis für die Unechtheit der Mesa-Inschrift bilden.

Daß יאנף „zürnte" (Z. 5) nicht (S. 733) ein richtiges Imperfekt der Dauer sei, kann niemand zugeben (m. Syntax § 153 u. f.).

Bei der Annahme der Möglichkeit, daß בהקר in Z. 11 f. beabsichtigt gewesen sei (S. 242), habe ich freilich nicht an Leute, die an die hebräische „Elementargrammatik" appellieren und deshalb so etwas einfach für „unmöglich" erklären (S. 733), gedacht. Wie oft hinter ב, ל, כ der Artikel im Hebräischen unsynkopiert geblieben ist, kann J. aus meinem Lehrgebäude II, 274. 278. 286 ersehen. — „Ein guter Schriftsteller würde schreiben כל העם אשר בקר" (S. 733). Ich habe der Frage, wie weit auch d i e s e spezielle Art von Brachylogie im Althebräischen geht, einen ganzen Abschnitt in meiner Stilistik etc. (S. 218—222) gewidmet. Also bitte etwas langsamer mit dem Richterspielen! Daß aber nun vollends die Syntax des Althebräischen aus den neuhebräischen Schriften gelernt werden soll (S. 733), ist noch ärger. Du lang erstrebtes Ideal „historische Syntax", so sollst du wieder ganz in das Nichts zurücksinken! — Alle Worte von J. (S. 734 oben) überdecken n i c h t die ähnlichen Erscheinungen, die ich (S. 242) zu „alles Volk aus der Stadt" aufgeführt habe, und wenn ich auch die Übersetzung „und ich tötete alles Volk aus der Stadt weg" als möglich hingestellt habe, so hätte er abermals vielmehr sich fragen sollen, ob es dazu keine Analogien gäbe (wie z. B. „und ich vernichtete dich aus den feurigen Steinen hinweg" Hes. 28, 16), anstatt sich vom Gedanken an Hengstenberg fixiren zu lassen. — Auch zu der Verbindung „Gefangene aus Israel" (S. 242) hätte er sich die Analogien (z. B. „ein Jüngling aus den Männern von Sukkōth" 1 Sam. 22, 6 etc.) suchen und nicht sie „schlecht" (S. 734) nennen sollen.

„Es wohnte in ihr der Dedanite" (Z. 31; S. 242) soll „in der Prosaerzählung übel angebracht sein" (S. 734). Aber solcher Singulargebrauch findet sich ja von „Zeltbewohner" (Gen. 4, 20) an unzählige Male, und *ben nēḵār* (Gen. 17, 27) ist eben hebräisch, und ob die hebräische Syntax aus der griechischen Übersetzung geschöpft werden darf, i s t j a n o c h d i e F r a g e, und ein Singular, wie z. B. „der Bayer, der Preuße" — und d a r u m handelt es sich

hier — wird eben besser „individualisierend“ oder „veranschaulichend-charakterisierend“ genannt, als mit J. in den großen Topf des „Kollektiven“ geworfen.

Gewiß hat J. die von ihm in ענה ארים (Jes. 13, 22; S. 242) gefundene Unmöglichkeit erst geschaffen (S. 735 Mitte), denn angesichts meiner Sammlungen in Syntax § 348 e—v läßt sich nicht dekretieren, daß „sicher ענו zu lesen“ sei.

ואשאה (Z. 20) „und ich brachte es“ habe ich „übergangen“ (S. 735). Nun das ה „es“ ist als neutrisch-kollektiver Vertreter einer Mehrheit schon in meiner Syntax § 348 h unter seine Analogien eingereiht, wie überhaupt die syntaktischen Erscheinungen der Mesa-Inschrift im Register zur Syntax zusammengestellt sind, und da von נשא bekanntlich „portavit“ eine Hauptbedeutung ist (Ges. thes.) und da z. B. die Aussage „man wird das Vermögen von Damaskus usw. vor den König von Assur tragen d. h. bringen“ (Jes. 8, 4 b) vorkommt: so beruht die Behauptung, daß נשא in Z. 20 eine „sonst nirgends vorkommende Bedeutung habe“ (S. 735), wieder auf Mangel an Umsicht. — Nachdem ich aus Z. 11 der Mesa-Inschrift selbst erwiesen, daß ב auch vor einem Stadtnamen die Bedeutung „gegen“ besitzt (S. 242, letzte Zeile), ist es doch ein starkes Stück, wenn die Übersetzung „gegen Jahas“ (Z. 20), die übrigens auch Socin-Smend und Driver bieten, von Jahn eine „echt rabbinische Ausflucht“ genannt wird (S. 735). — Die Tatsache, daß ב auch „durch“, und zwar auch vor Personen, bedeutet, kann er ebensowenig beseitigen. Sehr bedauerlich ist bei diesem Versuch wieder die Äußerung, daß ich mich zu Brown-Driver-Briggs' Hebrew-English Lexicon „flüchte“! Also weil er diese vervollkommnete Gestalt von Gesenii thesaurus nicht besitzt, bekämpft er andere wegen ihres Gebrauchs.

Die Zusammenstellung „Männer[1]) und Söhne und Herrinnen und Töchter und Weiber“ (Z. 16 f.), mit welchem letzterwähnten verächtlichen Ausdruck natürlich Sklavinnen gemeint sind, ist keine unstatthafte (gegen S. 735 unten), und wenn von meiner Sammlung in § 319 l m auch nur z. B. „und der König schickte (את) Sadok und (ואת) Nathan und (ohne את) Benajahu“ verglichen wird, darf es nicht als „stilistisch unstatthaft“ (S. 736) bezeichnet werden, daß bei jener Zusammenstellung das את nur vor den zwei ersten Größen steht.

Die Ausdrucksweise „und ich nahm aus Moab 200 Mann“ (Z. 20) anstatt „aus meinem Lande“ ist keineswegs so „anstößig“, wie J. S. 736 meint. Erstens hängt diese Ausdrucksweise mit der überaus weitreichenden Erscheinung zusammen, daß das Pronomen durch Namen, Titel usw. ersetzt wird (m. Syntax § 4. 5; Stilistik, S. 143. 153 f. 247. 251 ff.). Hätte er aus den Reihen meiner Belege nur

1) Dieser Ausdruck hat auch im Hebräischen besonders gegenüber *adam* „Mensch“ mehrmals den Sinn von „Vornehme“ (Ps. 49, 3 etc.; Ges.-Buhl 1905, S. 9 b), ähnlich wie das babylonische *mār awīlim* (vgl. m. „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel“ 1905, S. 78).

z. B. folgenden „und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gen. 1, 27) beachtet! — Angesichts der vielen Fälle von Verwendung des Ausdrucks „König“ statt des Pronomens und zwar auch mehrmals hinter „ich“ (meine Stilistik, S. 154, Z. 11 ff.; 254, Z. 6 ff.) darf ferner in „ich baute das Haus des Königs“ (Z. 23) nicht sicher eine Emphase gefunden werden, und kann diese Ausdrucksweise also nur für den Nichtkenner „komisch“ (S. 736) wirken.

לסבת (Z. 21; S. 736): Die Übergehung eines aus dem Kontext selbstverständlichen Objektes ist im Hebräischen so häufig von „und Jahve bildete alle Tiere etc. und brachte (sie)“ Gen. 2, 19 an (m. Syntax, S. 342[1]; Stilistik, S. 194), und diese Übergehung ist überdies psychologisch so natürlich, daß ich mich sehr wundern muß, wenn jemand diese Erscheinung für das Moabitische bezweifelt (S. 736). — Über die mir zugeschriebene Behauptung, daß in בי עיר (Z. 27) „guter Stil“ sich zeige, vergleiche man S. 243 unten! — „Ganz Dibon (war oder ist) Gehorsam“ (S. 244 oben) bleibt gerechtfertigt (gegen S. 736), denn Übergehung des aus dem Kontext selbstverständlichen Besitzers kommt oft vor (m. Stilistik, S. 198), und ob in dieser Siegesinschrift nur Ausdrücke eines „Prosaikers“ (S. 736) gebraucht worden sind, ist ja überdies noch die Frage.

Daß der Mangel gerade einer Zisterne in Z. 24 (S. 244) nicht betont sei (S. 736), ist sehr fraglich. — Vor „ich habe gebaut“ fehlt das „und“ in Z. 21—26 zweimal, nämlich beim Beginn der Bemerkungen über Ḳorcha (Z. 21) und beim Beginn der Bemerkungen über ʿArōʿer (Z. 26 b). Es bleibt also dabei, daß nachdem über Ḳorcha von Z. 21—26 a gesprochen war, die Bemerkungen über ʿArōʿer, die zu einem relativ neuen Gegenstand übergingen, natürlicherweise wieder ohne „und“ anfingen. Was J. von „Ertappen“ zu sagen für erlaubt hält (S. 736 unten), fällt auf sein eigenes Konto. — Daß Mesa mit „in meinen Tagen sprach er so“ (Z. 6) nicht eine natürliche Entrüstung ausgedrückt haben könne (S. 736 unten), ist wenigstens bloß wieder eine unbegründete Behauptung von J. — Daß Mesa in einer Siegesinschrift nicht die Ausdrucksweise „und ließ mich meine Lust sehen an allen meinen Feinden“ (Z. 4 u. 7; S. 244. 737) natürlicherweise hätte gebrauchen können, bleibt eine willkürliche Voraussetzung, wenn es auch außer J. noch einige andere meinen. — Eine Straße über den Arnon (Z. 26!) konnte natürlicherweise aus Felsblöcken bestehen (S. 244). J.'s wohlfeiler Spott (S. 737) ändert daran nichts. — „Ein Schaustück für Kemôš und Moab“ (Z. 12) und „Samuel hieb Agag in Stücke vor Jahve und Israel“ als identische Größen vorzulegen (S. 737), ist ein starkes Stück, und was ebendaselbst noch sonst gegen die Möglichkeit jener Ausdrucksweise gesagt wird, sind ganz fragliche Behauptungen. — Davon daß möglicherweise die Wiederholung von „inmitten = in der Stadt“ (Z. 23 f.; S. 244. 737) hätte vermieden werden können, kann doch unmöglich die Echtheit der Inschrift abhängen.

Zu „Mesa der Dibonit" (Z. 1 f.) bleibt „Sabako der Äthiopier" eine Parallele, denn in beiden Fällen wurde der Ausgangspunkt des betreffenden Herrschers bezeichnet, und ob dieser Ausgangspunkt das Gebiet einer Stadt, oder das eines Landes war, ist dabei nebensächlich. Nur um Parallelen dazu, daß bei einem Herrscher der Ausgangspunkt seiner Dynastie bemerkt wird, handelt es sich, und solche Parallelen habe ich (S. 245) aufgezeigt. Wenn J. in Herodot II, 169 f. nichts von Herrschern aus Saïs findet (S. 737), ist dies s e i n e Schuld. — Das über „dreißig" etc. (Z. 2 etc.) Gesagte (S. 245) ist S. 737 nicht erschüttert. — „Er rettete mich von allen Königen" (Z. 4; S. 245) ist erstens in seinem eigenen Kontext nicht ohne nähere Bestimmung, denn parallel geht „von allen meinen Feinden" und außerdem sind die gemeinten Könige nicht unangedeutet gelassen: 'Omri (Z. 4 b), sein Sohn (Z. 6) und überhaupt seine Dynastie (Z. 7). Übrigens steht „aller seiner (David's) Feinde" (2 Sam. 22, 1) auch ohne Aufzählung der einzelnen Völker oder Könige.

In Z. 8 kann nach wie vor gesagt sein „und es (Israel) wohnte darin" (S. 245 trotz S. 738). — Die Ausdrucksweise „ging für immer zu Grunde" (Z. 7: S. 247) bleibt trotz S. 738 eine auch in der echten Inschrift mögliche Hyperbel. — Um „Mauer am Hügel" (Z. 21; S. 247) zu bekämpfen, nimmt J. (S. 738) wieder voraus, daß er Entlehnungen vom Inhalt der Mesa-Inschrift aus dem A. T. bereits erwiesen habe. — Der „Fälscher" soll zugleich wegen Übereinstimmung mit dem A. T. und zugleich wegen Abweichung von demselben ertappt worden sein! S. 247 f. ist auf S. 738 f. n i c h t widerlegt. Weil ich in dem Satze „und der König Israels baute Jahaṣ und wohnte darin während seines Kampfes gegen mich" (Z. 18 f.) das „bauen" im Sinne von „ausbauen (zu einer Festung)" fassen zu dürfen meinte, bekämpft er mich heftig (S. 738), und doch bedeutet בנה „1) bauen, 2) umbauen, ausbauen, 3) wieder aufbauen", wie Ges.-Buhl (1905) s. v. sagt und belegt, und Gesenius bemerkte im Thesaurus (p. 215 b) mit gutem Grunde sogar: „Nonnunquam *urbem exstruere* et *restituere* ad moenia potissimum referri videtur, pro *munire* (1 Reg. 15, 7; 2 Par. 11, 6 sq.)". Abermals also hat J. aus Ungenauigkeit der Forschung andere zu schelten sich erlaubt.

Die Behauptung, daß „der Fälscher" sich „etwas Entlegenes ausgesucht" habe (S. 738 unten), daß er „Mesha der Dibonit" aus den Ortschaften Jes. 15 habe fingieren können usw. (S. 738 unten), darf in der Tat als sehr schwach bezeichnet werden. — Den Ortsnamen מחרת (Z. 14 a) will J. aus *Μαχαιρους*, was מכרות habe lauten müssen, mit Verweisung auf מִכְרֹתָי (1 Chron. 11, 36) herleiten. Ich hatte das, weil es mir gar zu grotesk erscheint, gar nicht erwähnt (S. 249). Auch auf S. 739 operiert er mehrfach mit der Vorausnahme, daß die Fälschung bereits erwiesen sei, und beweist daher nichts. — P a r a l l e l m i t חמת הגבל „die Mauer des Hügels" (= am Hügel Z. 21 f.) kann d e r d a m i t v e r k n ü p f t e

Ausdruck חמת היערנ[1]) „die Mauer des Waldes“[2]) als „die Mauerseite an den Wäldern oder nach den Wäldern hin“ gedeutet werden (vgl. auch die durch Genetivverbindung ausgeprägten Ausdrücke „Wasser bis an die Knöchel“, „Morešeth bei Gath“ usw. in meiner Syntax § 336 t v). J. hat also nichts weiter als seine Falsifizierungssucht „festgenagelt“. — Betreffs Diblathájim mögen seine Freunde den ganzen wirklichen Wortlaut meiner Darstellung (S. 249) vergleichen, ehe sie seiner Einladung (S. 739) folgen! — Zu „und Bethba'al-Ma'on, dahin brachte ich usw.“ (Z. 30) ist S. 249 eine Parallele in Z. 31 nachgewiesen, und נקד nach 2 Kön. 3, 4 zu deuten, ist Vorausnahme. Ein Nomen, wie das arab. *naḳad(un)* „genus ovium“ (Freytag, Lex. ar.) kann im moabitischen Dialekt existiert haben.

Dadurch, daß der durch seine Eigenheiten festgestellte moabitische Dialekt eine Verwandtschaft mit dem Arabischen zeigt (S. 236 f.), wird nicht verhindert, daß er mit dem Hebräischen (auch durch die Berührung mit den Rubeniten) näher verwandt war, als das Phönizische (S. 249). So lauten meine Behauptungen. Folglich kann die moabitische Phraseologie mehr Verwandtschaft mit dem Hebräischen zeigen, als die phönizische der Ešmunazar-Inschrift. J. hat mir also vergeblich einen Widerspruch (S. 739) nachweisen zu können gemeint.

אנכ (S. 249!): der „Fälscher“ soll „alte Formen mit Vorliebe gebraucht haben“ (S. 739). Also er soll in der Geschichte der hebräischen Sprache so bewandert gewesen sein? Daneben wird er von J. für einen Ignoranten und Stümper erklärt (gleich auf derselben S. 739; vgl. auf S. 738: „an Sinn für Geschichte fehlt es ihm auch sonst“)! — Daß J. in Z. 12 b mit „und ich brachte den Helden Dodo usw.“ übersetzt, habe ich S. 250 erwähnt, aber zugleich nachgewiesen, daß diese Übersetzung hinter Z. 11 b und 12 a unnatürlich ist. Dafür wird mir jetzt (S. 739) „Pressen des Ausdrucks“ usw. Schuld gegeben. Daß „der Fälscher“ den Moabitern eine Götter-Syzygie zugeschrieben habe, weil andere Semiten solche hatten, oder daß er gerade zwischen den beiden Gottesnamen ein Waw „und“ ausgelassen habe, ist wenig glaublich. — Endlich frage ich doch noch, weshalb der oder die vorausgesetzten „Fälscher“ ihr Fabrikat von andern Beduinen haben finden lassen und nicht selbst ausgegraben haben, um es an den Käufer zu bringen.

Die von J. auf S. 729 zusammengestellten „Steine, welche die Verteidiger der Echtheit zu Falle bringen“ sollen, haben sich demnach als künstliche Sandhaufen erwiesen, die auseinander gestreut werden konnten: man vergleiche über אחז על ישראל S. 748 f.; über קרחה schon S. 248; über נשא S. 752 und über die Notiz in Z. 8

1) Jahn hat auf S. 739 den Artikel vor יערנ weggelassen.

2) So Smend—Socin mit Fragezeichen; Driver in der Encyclopaedia Biblica of Yearin or of the Woods.

„und es wohnte darin seine Tage usw.“ S. 245 f. und 754, und die Möglichkeit, daß חצי hier noch die ursprünglichere Bedeutung „Betrag“ besessen habe, ist von J. auf S. 741 nicht beseitigt worden.

Blickt man aber nun noch einmal auf die von mir zusammengestellte Summe der Umstände zurück, die für die Echtheit und gegen die Annahme einer Fälschung sprechen (S. 248. 249—251), dann komme ich immer wieder zu dem Endurteil, daß kein Recht besteht, die Mesa-Inschrift für ein Produkt der Fälschung zu erklären.

Die Reihe formaler Angriffe aber, die Jahn in seine Darlegung einzuflechten für erlaubt gehalten hat, muß und kann ich seiner eigenen Verantwortung überlassen. Wer meine Schriften kennt, weiß, wie unbegründet diese Angriffe sind.

1) [Weitere Diskussionen der Echtheit der Mesa-Inschrift werde ich in der ZDMG. nicht zulassen, solange nicht völlig neue Beweismomente contra oder pro zu Tage treten. Nachdem ich aber einmal den Aufsatz von Herrn Prof. König in Heft II aufgenommen hatte, mußte ich aus Billigkeitsgründen auch Herrn Prof. Jahn zum Worte zulassen, und darauf natürlich Herrn Prof. König zum zweiten Mal.

Der Redakteur.]

# Uralische Anklänge in den Eskimosprachen.

Von

**C. C. Uhlenbeck.**

Es ist nicht gerade ein neuer Gedanke, daß die Eskimosprachen, von denen das Grönländische die am besten bekannte Vertreterin ist, eigentlich eine Abzweigung des großen ural-altaischen Sprachstammes seien und insbesondere mit der westlichen oder uralischen Abteilung desselben in engerm Zusammenhang stehen könnten. So meinte bereits Petitot (Vocabulaire français-esquimau, Paris 1876, S. LXIV): „Nous sommes persuadé que les linguistes qui voudront étudier l'esquimau trouveront à cet idiome plusieurs rapports avec les langues ougro-finnoises." Und in der Tat wird man sich kaum der Erkenntnis entziehen können, daß das durchaus suffigierende Grönländische mit den verwandten Dialekten in Nordamerika, in Nordostsibirien und auf den Aleuten uns eher an die morphologisch gleichartigen Sprachen der Samojeden und Ugro-Finnen als an die präfigierend-suffigierenden, teils auch infigierenden Sprachtypen der Rothäute erinnert. Nur sehr wenige Sprachen Nordamerikas sind ausschließlich suffigierend. Wie ungenügend die Gründe sind, auf welche man die Behauptung nordamerikanischen Charakters der Eskimosprachen stützte, hat Lucien Adam (En quoi la langue esquimaude diffère-t-elle grammaticalement des autres langues de l'Amérique du Nord? Copenhague 1884) deutlich gezeigt. Auch ist zu betonen, daß zwischen den Sprachstämmen Nordamerikas (Tinne, Algonkin, Dakota, Irokesisch-Tscherokesisch, Schoschonisch-Sonorisch-Mexikanisch u. s. w.) noch nicht die entfernteste Verwandtschaft nachgewiesen ist und daß neben zahlreichen Analogien im Sprachbau auch erhebliche grammatische Unterschiede unter ihnen vorhanden sind, so daß der Ausdruck „nordamerikanischer Sprachtypus" nur einen äußerst unklaren und verschwommenen Begriff repräsentiert. Will man in der Frage nach dem Ursprung der Eskimosprachen einen Schritt weiter kommen, so muß man auch ja nicht nur morphologische Parallelen, sondern vor allem stoffliche Übereinstimmungen mit irgend einem Sprachgeschlechte nachweisen. Aber gerade solche stoffliche Vergleichungspunkte bietet uns die ugro-finnische und samojedische Grammatik. Die

Abwesenheit der Vokalharmonie in den Eskimosprachen darf uns von der Vergleichung mit ural-altaischen Sprachen nicht abschrecken, denn diese so wichtige phonetisch-morphologische Eigentümlichkeit ist auch nicht in allen anerkannt ural-altaischen Sprachen rein erhalten geblieben. Viel geringer ist die Bedeutung anderer grammatischer Unterschiede, wie z. B. die Regel, daß im Eskimo das attributive Adjektiv dem Substantiv folgt, während es in den ural-altaischen Sprachen dem Substantiv vorgesetzt wird. Auch auf den Umstand, daß die Eskimozahlwörter nicht an ural-altaische anklingen, ist gar kein Gewicht zu legen, denn im ural-altaischen Sprachstamm herrscht in den Zahlwörtern die größte Verschiedenheit. Nicht einmal im Samojedischen, geschweige denn im Türkischen u. s. w., kehren die ugro-finnischen Zahlwörter wieder! Darum halte ich es, angesichts der ablehnenden Haltung, welche noch vor kurzem ein so hervorragender Forscher wie Ratzel (Völkerkunde $1^2$, 534. 541 f.) dem ural-altaischen Ursprung der Eskimosprachen gegenüber anzunehmen sich berechtigt fand, für angemessen, die wichtigsten Übereinstimmungen zwischen den Grammatiken der Eskimo einerseits und der Ugro-Finnen und Samojeden andererseits übersichtlich zusammenzustellen. Damit läßt sich wenigstens die Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs nachweisen, wenn auch Sicherheit nur durch eingehende Laut- und Wortvergleichung erzielt werden könnte. Auf die schöne Aufgabe einer wissenschaftlichen Begründung der mir wahrscheinlichen Hypothese muß ich aber leider verzichten, denn nur der Zufall hat mich in ein mir sonst fremdes Forschungsgebiet hineingeführt, auf dem ich mich zu wenig heimisch fühle, um es nicht baldigst wieder zu verlassen.

Aus der Lautlehre hebe ich nur hervor, daß die Eskimosprachen ursprünglich keine Mediae, sondern nur Tenues besitzen, was zu den Lautverhältnissen des Ugro-Finnischen nicht übel stimmt. Wo wir in Eskimodialekten Mediae finden, sind diese aus Tenues geschwächt, und dasselbe gilt wenigstens von einem Teile der ural-altaischen Sprachen. Fr. Müller (Grundr. der Sprachwissenschaft II, Abt. II, 161) sagt ganz allgemein: „Die polysyllabischen Sprachen der mongolischen Rasse haben durchgehends die Eigentümlichkeit, daß ihr Konsonantensystem ursprünglich bloß Stummlaute kennt. In manchen der Sprachen kommen entweder noch jetzt oder in ihrer älteren Form bloß Stummlaute vor, in anderen, wo daneben tönende Laute existieren, verraten sich diese durch gewisse Lautgesetze als später entwickelt.“ Klar zutage liegt die Unursprünglichkeit der Mediae im Ugro-Finnischen (s. Donner, Die gegenseitige Verwandtschaft der finnisch-ugrischen Sprachen 447). Auch die neben den harten Explosivae auftretenden Reibelaute der ural-altaischen Sprachen werden erst aus jenen entstanden sein. Ganz deutlich sehen wir dieses im Magyarischen, wo *k*, *p*, *t* in manchen Fällen eine ähnliche Geschichte durchgemacht haben wie die ursprünglichen Tenues im Germanischen. So ist magy. *h*

meist aus *k*, seltener wie im Finnischen aus *s* entstanden, während *f* durchgehends auf *p* und *sz* oft auf *t* zurückgeht. Die Übergangsstufe zwischen *k* und *h* ist *χ*, das in vogulischen und ostjakischen Mundarten vorliegt (vgl. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 192 ff.; Donner a. a. O. 449).

Unter den stofflichen Vergleichungspunkten nenne ich an erster Stelle die Dual- und Pluralbildung. In den Eskimosprachen wird der Dual durch ein Suffix *-k*, der Plural durch ein Suffix *-t* gebildet. Nur im Aleutischen ist der Dual zwar durch einen Guttural (oder sogar durch zwei Gutturale) charakterisiert, lautet das Pluralzeichen aber *-n* (aus *-t*?). Vgl. Kleinschmidt, Grammatik der grönländischen Sprache 13; Petitot a. a. O. XLI; Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 147. 150. 153 ff. Z. B. grönl. *igdlo* „Haus", *igdluk* „zwei Häuser", *igdlut* „Häuser", *nuna* „Land", *nunak* „zwei Länder", *nunat* „Länder" oder aus der Konjugation *aggerpoq* „er (sie, es) kommt", *aggerpuk* „sie zwei kommen", *aggerput* „sie kommen". Ähnlich wird im Samojedischen und Ugro-Finnischen der Dual durch einen *k*-Laut, der Plural durch einen *t*-Laut charakterisiert. Vgl. ostjak-samoj. *loga* „Fuchs", *logāg* „zwei Füchse", *logat* „Füchse" (Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 169 f.); vogul. *kval* „Haus", *kvalag* „zwei Häuser", *kvalet* „Häuser"; surgut-ostjak. *sēm* „Auge", *sēmegen* „zwei Augen", *sēmetl* „Augen"; finn. *silmä* „Auge", *silmät* „Augen" (Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 207 ff.). Im Magyarischen und Lappischen ist das Dualsuffix *-k* auf den Plural übertragen worden: vgl. magy. *ház* „Haus", *házak* „Häuser", *kert* „Garten", *kertek* „Gärten"; lapp. *tšalme* „Auge", *tšalmek* (*tšalmeh*) „Augen". Auch in den Verbalformen fungiert magy. *-k* als Pluralzeichen. Vgl. über *-k* und *-t* Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 201 f. und Donner a. a. O. 468 ff. (der in *-k* nur ein Pluralsuffix zu sehen scheint). Auch in den altaischen Sprachen scheint ein durch *t* charakterisiertes Pluralzeichen vorzuliegen (s. Grunzel, Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen 48 f.). Im bisher nicht als uralaltaisch erwiesenen Tschuktschischen wird der Plural ebenfalls durch *-t* gebildet (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 135).

Nur weniges ist über die Kasussuffixe zu bemerken, doch sind auch hier einzelne Übereinstimmungen vorhanden. So läßt sich mit dem ugro-finnischen Lokativ-Suffix *-na* (s. Donner a. a. O. 470 ff.), woran sich vielleicht der samojedische Lokativ-Ablativ auf *-nan* anschließt, das gleichbedeutende *-ne* des Mackenzie-Eskimo vergleichen (s. Petitot a. a. O. XLI). Im Grönländischen ist *-me* das singularische, *-ne* das pluralische Lokativ-Suffix der Hauptwörter, während die Deutewörter im Singular *-ane*, im Plural *-nane* als Lokativzeichen aufweisen (s. Kleinschmidt a. a. O. 23. 34). Vgl. einerseits Mackenzie-Eskimo *nunane* „im Lande", grönl. *nunane* „in den Ländern", *māne* „hier", *tassane* „da", *ikane* „dort", andererseits surgut-ostjak. *sēmna* „im Auge", magy. *a kövön* „auf dem Steine" und auch ostjak-samoj. *loganan*, das als Lokativ und Ablativ zu *loga* „Fuchs"

fungiert (s. Fr. Müller a. a. O. II. Abt. II, 169). Wie grönl. *-me* und *-ne* sich zu einander verhalten, ist unklar (man beachte, daß *-ne* bei Hauptwörtern mit Possessivsuffixen singularisch gebraucht wird).

Auch bei dem Prosekutiv haben wir wohl nicht zufällige Anklänge zu konstatieren. Im Grönländischen wird dieser Kasus bei den Hauptwörtern im Singular durch *-kut*, im Plural durch *-gut* (*-ti-gut*) gebildet, bei den Deutewörtern dagegen im Singular durch *-una*, im Plural durch *-kut* (s. Kleinschmidt a. a. O. 23. 34). Wir haben also zwei Elemente zu unterscheiden, nämlich *-kut*, *-gut* und *-ūna*. Mit *-kut*, *-gut* vergleiche man das samojedische Prosekutiv-Suffix *-ut*, mit *-ūna* das samoj. Prosekutiv-Suffix *-una*, *-un* (s. Fr. Müller a. a. O. II. Abt. II, 169). Beispiele: grönl. *nunakut* „über Land, zu Lande", *nunatigut* „durch Länder", *ivkukut* „durch jene", ostjak-samoj. *logaut* „den Fuchs entlang"; grönl. *tassūna* „dadurch", *ikūna* „dort-durch", *ivssumūna* „durch jenen", jurak. (samoj.) *nudauna* „die Hand entlang", ostjak-samoj. *logaun* „den Fuchs entlang".

Unter den Kasussuffixen der Eskimomundarten — für den Mackenzie-Dialekt s. Petitot a. a. O. XLI — giebt es wohl noch mehrere, welche sich vielleicht mit ural-altaischen vergleichen ließen, aber ich beschränke mich lieber auf wenige ansprechende Übereinstimmungen. Darum wage ich es nicht Zusammenhang zwischen dem ugro-finnischen *m*-Akkusativ und dem Modal- oder Akkusativsuffix *-mik* oder zwischen dem ugro-finnischen *ne*-Dativ und den mit *n* anlautenden Dativsuffixen des Mackenzie-Dialekts zu vermuten.

Gehen wir über zu den Pronomina! Zum *t*-Demonstrativum der ugro-finnischen Sprachen (s. Donner a. a. O. 511 f.), das auch im Samojedischen (s. Fr. Müller a. a. O. II. Abt. II, 171) und in altaischen Sprachen (s. Grunzel a. a. O. 57) wiederkehrt, stellt sich vielleicht das demonstrative *ta-* des Grönländischen (s. Kleinschmidt a. a. O. 21 f.) und das anlautende *ta-* mehrerer Demonstrativpronomina im Mackenzie-Eskimo (s. Petitot a a. O. XLVII). Auch das interrogativ-indefinite *ki-* (*ki-na*) der Eskimosprachen (s. Kleinschmidt a. a. O. 23 f.; Petitot a. a. O. XLVII) finden wir im Uralischen wieder: vgl. magy. *ki* „wer" und die bei Donner a. a. O. 513 verzeichneten auf *ku-* beruhenden Formen der finnischen Sprachen. Dazu auch ostjak-samoj. *kut(ö)*, *kud(ö)* „wer, welcher", *kai* „was, welches" (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 174). Es könnten sogar die Eskimo-Pronominalzusätze *-na* und *-ma* (s. Kleinschmidt a. a. O. 23; Petitot a. a. O. XLVII) den gleichlautenden Elementen des Ugro-Finnischen (s. Donner a. a. O. 511 ff.) entsprechen. Im Grönländischen ist mit *-na* die Bedeutung des Casus intransitivus, mit *-tu-ma* (*-ssu-ma*) die Bedeutung des Casus transitivus verbunden. Aber auch in den Casus obliqui tritt *-tu-ma-* (*-ssu-ma-*) zwischen dem Stamme und dem Kasussuffix auf, woraus hervorgeht, daß die Kasusbedeutung nicht ursprünglich ist. Beispiele: grönl. *iwna* „jener", *mana* „dieser", *una* „dieser hier" u. s. w. (alle mit intransitiver

Bedeutung); mordwin. *tona* „jener", *sene* „der, jener", *tene* „dieser", vogul. *ton* „jener". Der Casus transitivus zu grönl. *mana* lautet *matuma*, zu grönl. *ivna* aber *ivssuma*: vgl. finn. *tämä* „dieser" und insbesondere finn. *kutama* „welcher von vielen", *muutama* „jemand", mordwin. *kodama* (*kodamo*) „welcher".

Bei den selbständigen Pronomina personalia gehen das Eskimo und das Uralische auseinander. Abweichend vom Finnischen und seinen Verwandten sagt der Grönländer „meine Hierheit" (*uvanga*) für „ich", „unsere Hierheit" (*uvagut*) für „wir", und ganz entsprechend „deine Dortheit" (*ivdlit*) für „du", „eure Dortheit" (*ilivse*) für „ihr" (Kleinschmidt a. a. O. 42 f.). Dieselbe Ausdrucksweise herrscht in andern Eskimodialekten (für die Mackenzie-Mundart s. Petitot a. a. O. XLIII) und auch die aleutischen Personalpronomina *tsi-ṅ* „ich" und *tχi-n* „du" sind wohl ähnlich aufzufassen, denn *-ṅ* und *-n* sind die Possessivsuffixe der ersten und zweiten Person (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 148). Daß die Eskimosprachen früher einfache Pronomina personalia besessen haben, dürfte aber aus den Possessiv- und Personalsuffixen hervorgehen. Auf diesem Gebiete liegen wieder Ähnlichkeiten mit dem Ural-Altaischen, insbesondere mit dem Uralischen vor.

Das Grönländische hat drei Reihen von Pronominalsuffixen, von deren Gebrauch Lucien Adam a. a. O. eine übersichtliche Darstellung gibt. Von großer Wichtigkeit ist der Umstand, daß das transitive Verbum vom intransitiven durch andere Suffixe geschieden ist, womit sich der Unterschied der Verba neutra und Verba transitiva im Magyarischen vergleichen läßt (z. B. *fázom — fázol — fázik*, *esem — esel — esik* gegenüber *várok — vársz — vár*, *ismerek — ismersz — ismer* und *várom — várod — várja*, *ismerem — ismered — ismeri*). Man beachte auch das Samojedische, wo das intransitive Verbum nur e i n e Suffixreihe, das transitive entweder dieselben Suffixe wie das intransitive, oder aber eine andere Reihe annehmen kann (Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 175). Für unsere Untersuchung gleichgiltig ist der Unterschied zwischen „transitiven" und „intransitiven" Possessivsuffixen im Grönländischen (vgl. KZ. 39, 602). Ohne mich weiter um die Détails ihrer Gebrauchssphäre zu kümmern, beschränke ich mich daher auf ein Verzeichnis der grönländischen Suffixe, welche tatsächlich mit ural-altaischen übereinstimmen.

Das an Hauptwörter im Casus transitivus angehängte Possessivsuffix der ersten Person Sing. lautet *-ma*. Auch wird dieses Suffix in gewissen Modi als Personalendung gebraucht. Damit vergleiche man die Suffixe der ersten Person Sing. im Samojedischen, Ugro-Finnischen, Altaischen: samoj. *-ma*, *-mo*, *-m* (Possessivsuffixe und Personalendungen der transitiven Verba), *-m* (Personalendung der transitiven und intransitiven Verba), ugro-finn. *-m*, türk. *-m* u. s. w. (Possessivsuffix und Personalendung). Vgl. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 172 f. 218. 227. 277. 281; Donner a. a. O. 542 f.; Grunzel

a. a. O. 57. 61. Beispiele: grönl. *kivfama* „mein Diener" (trans.), *tikikama*, *tikikuma* 1. Pers. Sing. Konj. und Subj. zu *tikipunga* „ich komme an"; magy. *házam* „mein Haus", *kertem* „mein Garten", *várom* „ich warte (ihn u. s. w.)", *ismerem* „ich kenne (ihn u. s. w.)", *fázom* „ich friere", *esem* „ich falle"; türk. *anam* „meine Mutter", *erim* „mein Mann", *bakarym* „ich schaue", *sewerim* „ich liebe".

An Hauptwörter im Casus intransitivus wird als Possessivsuffix der ersten Person Sing. *-ra* (*-ga*) angehängt. Dasselbe Suffix fungiert bei transitiven Verba als Personalendung, während die Verba intransitiva dafür das Suffix *-nga* besitzen (das auch in *uvanga* „meine Hierheit" = „ich" steckt). Im Aleutischen lautet das Possessivsuffix der ersten Person Sing. *-ṅ*, das mit *-nga* identisch sein wird (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 148). Mit *-ra* und *-nga* vergleichbar sind die samojedischen Personalendungen *-ro* (Jenissei) und *-ṅ* (Ostjak): s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 172. Beispiele von grönl. *-ra* und *-nga*: *kivfara* „mein(en) Diener" (intr.), *toqupara* „ich töte (ihn u. s. w.)"; *tikipunga* „ich komme an".

Die zweite Person Sing. wird durch *-t* gekennzeichnet, wovon mit dem früher besprochenen *k*-Suffix das dualische *-tik* gebildet ist (für näheres siehe die Tabelle bei Kleinschmidt). Dazu stimmen jurak. (samoj.) *-t*, *-d* (Possessivsuffixe und Personalendungen), ugro-finn. *-t*, *-d* (Possessivsuffixe und Personalendungen). Vgl. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 172 f. 218. 227; Donner a. a. O. 542 f. Beispiele: grönl. *kivfat* „dein(en) Diener" (intr.), *toqupat* „du tötest (ihn u. s. w.)"; magy. *házad* „dein Haus", *kerted* „dein Garten", *várod* „du wartest (ihn u. s. w.)", *ismered* „du kennst (ihn u. s. w.); finn. *kalasi* „dein Fisch" (mit *s* aus *t*), *puhut* „du sprichst". Mit der grönländischen Dualform *-tik* vergleiche man die magyarische Pluralendung *-tok*, *-tek*. Beispiele: grönl. *kivfartik* „euer beider Diener" (intr.), *kivfavtik* „euer beider Diener" (trans.). *toqupartik* „ihr beide tötet (ihn u. s. w.)", *tikiputik* „ihr beide kommt an", *tikikavtik*, *tikikuvtik* 2. Pers. Dual. Konj. und Subj. zu *tikipunga* „ich komme an"; magy. *házatok* „euer Haus", *kertetek* „euer Garten", *vártok* „ihr wartet", *ismertek* „ihr kennt" u. s. w.

Obwohl ich im allgemeinen von einer Vergleichung der nichtgrönländischen Eskimodialekte absehen muß, will ich aber doch aufmerksam machen auf den Umstand, daß die Mackenzie-Eskimo nicht *-t*, sondern *-n* als Suffix der zweiten Person Sing. gebrauchen (Petitot a. a. O. XLV f. LVI ff.). Z. B. *nunān* „dein Land", *nunatin* „deine Länder", *itutin* „tu y es", *nalupgan* „tu jettes du feu". So sagt man auch im Aleutischen für „dein Vater" *adan*, für „deine Hand" *tšan* (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 148 f.). aber hier könnte das *-n* aus *-t* entstanden sein, denn auch im Plural der Nomina finden wir aleut. *-n* gegenüber grönl. *-t*. Zum Suffix *-n* der Mackenzie-Eskimo und eventuell auch zu dem der Aleuten stellt sich aus dem Ural-Altaischen das türkische Possessivsuffix der

zweiten Person Sing., das *-ṅ* lautet: vgl. türk. *eriṅ* „dein Mann", *anaṅ* „deine Mutter".

Es ist auffällig, daß das Eskimosuffix der zweiten Person Plur. nicht als eine Pluralisierung des singularischen *-t* aufgefaßt werden kann, wie das Dualsuffix daraus durch Anhängung des Dualzeichens hervorgegangen ist. Grönl. *-se*, Mackenzie-Eskimo *-tçi*, aleut. *-tši* erinnert aber an mit *s* anlautende Suffixe der zweiten Person in altaischen Sprachen (s. die Tabelle bei Kleinschmidt; Petitot a. a. O. XLVI. LVI ff.; Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 148; Grunzel a. a. O. 57. 61). Beispiele: grönl. *kivfarse* „euer Diener" (intr.), *kivfavse* „euer Diener" (trans.), *toquparse* „ihr tötet (ihn u. s. w.)", *tikipuse* „ihr kommt an", Mackenzie-Eskimo *nunartçi* „euer Land", *itortçi* „vous y êtes"; türk. *bakarsyn* „du schaust", *sewersin* „du liebst", *bakarsynyz* „ihr schaut", *sewersiniz* „ihr liebt", burjat. *-ṣini* „dein", *-tṣi*, *-ṣi*, *-tṣ*, *-ṣ* Personalsuffix in der Konjugation, tungus. *-s* „dein", *-sun* „euer" (auch als Suffixe in der Konjugation).

Auch bei den Suffixen der dritten Person sind Ähnlichkeiten hervorzuheben. Nur beiläufig bemerke ich, daß mit dem aleut. *-n* als Possessivsuffix der dritten Person (über *-n* als Suffix der zweiten Person habe ich oben schon gesprochen) das gleichwertige *-n* in altaischen Sprachen verwandt sein könnte (vgl. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. I, 148; Grunzel a. a. O. 57). Was das Grönländische betrifft, so wird an Hauptwörter im Casus intransitivus der dritten Person Sing. ein *-a* angefügt, und auch im Mackenzie-Dialekt finden wir dieses *-a* wieder (s. Petitot a. a. O. XLV f.). In der grönländischen Konjugation fungiert *-a* als Personalsuffix bei transitiven Verba, sowohl als Bezeichnung des Agens als des Patiens. Mit Recht sagt Finck (SB. der kgl. preuß. Akad. IX, 282), daß die Verba transitiva „eine in den meisten Fällen ohne weiteres erkennbare Zusammenfügung bzw. Verschmelzung von zwei Possessivsuffixen aufweisen". So erklärt er *takuvara* „ich sehe (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — mein", *takuvat* „du siehst (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — dein", *takuvā* aus **takuvaa* „er (sie, es) sieht (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — sein", *takuvarput* „wir sehen (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — unser", *takuvarse* „ihr seht (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — euer", *takuvāt* aus **takuvaat* „sie sehen (ihn u. s. w.)" als „Gesicht — sein — ihr". Außerhalb der Eskimosprachen bietet sich das magyarische Possessivsuffix *-(j)a*, *-(j)e* zur Vergleichung dar, das auch als Personalendung in der bestimmten Konjugation der transitiven Verba auftritt (nur findet man hier *-i* statt *-je*). Auch lassen sich vielleicht samojedische Personalendungen heranziehen: vgl. jurak. *-jea* und ostjak-samoj. *-i* (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 172). Aus dem Altaischen kämen etwa jakut. *-a* und türk. *-i* u. s. w. in Betracht (s. Fr. Müller a. a. O. II, Abt. II, 277; Grunzel a. a. O. 57). Beispiele: grönl. *kivfā* aus **kivfaa* „sein Diener" (intr.), *igdlua* „sein Haus" (intr.), *toqupā* aus **toqupaa* „er (sie, es) tötet ihn (u. s. w.)", *takuvā* aus **takuvaa* „er (sie, es)

sieht (ihn u. s. w.)"; magy. *háza* „sein (u. s. w.) Haus", *barátja* „sein (u. s. w.) Freund", *könyve* „sein (u. s. w.) Buch", *kertje* „sein (u. s. w.) Garten", *várja* „er (u. s. w.) wartet (ihn u. s. w.)", *ismeri* „er (u. s. w.) kennt (ihn u. s. w.)". Mit dem dualischen grönl. *-ak* stimmt das pluralisch fungierende magyarische Possessivsuffix *-(j)ok*, *-(j)ek* überein: vgl. grönl. *kivfāk* aus **kivfaak* „ihr beider Diener" (intr.), *igdluak* „ihr beider Haus" (intr.), *toqupāk* aus **toqupaak* „sie beide töten (ihn u. s. w.)", *takuvāk* aus **takuvaak* „sie beide sehen (ihn u. s. w.)"; magy. *házok* „ihr (Plur.) Haus", *kertjek* „ihr (Plur.) Garten". In der Konjugation hat das Magyarische *-ják*, *-ik* u. s. w., z. B. *várják* „sie warten (ihn u. s. w.)", *ismerik* „sie kennen (ihn u. s. w.)".

So bin ich am Ende meiner Gleichungen angelangt. Haben wir hier nur mit zufälligen Anklängen zu tun? Ich glaube es kaum. Zwar begegnen uns nicht selten auf ganz entlegenen Sprachgebieten einzelne Wörter oder Formen, welche uns mit trügerischem Schein an bekannte Sprachen erinnern, aber eine so große Übereinstimmung in den formativen Elementen und deren Anwendung, wie sie zwischen den Eskimodialekten und gewissen ural-altaischen Sprachen vorliegt, läßt sich wohl doch nur durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs erklären. Um so größere Bedeutung haben die uralischen Anklänge im Grönländischen und seinen nächsten Verwandten, als man kaum etwas in der Eskimogrammatik auftreiben könnte, das auf die Vermutung eines uralten Zusammenhangs mit Indianersprachen führen müßte.

## Nachschrift.

In den letzten Monaten sind mir einige Spezialarbeiten über die westlichen Eskimodialekte zugänglich geworden, welche meine Vermutungen im allgemeinen noch verstärkt haben. Nur die Gleichsetzung von grönl. *-ra* oder *-ga* „mein" mit dem gleichbedeutenden *r*-Suffix des Samojedischen glaube ich aufgeben zu müssen, weil der grönländische stimmhafte Laut zwischen Vokalen aus *k* geschwächt sein wird (s. Thalbitzer, A Phonetical Study of the Eskimo Language, Kopenhagen 1904, S. 267). Darauf weist die allem Anschein nach ursprünglichere Form *-ka* in Alaska (s. Barnum, Grammatical Fundamentals of the Innuit-Language, Boston-London 1901, S. 19).

Zu einem andern Punkte habe ich noch einige Ergänzungen nachzutragen. Wir haben gesehen, daß dem Pluralsuffix *-t* und dem gleichlautenden Possessivsuffix der zweiten Person des Grönländischen im Aleutischen *-n* gegenübersteht (s. die Beispiele bei Veniaminov, Opyt grammatiki aleutsko-lisjevskago jazyka, St. Petersburg 1846, S. 8. 12. 14). Diese aleutischen *n*-Suffixe sind ganz

bestimmt mit den grönländischen *t*-Suffixen identisch, denn wir haben es hier nur mit einem Einzelfall der weitverbreiteten Nasalisierung auslautender Explosivae zu tun, welche besonders im westlichen Teile des Eskimogebietes eine wichtige Rolle spielt, ohne sich aber bis jetzt gesetzmässig formulieren zu lassen. „Dein Vater" heißt z. B. im Kadjakischen gerade so wie im Aleutischen *ada-n*, aber die Pluralendung des Kadjakischen ist *-t* wie im Grönländischen (s. Pfizmaier, Die Abarten der grönländischen Sprache, Wien 1884, S. 7. 9). Ganz ähnliche Verhältnisse liegen auch im Alaskischen vor (s. Barnum a. a. O. 10. 19). Auch das *-n* des Mackenzie-Eskimo ist aus *-t* entstanden, weshalb türk. *-n* fernzuhalten ist. Hierher gehört auch der Übergang des Kasussuffixes *-p* in *-m* (s. Bourquin, Grammatik der Eskimo-Sprache, London 1891, S. 15; Barnum a. a. O. 9; Pfizmaier a. a. O. 8; Veniaminov a. a. O. 10). Vgl. über die Nasalisation noch Bourquin a. a. O. 8 und Thalbitzer a. a. O. 213. 225.

Aus Thalbitzer's Bibliographie (a. a. O. 49. 57) ersehe ich, daß schon Frobisher (1576) in den Eskimo Verwandte der Samojeden erkannte und daß der Gedanke an genealogischen Zusammenhang zwischen dem Grönländischen und dem Ungarischen schon bei Wöldike (1745) auftaucht.

# Die gegenseitigen Beziehungen der Verbalformen im Grundstamm des semitischen Verbs.

Von

**A. Ungnad.**

In meinem Aufsatz „Über Analogiebildungen im hebräischen Verbum“[1]) versuchte ich die Ansicht zu begründen, daß Perfekt- und Imperativstamm die Grundformen des Verbs sind, von denen alle anderen Formen abgeleitet werden müssen, der Wechsel in der Vokalisation beider Formen demnach etwas durchaus Notwendiges sei. Es ergaben sich dabei eine Reihe von Entsprechungen, die rein äußerlicher Natur zu sein schienen und deren Erklärung mir damals entgangen ist, nämlich die Bildung der Jussive *taktul*, *tiktal* und *tuktal*. Daß eine Grundform *tuktal* für intransitive Verba existiert hat, habe ich an den Formen *jûkal* und *jûḳad* nachgewiesen[2]). Die Beziehungen, die zwischen den Vokalen der Jussive *taktul*, *tiktal*, *tuktal* und den dazu gehörigen Perfekten *katal*, *katil*, *katul* bestehen, erscheinen jedoch so schematisch, daß sie die ganze Hypothese als ad hoc gemacht verdächtigen könnten. Daß diese Entsprechungen jedoch ihre natürliche Erklärung haben, mögen die folgenden Bemerkungen zeigen.

Daß der Vokalwechsel zwischen Perfekt und Imperativ etwas durchaus Verständliches ist, wird jedem einleuchten[3]); es entsprechen dem transitiven Perfekt *katal* die transitiven Imperative *kutul* und *kitil*. Die intransitiven Formen des Perfekts waren *katil* und *katul*. Daß diesen ein gemeinsamer Imperativ *katal* entspräche, glaubte ich mit anderen annehmen zu dürfen[4]). Daß diese Annahme aber vielerlei gegen sich hat, ergibt sich aus folgendem.

1. Die unregelmäßige Verkürzung des Imperativs *katal* zu *kᵘtal* im Hebräischen entbehrt einer plausiblen Begründung. Nur durch Tonverhältnisse oder durch die Analogie der Imperative *kᵘtōl* oder endlich durch den Einfluß der Imperfekte jene Form zu erklären, ist nicht ganz unbedenklich.

1) BA. V S. 251.
2) ib. S. 243.
3) Für Literaturnachweise u. s. w. vgl. BA. V.
4) BA. V S. 249.

2. Wenn wir eine Grundform *katal* ansetzen, so entsteht hier eine Übereinstimmung mit dem Perfektstamm des transitiven Verbs, die der ganzen Natur der Verbalbildung widerspräche.

Demnach wird man als Grundformen des hebräischen Imperativs, wie des gemeinsemitischen überhaupt, die Formen *kital* und *kutal* annehmen müssen, welche die daraus entwickelte hebräische Form *kʸtal* ohne Weiteres erklären. So erklärt sich auch die arabische intransitive Form *iktal* (aus *kital*) gegenüber den transitiven *uktul* (aus *kutul*) und *iktil* (aus *kitil*), desgleichen das äthiopische intransitive *kʸtal* (aus *kutal* resp. *kital*). Auch im Assyrischen wird man *limad* so zu erklären haben. Hier liegen die Verhältnissen allerdings recht schwierig. Im allgemeinen bilden ja hier die *a*-Praeterita den Imperativ wie *ṣabat*. Daß sich in *límad* die Form erhalten hat, geht aus der Vorliebe des *l*-Lautes für den *i*-Vokal hervor. So wird ja unbetontes *la* öfter zu *li*: *libíttu* aus **labíntu*, *limúttu*[1]) aus **lamíntu*. In *límad* erhielt sich betontes *i* unter dem Einfluß des *l*, während es in *ṣabat* dem folgenden *a* assimiliert wurde.

Nun erklärt sich auch der Vokalwechsel im Jussiv, der die zunächst vom Imperativ abgeleitete Form ist. Die Grundform der Präfixe wird die mit *a*-Laut sein, wenigstens in Formen wie *ta-k(u)tul*, wo die Beziehung zwischen *ta-* und *an-ta* noch klar vorliegt.

In den Jussiven, die von den Imperativen **kital* und **kutal* gebildet wurden, trat nun eine Assimilation des *a* an den nächsten Vokal ein; man bildete also *ti-k(i)tal* und *tu-k(u)tal* für **ta-k(i)tal* und **ta-k(u)tal*. Nur so erklärt sich das Nebeneinander der Jussive und weiterhin Imperfekte[2]) mit *a*, *i* und *u*-Vokal in der ersten Silbe völlig ungezwungen. Daß in den Jussiven *ta-k(u)tul* und *ta-k(i)til* jene Assimilation nicht eintrat, dürfte hauptsächlich daran gelegen haben, daß es der Sprache widerstrebte, dreimal denselben Vokal aufeinander folgen zu lassen.

Identisch mit dem Imperativ ist im Hebräischen, wie in vielen andern Sprachen, der gewöhnliche Infinitiv, der sich als Nomen nur dadurch von ihm unterschied, daß er flektiert wurde.[3]) Daß der inf. constr. im Hebräischen bei Verben mit *a*-Imperfekten wie *jîšan* fast stets auf *ō* (*jʸšōn*) gebildet wurde, erklärt sich daraus, daß man den inf. constr. als stat. constr. zum inf. absol. auffaßte, der im Hebräischen regelrecht zu *kātôl* (aus *katâlu*) geworden war. Diese falsche Beziehung beider Formen geschah jedoch erst, als die Form *kutul* zu *kʸtōl* entwickelt und beide *o*-Laute in der Aussprache identisch geworden waren. Auch die häufigen Plene-

1) Danach später auch *límnu*.

2) Über die Entstehung des Imperfekts aus dem Perfekt einerseits und dem Jussiv andrerseits vgl. meine Bemerkungen in BA. V S. 251 und ZA. XVII S. 370 f.

3) Daher im Hiphil: Impv. *haktēl* aus *haktil* (und dieses aus *haktil*) gegenüber dem Infinitiv *haktîl* aus *haktîl(u)*.

schreibungen des inf. constr. deuten auf dasselbe hin: man bildete nach der Analogie von *kātôl* zu *kʸtōl*, das man als *kʸtôl* auffaßte, auch zu *jāšôn* die Form *jʸšôn*.

Die Beziehungen der einzelnen Formen im Qal dürften demnach folgende gewesen sein:

| | | Perf. | Impv. | Inf. | Juss. | Impf. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | trans. | *katal*, | *kutul*, | *kutul(u)*, | *ja-k(u)tul*, | *jaktul(a)*, |
| 2. | „ | *katal*, | *kitil*, | *kitil(u)*, | *ja-k(i)til*, | *jaktil(a)*, |
| 3. | intrans. | *katil*, | *kital*, | *kital(u)*, | *ji-k(i)tal*, | *jiktal(a)*, |
| 4. | „ | *katul*, | *kutal*, | *kutal(u)*, | *ju-k(u)tal*, | *juktal(a)*. |

# Das AirWb. im Lichte von ZDMG. 59. 686 ff.

Von

**Chr. Bartholomae.**

Was ich auf Grund weitrer Forschung oder neuen Materials an meinem AirWb. zu bessern oder ihm zuzufügen habe, das beabsichtige ich, von Zeit zu Zeit zu veröffentlichen, um so den Benutzer meines Buchs auf dem Laufenden zu erhalten. Dabei gedenke ich auch auf die Einwendungen und Belehrungen einzugehen, die ich von den Rezensenten des Buchs und andern, die sich gelegentlich darüber äußern, erfahren habe und erfahren werde. Aber gegenüber der Besprechung des AirWb.s, die Scheftelowitz an der oben angeführten Stelle hat abdrucken lassen[1]), glaube ich eine Ausnahme machen und sofort erwidern zu müssen, schon zur Aufklärung derer, die, der Iranistik fern stehend, doch mein Buch benutzen wollen oder müssen.

## I.

Das Bild, das Sch. von der Einrichtung des AirWb.s entwirft, ist stark verzeichnet. S. 687 heißt es[2]): „Die zum Teil alten, sicherlich aus altiranischer Zeit stammenden Varianten, die das Awesta aufweist, sind in dieses Wörterbuch gar nicht aufgenommen". Soweit das richtig ist, hat es seinen guten Grund. Gewiß sind die Stellen häufig, wo die Handschriften zwei verschiedene Wortformen geben, die beide an sich gleich möglich sind, z. B. die mediale neben der aktiven Form eines Präsens: *vazaite — vazaiti* Yt. 8. 33, die *δa-* neben der *t*-Form des Ablativs: *yeŋhāδa — yeŋhāt* Y. 57. 34 u. a. m. Aber die gleichmöglichen Wortformen sind meines Ermessens an keiner Stelle gleichberechtigt. Berechtigt ist an jeder einzelnen Stelle nur die éine Form, die die Diaskeuasten setzten, als sie in der Sasanidenzeit „aus vorhandenen Resten und Bruchstücken einen neuen Kanon zusammenstellten" (Geldner, GIrPh.

1) Sie ist mir unterm 5. XI. 05 zugegangen.

2) Ich bemerke hier, daß ich alle Anführungen genau so gebe, wie sie a. O. gedruckt sind, also mit allen Fehlern.

2. 35), und es ist eben die Aufgabe des Awestaherausgebers „to give as good and correct a text as possible, attempting thereby to reach the Sassanian original“ (Westergaard, Zendavesta. Preface 23). Ich habe oft genug auf Varianten verwiesen, wo es mir zweifelhaft war, ob die Herausgeber dieser Aufgabe gerecht geworden sind, und bin auch oft genug von ihnen abgewichen, weil mir eine andre, von ihnen verworfene Lesart die des sasanidischen Kanons zu sein schien: in diesem Fall ist entweder die Lesung der Ausgaben ausdrücklich angeführt, oder es ist, wenn es sich um häufig wiederkehrende, insbesondre orthographische Kleinigkeiten handelt, die von mir bevorzugte Lesung durch die Marke † (s. AirWb., Vorwort XXXII) als eine von der der Ausgaben abweichende gekennzeichnet. Was nun aber das éine Beispiel angeht, mit dem Sch. den gerügten Mangel beleuchtet, so steht es damit folgendermaßen: Im AirWb. 972 m. wird die Stelle V. *17.* 4 so zitiert: „*yat̰ tūm . . . varəså̊sc̀a* (sd.) †*hąm.rāzayaŋha varəså̊sc̀a* †*pairi.brīnaŋha*[1])“, und die Note [1]) lautet: „So Mf 1, Jp 1 u. a. Them.“. Durch †*pairi.brīnaŋha* gebe ich zu erkennen, daß die Ausgabe eine andre Lesart bietet; indem ich aber diese Lesart nicht besonders anführe, zeige ich zugleich, daß es sich dabei nur um eine der sich oft wiederholenden geringfügigen Differenzen handelt. Geldner liest *pairi.brīnaŋuha* und zwar mit den Handschriften L 1, 2, Br 1, K 10, während ich mich an Jp 1, Mf 2, M 2, Dh 1 angeschlossen habe. Dazu kommen dann noch die beiden Handschriften K 1 und L 4, die *pairi.barənaŋuha* bieten: doch steht in L 4 das *u*-Zeichen über der Linie und ist vielleicht erst nachmals zugefügt. Ich habe aber nichts dagegen, wenn man beide Handschriften zugunsten der Geldner'schen Lesung in Anschlag bringt. Gleichwohl halte ich Sch.'s Satz „Daher hätte B. in diesem Fall unbedingt dem Geldner folgen müssen“ für nicht zutreffend. Denn das zahlenmäßige Übergewicht der Handschriften ist dabei nicht ohne weiteres ausschlaggebend; „die fraglichen Fälle müssen auch hier individuell behandelt werden“; s. Geldner, Prolegomena L. Nun steht fest, daß in arischer Zeit *-su̯a* den Ausgang des Imperativs, *-sa* den des Präteritums und Optativs bildete; weiter, daß diese Verteilung der Suffixe im Gathisch-Awestischen durchweg festgehalten ist, vgl. die Präterita *aoγžā*, *mənghā*, *dīšā* (AirWb. 673 o.), *dōišā* (ebd. 672 u.) und die Imperative *kərəšvā*, *ārəšvā*, *fərašvā*, *dasvā*, *gūšahvā*, *baxšō.hvā*; endlich, daß diese Suffixe in gleicher Weise auch im Jung-Awestischen bei der unthematischen Konjugation, sowie beim Optativ gebraucht werden, vgl. *ǰiγaēša* Prät., *dasva* Imp., *yazaēša*, *āhīša* Opt. Die Frage, um die es sich handelt, ist also die: Ist im Jung-Awestischen bei der thematischen Konjugation das alte Suffix des Imperativs der 2. Sg. Med. auch als Präteritalsuffix verwendet worden? Die Möglichkeit gestehe ich ohne weiteres zu; sie war dadurch gegeben, daß außer in der 2. Sg. für die War- und Sollbedeutung

des Verbums verschiedene Formen nicht vorhanden waren, und daß auch hier, in der 2. Sing. die Warform in Sollbedeutung verwendet werden konnte. Die Tatsache aber ist erst noch zu erweisen. Mich dünkt es weit wahrscheinlicher, daß die Abschreiber die sehr ähnlichen Ausgänge verwechselt und den viel häufiger bezeugten des Imperativs gelegentlich an die Stelle des präteritalen gesetzt haben. In welchem Maß die beiden Ausgänge in den Handschriften durcheinanderlaufen, mag man aus den Stellen Y. *9.* 2, *10.* 5 ersehen, wo Geldner ebenfalls °*ɯuha* bevorzugt hat — *yāsaɯuha*, *hunvaɯuha*, *varəδayaɯuha* —, obwohl nicht nur die Zahl, sondern auch die Güte der Handschriften für -*ɯha* spricht.[1]) Ich kenne nur éine Stelle, an der eine unzweifelhaft präteritale Form von den Handschriften einmütig mit °*ɯuha* geschrieben ist: *ava.mairyaɯuha* H. *2.* 34; aber bei zwei Handschriften besagt solche Einmütigkeit nicht viel; zudem ist der Text von H. *2*, besonders in seinem zweiten, nur in abgekürzter Form erhaltenen Teil keineswegs glänzend überliefert; auch die Schreibung *mairy(aɯuha)*, wie hier beide Handschriften bieten, ist falsch; zu H. *2.* 19 stimmen sie dagegen in der richtigen Schreibung *miry(aɯuha)* zusammen. — Ich bemerke übrigens, daß ich nicht etwa erst durch Sch.'s Tadel dazu angeregt worden bin, die Frage eingehender zu untersuchen; als Beweis dafür mag dienen, was ich vor 28 Jahren in meinem AirVerbum 34 habe drucken lassen.

Der weitre Fehler, den ich nach Sch. an der gleichen Stelle gemacht haben soll, ist der, daß ich die Variante in L 4, K 1 nicht besonders angeführt und als „echte Variante" ins Wörterbuch aufgenommen habe. „Neben *brīnaɯuha* ist aber auch *barənaɯuha* eine aus altiranischer Zeit herstammende Variante, denn auf *barə-na-* geht ja np. *burrīdan* ‚schneiden', phl. *burāk* ‚schneidend' (Y. 56, 12, 4) zurück (vgl. Hübschmann, Pers. Stud. p. 18)".[2]) Soll Hübschmann als Gewährsmann dafür einstehen, daß das np. *-urr-*

1) Allerdings folgt Y. *9.* 2 der Imperativ *stūiδi*; s. aber z. B. Y. *10.* 32, wo ebenfalls verschiedene Modusformen nebeneinander stehen.

2) Wenn die weiter folgenden Bemerkungen über lat. *forare* u. s. w. etwa zu meiner Belehrung dienen sollen, so weiß ich wirklich dafür keinen Dank. Ich erinnere mich, über diese Dinge einen recht umfangreichen Aufsatz in Studien *2* veröffentlicht zu haben. Wenn Sch. die im AirWb. a. O. verzeichnete Literatur nachzusehen Zeit gehabt hätte, würde er darauf gestoßen sein. Aber dieser Pflicht des Rezensenten, die Zitate des Verf.s nachzuschlagen und das dort Gesagte bei der Beurteilung mit zu erwägen, ist Sch. weder hier noch sonstwo nachgekommen. Vgl. S. 294: „Woher weiß B., daß *vaoray* ‚Rahm' bedeutet?". Wie ich zu der Bedeutung gelangt bin, konnte ihm IF. *9.* 260 zeigen, worauf Sp. 1029 u. unter *vaoray-* verwiesen ist. Ferner S. 698: „p. 784. Zu *θakatay* und *sak-* ‚vorübergehen' wäre O. Hoffmann, BB. 18, 289 zu berücksichtigen gewesen". Warum ich aus der umfangreichen, aber mit Hilfe des Zitats leicht zu findenden Literatur über ap. *θakatay-* gerade den Aufsatz von Hoffmann hervorhebend hätte nennen sollen, von dem Foy KZ. *33.* 427 mit Recht tadelt, daß er alle Vorarbeiten ignoriert, vermag ich nicht einzusehen. — Weitere Beispiele finden sich unten.

in *burrīdan* im jAw. *-arən-* wäre? Er wird sich, glaub ich, hüten; denn er weiß so gut wie ein jeder, der mit der iranischen Lautlehre vertraut ist, daß jenes np. *-urr-* auf ar. *-rn-* zurückgeht (s. IFAnz. *11.* 53), und daß ar. *-r̥n-* im jAw. durch *-ərən-*, nicht jedoch durch *-arən-* vertreten ist. Wie nun aber die Variante *barənaṇuha*, die eben keineswegs als „echte" im Sinn Sch.'s angesprochen werden darf, entstanden ist, das sieht man, wenn man im Text um zwei Paragraphen zurückgeht. In V. *17.* 2 lesen wir an einer mit der oben zitierten eng zusammenhängenden Stelle: *yō . . . varəsåsča pairi.brīnənti.* Hier hat sich Geldner, was die Gestalt des Verbums anlangt, an Jp 1, Mf 2, L 1, 2, O 2, B 2 angeschlossen. Außerdem notiert er folgende Varianten: „*barīnənti* K 10, Br 1 (hier *a* ausgestrichen); *barinənti* L 4, *barənti* K 1, M 2". *barīnənti* in K 10 und *barinənti* in L 4 bezeichnen die Etappen, über die man von der Lesung *brīnaṇuha* zu *barənaṇuha* gelangt ist; s. auch die vielfach bezeugte Schreibung *bar*° statt *br*° in dem etymologisch verwandten Wort *brōiθrō.*°. Ein fast bis aufs letzte genaues Analogon zu der Verderbnis von *brīnaṇuha* finden wir in den Handschriften Jp 1, Mf 2 zu V. *18.* 51: statt *nisrinaomi* bieten sie *nisarənaōme.*

„Ebensowenig", heißt es dann weiter, ‚wie die alten Varianten ist auch das in andern Sprachen entlehnte Sprachgut berücksichtigt worden". Ganz richtig ist das auch nicht; denn ich habe oft genug auf altiranische, von den Griechen überlieferte Namen aufmerksam gemacht. Sie aber in ihrer Gesamtheit aufzunehmen, das schien mir allerdings ganz außerhalb des Rahmens meiner Aufgabe[1]) zu liegen, und ich konnte auch um so eher darauf verzichten, als sie ja bereits von Justi im Iran. Namenbuch zusammengetragen sind.

Eine weitre Rüge erhalte ich dafür, daß ich „hinsichtlich der Aufstellung der altiranischen Grundform zuweilen ganz inkonsequent verfahren" sei. „Altiranische Grundformen" habe ich nur gelegentlich in den Noten aufgestellt. Sch. meint aber vielmehr meine Stammformansätze. Ich könnte mich gegenüber einem Tadel, der sich darauf erstreckt, einfach auf das berufen, was ich im Vorwort XIII über den Wert angemerkt habe, den ich den „Stämmen" zuweise; sie sind dort als „Etiketten"[2]) bezeichnet, die nur dazu dienen sollen, das Suchen der Wörter zu erleichtern. Da aber Sch. bestimmte Belege für seinen Tadel gibt, muß ich doch darauf eingehen. „So z. B. ist im Iranischen ar. *śv* zu *sp* geworden. Daher setzt Bartholomae ganz richtig *span-* : *sūn-* (p. 1610) an, dagegen aber ganz unrichtig *svar* : *sūr* (p. 1631), *asvar* : *asūr* (p. 221), was sich weder vom arischen noch vom iranischen Standpunkt aus verteidigen läßt." Ich meine, bei Benutzung des Sp. 1631 ge-

1) Sie ist im ersten Absatz des Vorworts genau bestimmt.

2) Demselben Ausdruck dafür begegne ich jetzt bei Brugmann, IF. *18.* 51.

gebenen Zitats wäre der Grund des verschiedenen Ansatzes wohl zu ermitteln gewesen. Daß ar. *šu̯* im Iranischen als *sp* erscheint, ist mir aus GIrPh. *1.* 29 bekannt. Ebenda 155 unter 12 finde ich, daß ar. *-u̯-* und *-uu̯-* in der awestischen Schrift nicht geschieden werden; der Buchstabe, den wir (im Wortinnern) mit *v* umschreiben, kann gesprochenes *u̯*, aber auch *uu̯* zum Ausdruck bringen. Gerade nun dadurch, daß ich die Stammform für *sūrəm* „früh" nicht mit *sp°*, sondern mit *sv°* gab, wollte ich dem Benutzer meines Buchs klar machen, daß ich dafür eben nicht ar. *šu̯°*, sondern vielmehr *šuu̯°* voraussetze. Warum ich aber das tue, geht aus GIrPh. *1.* 99 hervor; es verhält sich eben m. E. ar. **šūr-* in jAw. *sūrəm*, np. *sūr* (AirWb. 1586 o.) zu einem **šuu̯ar-* ebenso wie ar. **sūr-* in ai. *sū́raḥ* „solis" zu **suu̯ar-* in *svàḥ* „sol" und wie ar. **šū-* in jAw. *sūš* „Nutzen", np. *sūd* „Nutzen" zu **šuu̯-* in jAw. *svo* „des Nutzens" (AirWb. 1581 u.), ein Wort, das es ja nach Sch. gar nicht geben dürfte (ebensowenig wie *kva* „wo?", *tvəm* „du" u. a. m.).

Das zweite Beispiel für die gerügte „Inkonsequenz" findet Sch. in meinem Stammansatz des Worts für „Ameise". „Das Awesta überliefert *maoirī-* (*maoirīm* V. 16, 12; *maoirinąm* V. 14, 5; 18, 73). Dieses geht auf idg. **marvai* zurück (vgl. J. Schmidt, Krit. d. Son. 29 f.). Man hätte nun erwartet, daß Bartholomae dieses Wort entsprechend dem aw. **paoirya* (aus ar. **parvya*) oder *baoirya* (aus ar. **barvya*) als *maoiray* ansetzen würde; statt dessen gibt er aber *maurvay* an. Wenn B. in diesem Fall das Wort schon ändert, so hätte er doch wenigstens die uriranische Form †*marvay* geben sollen." Wenn Sch. Zeit zu genügender Untersuchung gehabt hätte — nach S. 711 hatte er sie leider nicht —, so würde er gefunden haben, daß bei mir alles durchaus in Ordnung ist. Er hätte nur das Zitat GIrPh. *1*, § 268. 44 nachschlagen müssen, um zu sehen, daß das von ihm empfohlene *maoiray-* darum ganz unmöglich ist, weil *aoir* nur vor unmittelbar folgendem *i̯* oder *y* geschrieben wird[1]). Wäre der Nom. Plur. (mask.) „die Ameisen" belegt, so würde er gar nicht anders als **maurvayō* (oder allenfalls **maourvayō*, GIrPh. *1.* 157, § 268. 43) lauten können. Das aber zerlegt sich genau ebenso in *maurvay-* (Vollstamm) + *ō* (Suffix des Nom. Plur.) wie z. B. *ažayō* „die Schlangen". *garayō* „die Berge" u. s. w.

Ein fernerer Tadel: „Das zweite Glied eines Kompositums hat B. nur zum Teil behandelt. Daher finden sich z. B. nicht in seinem Wörterbuch *χraδāy* (in *əvīto.χraδāy*), *dąsura* (in *tiži.dąsura*), *dąstra* (in *tiži.dąstra*), *mišta* (in *baēvarə.mišta*), *θrąsa* (in *udaro.-θrąsa*), *stak* (in *θraoto-stak*), *kaožda* (in *ašta-kaožda*)". Wenn Sch. Sp. 348, 653, 653, 914, 387, 800, 261 nachzuschlagen Zeit

1) Wie wenig Sch. über diese, sagen wir: orthographischen Fragen unterrichtet ist, zeigt auch der Artikel *θātairō* S. 698 (im Wesentlichen gleich ZDMG. 57. 135).

findet, wird er erkennen, daß keins der zweiten Glieder dieser Komposita nicht behandelt ist. Ich habe durchgängig ein Wort, das bloß in der Komposition und bloß in einem einzigen Kompositum vorkommt, unter diesem besprochen. Nur dann erscheint es in einem besondern Artikel, wenn es zwei oder mehreren Kompositen eignet: das sind die Artikel mit nicht fettgedrucktem Stichwort: zum Aufsuchen der Komposita mit dem gleichen Schlußglied dient der Index. Das zu ermitteln war doch nicht allzu schwer.

Aber nach Sch. habe ich nicht nur eine Anzahl von Kompositionsgliedern zu behandeln vergessen, er vermißt auch verschiedene selbständige Wörter. Sehen wir zu, wie es sich damit verhält.

S. 702 heißt es: „p. 1173. Es fehlt die Form *mərənčainiš* pl. f. V. 8. 21 ‚zerstörbar, das was zerstört werden soll'. mā-mərənčainiš gaēθa astvaitīš ašahe ‚Nicht zu zerstören sind die bekörperten Welten der Heiligen'." Die Form ist tatsächlich samt Literaturangabe Sp. 1145 verzeichnet — s. auch 1095 und 1168 —, freilich nicht als Nominalform, was es auch seiner Form nach und weil hinter *mā* „*uī*" stehend, gar nicht sein kann. — Ebenda lesen wir weiter: „p. 1283. Unter *yāta* vermisse ich Y. 36, 2 ‚Geschick'; *hvō nā yātāyā paitī jamyā* ‚dieser Mann soll entgegengehen dem Geschick'." Das Wort steht tatsächlich samt Literaturangabe Sp. 1284, freilich nicht als Kasusform eines Stamms *yāta-*, was es aber auch gar nicht sein kann. — S. 693: „Es fehlt ] *aṣ-* ‚teilen, scheiden' mit *niš* . . .; y. 50. 2 *niš-aṣyā* absol."[1]) Das Wort steht tatsächlich Sp. 1771, und Sp. 1887 ist auf diese Stelle verwiesen. Nachträglich hat denn Sch. es auch wirklich gefunden. S. 711.

Nun aber muß ich freilich gestehen, was Sch. sonst noch vermißt, das fehlt im AirWb. wirklich. S. 701 schreibt er: „p. 1148.[2]) Ich vermisse *para.mərətō* V. 8, 31 ‚vor dem Tode befindlich'; *pasca.mərətō* V. 8. 31 ‚nach dem Tode befindlich' (vgl. ZDMG. 57, 150)": ferner S. 694: „p. 392. Es fehlt das Wort *upa.vi* V. 8. 17. 18 instr. ‚mit Eifer, willig' . . . vgl. ZDMG. 57, 147". Sehen wir uns jedoch die zitierten Stellen in der Neuausgabe an, so finden wir, daß sie die von Sch. vermißten oder als fehlend bezeichneten Wörter gar nicht enthält. In der Ausgabe steht *para mərətō*, *pasča mərətō*, *upa vī*. Von diesen Wörtern ist keines im AirWb. vergessen: vgl. Sp. 852 u., 1173 o., 1344 o. Es ist doch wirklich ein starkes Stück, wenn Sch. es als etwas selbstverständliches beansprucht, daß der Herausgeber eines Wörterbuchs in Fällen, wo er, Sch., Änderungen des Standardtextes vornimmt, sich nun nicht mehr an diesen, sondern an seinen, Sch.'s Text zu halten habe. Auf Sp. 1879 f. des AirWb.s ist Beginn und Ende der Drucklegung

1) Eine solche Absolutivform kommt sonst im Awesta nicht vor. Auch erwartete ich **nižąsyā*, mit *ž*; s. AirWb. 752 m.

2) Die Zahl stimmt nicht. Es müßte 854 und 884 heißen.

angegeben. Sch. hätte daraus leicht entnehmen können, daß mir die Verwertung seines Anfang Mai 1903 erschienenen Aufsatzes in ZDMG. *57*. 107 ff. — und gar in dem Maß, wie er es verlangt: zitiert er ihn doch nicht weniger als 38 mal[1]) —, nicht mehr möglich war. Was insbesondre die von ihm vermißten Wörter angeht, so stelle ich fest, daß der Druck der mit *u* und mit *p* anlautenden Wörter im Mai 1903 längst beendet war. Aber Sch. hat offenbar solche Erwägungen nicht angestellt. Auf S. 711 schreibt er: „p. 1874. *χ'asta* ist von Justi und Darmesteter durch „gekocht" übersetzt worden, wogegen ich ZDMG. 57, 137 festgestellt habe, daß es nur „gedroschen" heißen kann. Ebenso übersetzt es nun auch B.". Da muß man denken, daß ich die richtige Fassung Sch. zu danken, und sich wundern, daß ich ihn nicht zitiert habe. Aber der Artikel *a-xᵛasta-* „nicht gedroschen", der auf Sp. 299 steht, war schon länger als ein Jahr gedruckt, bevor das 1. Heft von ZDMG. *57* erschienen ist.

Ähnlich steht es nun endlich auch mit dem Letzten, was Sch. im AirWb. vermißt, S. 692: „p. 166 f. *ah* ‚sein'. Ebenso wie im Griechischen *πάρα* für *πάρεστι* steht, so ist zuweilen auch im Awesta das Hülfsverb *ah*, wenn es mit einer Präposition verbunden ist, ausgelassen, so z. B. mit *upairi*, mit *ā*, *us*, *paiti*, vgl. ZDMG. 57, 118. Alles dieses sucht man in B.'s Wörterbuch vergeblich". Gemeint ist *57*. 117, wo folgende Stellen für die Auslassung der „Copula" bei „Präpositionen" angeführt werden: V. *5*. 22 (= 23) bei *upairi*[2]); V. *5*. 54 (= 56), *8*. 100, Y. *30*. 1[3]) bei *paiti*; Y. *43*. 8 bei *ā*; V. *5*. 54 (= 56, *9*. 33, 34) bei *us*; zusammen 6 verschiedene Stellen. Sch. fordert auch hier, daß ich seine Ansicht annehme und wiedergebe, bevor ich sie kenne. Aber ganz abgesehen davon: es ist mir völlig unbegreiflich, wie Sch. auf den Gedanken kommen kann, die vermißten Stellen unter *¹ah-* „sein" zu suchen. Daß Auslassungen des finiten Verbums vorkommen, ist eine auch mir bekannte Tatsache; nicht minder die, daß hinter einem Präverb das Verbum öfters unterdrückt ist. In der Syntax stellt man solche Fälle in einem Kapitel über die Ellipse zusammen; vgl. z. B. Delbrück, VglS. *1*. 117 ff. Im AirWb. finden sich Beispiele für die Ellipse des Verbums bei einem Präverb Sp. 72, 88, 163, 302, 824. Aber selbstverständlich sind sie unter

1) Während auf den Aufsatz in BB. *28*, *29* doch nur 13 mal verwiesen ist. — Den weitaus größeren Teil von Sch.'s Besprechung meines Buchs bilden Wiederholungen aus ZDMG. *57*. 107—172. Ab und zu ist die Anführung unterblieben; so S. 692 (zu p. 190), 695 (zu 525), 696 (zu 655), 698 (zu 786), 700 (zu 697), 702 (zu 1173), 705 (zu 1564), 707 (zu 1587); s. noch unten S. 814 zu S. 703 (Sp. 1465).

2) D. h. diese Stelle mit *upairi* meint Sch. ZDMG. *59*. 692. In der Freude, auf eine Entdeckung in ZDMG. *57*. 117 u. zurückkommen zu können, hat er ganz übersehen, daß an der *upairi*-Stelle „das Hülfsverb *ah*" wirklich bezeugt ist, daß also das Beispiel gar nicht paßt.

3) Gemeint ist 30, 2.

dem Präverb verzeichnet, nicht aber unter [1]*ah-* „sein“ oder irgend einem andern Verbum; es steht ja eben keines da, und der Lexikograph hat doch wohl die Aufgabe, den bezeugten Wortstoff zu verzeichnen, nicht aber Wörter, die sich der oder jener zur Erleichterung des Verständnisses in den überlieferten Text hineindenkt. Ich glaube nicht, daß es schon einmal jemandem beigefallen ist, die Aufführung der Redensart *ne quid nimis* unter *esse* oder *agere* oder weiß Gott welchem andern Verbum zu vermuten oder gar zu verlangen. — Übrigens ist von den 6 Stellen, die Sch. verzeichnet, im AirWb. keine einzige vergessen: vgl. der Reihe nach Sp. 395 o.; 833 u., 1233 o.; 178 u., 1603 m.; 918 o., 1568 u.; 302 u., 1267 o., 1346 m.; 1385 m., 1628 m. Nur freilich fasse ich sie anders auf als Sch. Das mag ja recht töricht sein, es rechtfertigt aber nicht den Vorwurf der Nachlässigkeit.

## II.

Aber nicht nur Nachlässigkeiten in der Sammlung und Anordnung des Sprachstoffs hat Sch., trotz der Kürze der Zeit, die ihm dafür zur Verfügung stand, in Fülle entdeckt, er findet auch, daß es mir auf dem Gebiet der Wort- und Texterklärung, sowie der Etymologie gar sehr an der nötigen Sorgfalt und Einsicht fehle. Vgl. S. 711: „. . . da sehr viele Wortbedeutungen in diesem Wörterbuch nicht genügend untersucht sind, so erscheint es notwendig, die meisten von B. angegebenen Bedeutungen nachzuprüfen“. Jede wissenschaftliche Aufgabe muß solang als nicht genügend untersucht gelten, bis sie endgiltig gelöst ist. In dém Sinn sind selbstverständlich noch sehr viele Textstellen und Wörter der altiranischen Denkmäler „nicht genügend untersucht“, und ich wünsche aufs lebhafteste, daß sich recht viele und auch Herr Sch. selber an deren weiterer Untersuchung beteiligen. Aber wie die zuvor abgedruckten Belege zeigen, will Sch. sein „nicht genügend untersucht“ nicht in dem angegebenen, sondern in dem Sinn von „nicht mit der genügenden Sorgfalt und Umsicht untersucht“ verstanden wissen. So muß ich denn Sch.'s Belege für meine „nicht genügende Untersuchung“ selber wieder einer Untersuchung unterwerfen, nicht alle, aber doch einige, und darunter die beweiskräftigsten.

S. 696: „p. 655. *tūtuk* ‚Lehm‘ ist unmöglich. Pü. *tūχš-ēnītar*[1]) = np. *tūšak* ‚Decke‘, dann phl. *-ēnītar*[1]) ist Suffix, vgl. *pēdākēnitar*[1]) neben *pēdāk*, *tarvēnītar*[1]) : aw. *taurvayō*. Aw. *tūtuk* ist reduplizierte Bildung von ar. √ *tvak* (wie *dādrva* : ai. *dru*, oder aw. *vavarša*, *duduwi*), es ist lautlich identisch mit np. *tutuk* ‚Vorhang‘, phl. *tuk* (V. 7, 10) ‚Decke‘, ved. *tvac* ‚Fell, Haut‘, *ātuc*

1) So. Das Pahlavisuffix 𐭲𐭥𐭩 umschreibt Sch. immer mit *tar*; s. S. 696 u.: *fīrēftar*, ferner ZDMG. 57. 133 o., ebd. 114 m. (*kartarīh*), 172 u. (*tūχšīnītar*); nur ebd. 142 m. steht *bōχter*, mit *e*.

‚Umhüllen', ksl. *tŭkati* ‚weben'." Der Leser soll und wird staunen über die Fülle von Gelehrsamkeit. Und doch bringt Sch. mit all dem — von der unverständlichen Gleichsetzung des mp. *tūχšēnītar* mit np. *tūšak* abgesehen [1]) — nichts, was nicht schon längst gesagt und oft wiederholt worden wäre. Daß ich das alles wußte, geht doch klar aus meiner Note a. O. hervor.[2]) Glaubt denn Sch. wirklich, daß mit seinem „unmöglich" die Sache erledigt sei? Roma locuta, causa finita? Mit mehr oder minder zweifelhaften Etymologien werden Fragen, die religiöse Gebräuche betreffen, nicht entschieden. Dazu bedarf es sachlicher Gründe.

S. 688: „p. 42. *āoϑravana*[3]) V. 8, 23 (Pü. *pād vāp* = np. *pāi bābeh* . . .) ist nicht verderbt aus *āϑravana*, sondern ersteres ist eine Weiterbildung von *aoϑra* ‚Schuh', vgl. lit. *aũtas* ‚Fußlappen'." Wie man nur solch einfache Dinge übersehen kann! Ich bitte aber, das Zitat IF. *11.* 125 nachzuschlagen, und man wird finden, daß ich die Gründe, die für und gegen Geldner's Lesung *aoϑravana* sprechen, schon lang vor dem Erscheinen von ZDMG. *57.* 148 überlegt und mitgeteilt habe.

S. 707: „Bereits Geldner hat gesehen, daß np. *sikār* ‚Kohle' auf aw. *skairya* zurückgeht." Mir ist Geldner's Ansicht in KZ. *25.* 566 gar wohl bekannt gewesen; aber ebenso wußte ich, daß seine Etymologie falsch ist, und zwar deshalb, weil iran. *sk* im Anlaut np. *šak-* oder *šik-* wird. Hätte sich Sch. ordentlich angesehen, was Geldner a. O. schreibt, so würde er unter *garəmō.-skarana-* Sp. 516 — **skarana-* ist das Wort, das nach Geldner in np. *sakār* steckt! — gefunden haben, wie es mit dem Wert jener Etymologie bestellt ist, und er wäre davor bewahrt geblieben, zu dem erwähnten Fehler selber noch einen zweiten zu fügen, den nämlich, np. *-ār* und Aw. *-airya°* gleichzusetzen; dem würde ja doch np. *-ēr* entsprechen. Np. *sakar* oder *sikar* „Kohle" enthält ebenso wie np. *sikāl* „Gedanke" (AirWb. S. 582 o.) das Präfix *us*: darauf weist auch np. *nigal* „glühende Kohle" (Hübschmann, PSt. 76), worin das Präfix *ni* steckt. Die Wörter gehören mit den von Walde, LatEtWb. 96 unter *carbo* aufgeführten zusammen.

S. 703: „p. 1368. *varta*, nicht *varəta* Farh. 8 = Pü. *vašt*,

---

1) „Pü. *tūχšēnītar* = np. *tūšak*", so schreibt Sch. tatsächlich. — Ich möchte jedenfalls bei der Gelegenheit bitten, die Angaben in den etymologischen und grammatischen Bemerkungen des AirWb.s in aller Schärfe zu fassen. So scheide ich streng zwischen gleichen und nur mehr oder weniger nah verwandten Wörtern; die ersteren werden ohne weitre Marke in den Noten eingestellt, die letztern mit „vgl."; so z. B. stehen Sp. 1566 unter *²sarəd-* „Jahr" ooss. *särd* und np. *sāl* ohne Marke verzeichnet, aber dann „ai. vgl. *śarád-*". Ferner halte ich streng Ableitung oder Herkunft und Zugehörigkeit eines Worts durch aus und zu auseinander: *srīrō.tara-* Sp. 1647 ist Kompar. aus *srīra-*, *srayah-* Sp. 1639 dagegen zu *srīra-*, das selber wieder 1647 als zu *srāy-* gehörig bezeichnet wird. Ich hoffe dadurch etwaigen Mißdeutungen vorzubeugen.

2) Wo bones statt banes zu lesen ist.

3) So!

was p. p. von *vaštan* = *gaštan* ‚sich wenden, drehen' ist. *varta* bedeutet daher ‚gewendet, gedreht'. Wieso Bartholomae die Bedeutung ‚Ball, Kloß' angibt, ist mir unbegreiflich. Np. *gird* ‚rund, Umkreis', *gardanā* ‚Rundung, Kreis'." Wenn mir die Arbeit doch auch so leicht von statten gegangen wäre! — Daß in F. *8 vartō*, nicht *varətō* bezeugt ist, brauchte dem Benutzer des AirWb.s nicht noch besonders mitgeteilt zu werden, das ersieht er aus der Note, ich habe also in der Hinsicht nichts versäumt. Weiter: ich weiß sehr gut, daß mp. *vašt* „gedreht" bedeuten kann. Warum ich gleichwohl das jAw. *varəta* nicht mit „gedreht" wiedergegeben habe, hat darin seinen Grund, daß zwar das mp. *vašt* auf das Part. Perf. Pass. aus ar. **u̯art-* zurückgeführt und somit gleich ar. **u̯r̥ϑta-* (ai. *vr̥ttá-*) gesetzt werden kann, nicht aber jenes jAw. Wort; denn dem ai. *vr̥ttáḥ* entspräche jAw. **vərəstō*. Ferner: warum ich die Bedeutung „Ball, Kloß" angebe, hätte Sch. mit Hilfe des Index leicht ermitteln können, wo die Komposita, auf die mit „KompE." verwiesen wird, am gehörigen Ort Sp. 1919/20 a verzeichnet sind. Er würde dann gefunden haben, daß das wegen des Worts *zəm.varəta-* geschieht, das ich Sp. 1691 als „Erdkloß, Klumpen" fasse. Endlich, weshalb ich das np. *gird* „rund" nicht zum Vergleich herangezogen habe, auch das hat seinen guten Grund, den man IF. *10*. 7 auseinandergesetzt findet; Sch. zitiert S. 701 für die Ansicht, daß das np. *gird* zu ai. *vartati* gehöre, Hübschmann, PSt. 91; aber da steht ja gerade das Gegenteil davon.

Zum Schluß zwei schlagende Beweisstücke dafür, daß ich doch noch recht wenig Awesta gelesen haben muß.

S. 703: „p. 1465. *vīspəmāi* soll nach B. dat. von einem adj. *vīspema* ‚jeder' sein. Dieses ist aber unmöglich, denn im Awesta ist nie von ‚jeder bekörperten Welt', sondern nur von ‚der bekörperten Welt', die Rede." Die Übersetzung „jeder bekörperten Welt" stammt nicht von mir, sondern ist von Sch. gegeben, um die Verkehrtheit meiner Anschauung recht klar zu verdeutlichen. An der zitierten Stelle, die er wieder nicht nachgeschlagen hat, ZDMG. *46*. 305, würde er vielmehr „für jedwedes irdische Wesen" gefunden haben. Die Verbindung des Adjektivs „omnis" mit dem Namen *aŋhav-* ist aber nicht nur nicht unerhört, sondern wie man sich aus Sp. 108 überzeugen kann, überaus geläufig. — Sch. benutzt die Gelegenheit, die bereits ZDMG. *57*. 114 vorgetragene Erklärung von buchpahl. ܚܡܝ „immer" in breiterer Weise zu wiederholen. Es wäre besser nicht geschehen. Sch. liest das Wort *hamāi*, und das soll zu np. *hamē* geführt haben. Aber bp. *apurnāi* wird doch nach Sch.'s eigener Angabe zu np. *burnā*! Wie das bp. Wort zu fassen und zu lesen ist, das ergibt sich in endgiltiger Weise aus den von FWKMüller veröffentlichten Turfanhandschriften, die für das Wort „immer" an zwei Stellen (bei Müller, Handschriftenreste 32, 76) *hamēv* (*ḥamêv*) bieten. Und so ist auch das bp. Wort zu lesen, in dem *ēv* „eins" mit der Ziffer, wenn man so sagen darf,

geschrieben ist, ebenso wie z. B. in 𐬐𐬀𐬉𐬙𐬌𐬎 *katārčēv*, 𐬐𐬀𐬉𐬨𐬌𐬎 *katāmčēv*, 𐬐𐬀𐬉𐬚𐬌𐬎 *čikāmčēv*.

S. 690: „p. 91. *aiwi-θāy* ‚obliegend, sich befassend mit'. Dieses ist falsch. B. hätte ja hier nur die Stelle V. 18, 17 durchübersetzen sollen: mā θrayąm vahištanąm *aiwiθyō* buyata humataheca manaŋhō hūχtaheca vacaŋhō hwarštaheca šyaoθnahe θrayąm ačištanąm *aiwiθyo* buyata dušmataheča manaŋhō dužūχtaheca vacaŋhō dužwarštaheča šyaoθnahe. Nach Bartholomae ist es folgendermaßen zu übersetzen: ‚Nicht befaßt euch mit den drei besten Dingen, nämlich mit gutgedachten Gedanken, mit gutgesprochenem Wort, gutgetanem Werk, vielmehr befaßt euch mit den drei schlimmsten Dingen, mit bösgedachten Gedanken, mit bösgesprochenem Wort, bösgetanem Werk.' Daß hier Bartholomae's Auffassung ganz im Widerspruch zu der Zaraθuštra-Lehre steht, erkennt jeder, der sich nur ein wenig mit Awesta befaßt hat; vgl. y. 11, 17. *aiwi.θāy* + *bavaiti* bedeutet nur ‚lässig sein, verschlafen', vgl. Geldner, S. Preuß. A. W. 1903, 424. Nur so gibt die Stelle einen guten Sinn . . ." Wahrhaftig, eine hervorragende Leistung! Daß die verschiedene Auffassung von *aiwiθyō* davon abhängt, wem die Worte in den Mund zu legen sind, ob dem ahurischen Hahn, wie Geldner will, oder der daivischen *Būšyąstā*, wie ich mit der Tradition und fast allen annehme, die die Stelle behandelt haben, das weiß Sch. nicht; die Noten sich anzusehen, die es ihm hätten sagen müssen, dazu hat er keine Zeit; so greift er denn zur Feder und belehrt die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, daß der Verfasser eines neuerdings erschienenen Altiranischen Wörterbuchs awestischen Dingen gegenüber eine geradezu bedauernswerte Verständnislosigkeit an den Tage lege.

Gießen, 10. November 1905.

# Antwort auf Herrn Prof. Bartholomae's vorstehenden Artikel.

Von

**I. Scheftelowitz.**

Ich danke Herrn Prof. Bartholomae bestens dafür, daß er mir Gelegenheit bietet, denjenigen Punkten in meiner Besprechung des Wörterbuches, welche leicht anfechtbar zu sein scheinen, eine ausführliche Begründung geben zu können. Ich werde hier auf alle Angriffe, soweit sie einen rein sachlichen Charakter tragen, eingehen und zwar in derselben Reihenfolge, wie sie Herr Prof. B. vorbringt.

1. aw. *barəna-* verhält sich zu np. *burrīdan* wie aw. *χᵛarənah* : np. *χurra*, oder umgekehrt wie ai. *dṛṇāti* : np. *darrīdan*, aw. *pərəna* „Feder" : np. *parr*, aw. *vərənvaite* : phl. *varravistan*. np. *girav* „Glauben" (vgl. Grdr. ir. Phil. I, 303); altir. *ā-bərəta* : mp. *āvard* (F. W. K. Müller, Handschriftenreste p. 35). Eine andere sehr beachtenswerte Variante ist z. B. aw. *baχtanąm. abaχtanąm* (V. 7, 35), wie die Mss. $L_{1.2}$, $Br_1$, $O_2$, $M_2$ für *batanąm* „enthüllst", *abatanąm* „nicht enthüllst" überliefern. aw. *baχta-* : phl. *baχt*. np. *beχteh* „dem die Haut abgezogen ist" : *baχta-* ist pp. von altir. **bang* = ai. *bhañj* „brechen".

2. Auf S. 694 habe ich nachgewiesen, daß B.'s Annahme, *vaoray* bedeute „Rahm" unhaltbar sei. Herr Prof. B. entgegnet hierauf: „Wie ich zu der Bedeutung („Rahm") gelangt bin, konnte ihm I. F. 9, 260 zeigen, worauf Sp. 1029 u. *vaoray* verwiesen ist". Diesen Artikel in I. F. 9 kannte ich sehr gut und gerade gegen diesen wende ich mich. Dort sagt nämlich B.: „Ich nehme *vaoray-* in der Bedeutung Rahm, Sahne. Die Bezeichnung der fetten Bestandteile der Milch, die sich oben im Milchgefäß ansammeln, die insbesondere dann, wenn die Milch gekocht ist, eine zäh zusammenhängende, von der darunter lagernden Magermilch leicht abhebbare Schicht, die Milchhaut bilden, als „Decke, Hülle" der Milch, setzt meines Erachtens keinen erheblichen Aufwand von Phantasie voraus". Ich bitte nun auf diese Worte des Herrn Prof. B. meinen Artikel über *us-vaoray* durchzulesen, dessen Resultat auch Herr Prof. B. anzuerkennen scheint, da er ja keinen sachlichen Einwand dagegen erhebt.

3. Wenn ich nach dem Verhältnis *span* : *sūn-* ein (*spar*) : *sūr-* erwarte, so kommt es daher, weil ai. *śváḥ*, womit B. die von ihm konstruierte Form (*svar*) identifiziert, ebenso wie ai. *śván* den Udātta hat und beide Worte (ai. *śváḥ*, *śván*) im Veda metrisch eine gleiche Behandlung erfahren. Daher würde man auch für das Iranische eine gleiche Behandlung erwarten; vgl. ferner aw. *spā*, *spayaϑra* „Gedeihen", *aspā* „Unglück" : aw. *a-sūna*, *savah*, ai. *śuna*. Die von B. zu seiner Rechtfertigung angeführten Beispiele sind nicht mit diesen beiden (ai. *śván*, *śváḥ*) auf gleiche Stufe zu stellen. Da übrigens weder die von B. erwartete Form (*svar*) noch die von mir vermutete (*spar*) im Altiranischen vorkommt, so würde es am besten sein, diese konjizierte Form überhaupt nicht in das Altiranische Wörterbuch aufzunehmen.

4. In meiner Besprechung p. 687 Z. 5 von unten ist *maoiri-* statt *maoiray* zu lesen. Die arische Lautgruppe *-aray* kommt im Iranischen im ganzen nur in zwei Stammformen vor, nämlich in dem Wort für „Ameise" und ferner in **taurvay*. Letzteres ist nur in V. 10, 10; 19, 43 belegt, wo die orthographisch unregelmäßige Form *taurvi* für **taoiri* steht. Dagegen ist von dem Wort für „Ameise" nur der Acc. Sg. *maoirīm* und der Gen. pl. *maoirinąm* belegt. Daher erwarte ich, daß bei dem Stammformansatz entsprechend dem *varay* : *vairi* (Altir. Wtb. 1364), *garay* : *gairi* (Wtb. 513) auch die Form *maoiri-* berücksichtigt würde.

5. p. 687 in der vorletzten Zeile sage ich: „Das zweite Glied eines Kompositums hat B. nur zum Teil besonders behandelt". Das Wort „besonders" habe ich versehentlich ausgelassen. Daß es aber hier „in besondern Artikeln" zu verstehen ist, geht aus dem Zusammenhang hervor. Daß Herr Prof. B. das 2. Glied unter dem Kompositum selbst bespricht, habe auch ich bemerkt (s. meine Besprechung von *əvīto·χraδay* p. 692). Herr Prof. B. sagt: „Nur dann erscheint es in einem besonderen Artikel, wenn es zwei oder mehreren Kompositen eignet". Dieses stimmt nicht ganz genau. So wird im AirWtb. p. 404 *usa* besonders behandelt, trotzdem es nur in *anusvå anta* (korrumpiert aus **anusavant* Wtb. 129) belegt ist. Die E. N. *usan*, *usaδan* sind hiervon fern zu halten, denn sie gehören eher zu *usan* „Wille, Wunsch". In AirWtb. 20 wird *aēϑra* besonders behandelt, trotzdem es nur in *aēϑra-patay* vorliegt. Dagegen sucht man im Wtb. unter dem Buchstaben *d* die √ *dąs* vergeblich, obgleich *dąsura* (in *tiži·dąsura*), *dąstra* (in *tiži.dąstra*) vorkommt. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn von jedem 2. Gliede eines Kompositums, das im Avesta durch den Punkt vom 1. Gliede getrennt ist, Verweise gemacht worden wären, dann würden nicht so und soviele etymologisch wichtige Worte versteckt daliegen, wie z. B. *ϑrąsa* (: gr. τρέχειν in *udaro·ϑrąsa* Wtb. 387). *aiwiδāna* (in *zaranyo.aiwiδāna* 1687), *skərətay* (in *rānyo·sk°*).

6. p. 702 sage ich: „Es fehlt die Form *mərənčaiñīš* N. pl. fem. (V. 8, 21) „zerstörbar". Daß B. in dieser Form einen Aor. von

*marək* vermutet hat, ist auch mir bekannt. Solange aber Herr Prof. B. im Arischen kein zweites Beispiel dafür auftreiben kann, daß im Arischen eine solche Aorist-Bildung *-an-īš-* möglich ist, bleibt es eine wertlose Vermutung. Dagegen fasse ich *marəncainiš* als N. pl. fem. eines Adj. *marəncana* auf (vgl. ai. *bharaṇa*, fem. *bharaṇī*; *karaṇa*, fem. *karaṇī*). Herr Prof. B. entgegnet zwar, daß *marəncainīš*, da es „hinter *mā*" steht, gar keine Nominalform sein kann. Aber hier ist zu dem *mā* das Verb. subst. *ąhən* zu ergänzen. Selbst Herr Prof. B. gesteht mir im weitren zu, daß auch im Iranischen „Auslassungen des finiten Verbums vorkommen". Zu *mā mərəncainīš gaēθå astvaitiš* vgl. yt. 19, 94 : *daθat amərəχšyantīm . . . astvaitīm gaēθąm.*

7. p. 702 mache ich aufmerksam, daß im Wtb. unter *yāta* (p. 1283) die Form *yātāyā* y. 36, 2 fehlt. Herr Prof. B. erwidert mir: „das Wort steht tatsächlich samt Literaturangabe Sp. 1284, freilich nicht als Kasusform eines Stammes *yāta-*, was es aber auch gar nicht sein kann". Ich werde nun den Beweis liefern, daß ich doch recht habe. B. läßt *yātāyā* in Sp. 1284 unerklärt: „Eine Verbalform halte ich für ausgeschlossen". Derselben Ansicht bin auch ich. y. 36, 2 lautet: *urvāzišto hvō nå yātāyā paitijamyå āturə mazdå ahurahyā urvāzištahyā urvāzyā nąmištahyā nəmaŋhā nå mazištāi yåŋhąm paitijamyå.* Ich habe das zuletztstehende *paitijamyå* verbunden geschrieben 1) weil es parallel dem ersten *paitijamyå* steht, 2) weil diese Stelle auch im y. 58, 7 zitiert wird, wo es zusammengeschrieben ist, 3) weil an unserer Stelle die Mss. $Dh_1$, $L_3$ es ebenfalls zusammenschreiben. Dem *mazištāi yåŋhąm paitijamyå* entspricht das erstere *yātāyā paitijamyå*, d. h. *yātāyā* ist Dat. Sg. In den Gāthās wird nämlich häufig hinter den Dativ *āi* der *a*-Stämme die Partikel *ā* gesetzt, die handschriftlich oft mit dem auslautenden *-āi* zu *āyā* verbunden wird, z. B. y. 53, 4 für *vīspāi.ā* lesen die meisten Handschriften *vīspāyā*; für *χᵛarəθāi.ā* y. 34, 11 lesen mehrere Mss.: *χᵛarəθāyā*. Demnach steht *yātāyā* y. 36, 2 für *yātāi.ā*. Daß nur dadurch y. 36, 2 einen richtigen Sinn erhält, wird meine Übersetzung zeigen. „Als der glückseligste unter uns mögest du deinem Ziele entgegengehen, o Feuer des Ahura Mazda, mit der Freude der Freudigsten, mit der Verehrung des Ehrerbietigsten unter uns, gehe dem allergrößten deiner Werke entgegen". Das „Ziel" oder „das allergrößte der Werke" des Ahura Mazda ist bekanntlich die endgültige Besiegung des Aŋra Mainyu und die Belohnung der Frommen. Daraus folgt, daß ich mit Recht die Form *yātāyā* unter dem Artikel *yāta* vermisse.[1])

8. p. 693 habe ich *nišąsyā* als Absolutivform von *niš-aṣ* erklärt, doch nach B. hätte ein solches Absolutivum nur **nižąsyā*

1) Im AirWtb. 103 fehlt die Stelle *yazamaide afsmanāca* Vr. 24, 2 und N. A. Nachtrag. p. 717 hätte zu *dyāt* y. 43, 10 erwähnt werden müssen, daß in der Parallelstelle A 4, 3 N. A. und alle Handschriften *dayāt* lesen, was von B. gar nicht berücksichtigt worden ist.

lauten können. Aber auch in diesem Falle glaube ich Recht zu haben, vgl. y. 44, 13 *nišnāšāma* (zusammengeschrieben in den Mss. $Jp_1$, $K_4$, $C_1$), vgl. Geldner, KZ. 27, 580; *bišāmrūta-* neben *bižavaṭ* (V. 19, 22: 8, 80), *bižvaṭ*; *ϑrišāmruta* neben *ϑrižanṭ*, *ϑrižvaṭ*; *višgaintaya*; *ərəšvačah*, *aršuχδa* neben *ərəžuχδa*; *χšvašaši*, *χšvašgāya* neben *χšvažaya*; *dušdāman*, *dušmata-*, *dušmanah*, *dušmainyav* neben *duždāman*, *dužniδāta*; ap. *dušiyār* neben aw. *dužyairya*: *dušitay* (= ai. *durití*, *duritá* „Not, Gefahr") neben *dužitanąm*: vgl. ferner *usvaoray* neben *uzvarəza*, *usaγa* neben *uzayara*. Für *dužvacaŋhe* y. 65, 7 lesen mehrere Mss. *dušvacaŋhe*; für *duždaēnəng* y. 49, 11 hat $J_2$ *dušdaēnəng*.

9. Ähnlich steht es mit dem nun folgenden. p. 701 sage ich, daß ich *paśca.mərətō* (vgl. čech. *posmrtny* „nach dem Tode befindlich") und *para·mərətō* vermisse und in p. 694 hebe ich hervor, daß *upa.vī* fehlt. Ich habe in V. 8, 31. 32 *para məretō*, *pasca mərətō* deshalb als Komposita gefaßt, weil weder im Awesta *pasca*, *paskāṭ* noch im Altindischen *paścā*, *paścāt* den Lokativ regieren. Dagegen werden im Awesta häufig Komposita getrennt geschrieben. Ebenso habe ich in V. 8, 17. 18 *upa vī* als Kompositum gefaßt, weil es nach Pü. „mit Eifer, willig" bedeutet, was auch der Zusammenhang erfordert. Da aber *upa* nicht den Instrumental regiert, so ist *upa·vī* zu lesen. Durch Bartholomae's Erklärung von *upa vī* als Praeverbia, welche zu dem mit einem Praeverb bereits versehenen *vī-vāδayantu* gehören sollen, wird der sonst klare Sinn des Satzes dunkel. Daß Komposita im Awesta häufig getrennt geschrieben werden, weiß auch B. sehr gut, denn er hat in Dutzenden von Fällen getrennte Worte zu Kompositis vereinigt, z. B. *akaranəm driway* (46), *aipi.ərətō gātuš* (83), *isā χšaϑrya* (375), *paiti jime* (829), *paiti yūiδišta* (833), *pairi aojastarō* (862), *ṭbaēšo taurvan* (815), *dāitya yaona* (729), *vasasə χšaϑra* (1383); *asrū azānō* (222); und *avi mąm*, das nie ein Kompositum gewesen ist, vereinigt B. zu *avi.mąm*. Die getrennte Schreibweise von ursprünglichen Kompositen ist dadurch entstanden, daß sowohl die einzelnen Glieder eines Kompositums, als auch die einzelnen Worte eines Satzes durch Punkte von einander getrennt werden, so daß der Unterschied zwischen 2 Gliedern eines Kompositums, und 2 Wörtern eines Satzes nur darin besteht, daß erstere enger zusammengerückt stehen, letztere etwas auseinandergerückt geschrieben werden. Daher konnten sich die Abschreiber häufig irren.

10. p. 692 mache ich auf die Ellipse des Verb √*ah* bei den Präverbien *upairi*, *ā*, *us*, *paiti* aufmerksam. *upairi* kommt in diesem Sinne yt. 8, 48 vor. Herr Prof. B. meint fälschlich, daß nach meiner Ansicht *upairi* V. 5, 22 ohne √*ah* stehe. Diese Stelle, welche ich in ZDMG. 57, 117 behandelt habe, lautet: *cū* ***asti*** *masyō vaŋhō srayō aētəm dātəm yim vīdōyūm zaraϑuštri* ***upairi***. Zu diesem Satze sage ich ZDMG. 57, 117 wörtlich: „zu *upairi* gehört das vorhergehende *asti*, *upairi asti*". Daß unter dem vorhergehen-

den *asti* nur das gleich am Anfang des Satzes nach *cā* stehende *asti* zu verstehen ist, ist selbstverständlich, da ja im vorangehenden Paragraphen (V. 5, 21) überhaupt kein *asti* vorkommt. Übrigens hat B. die von mir angegebenen Fälle von Ellipse dadurch beseitigt, daß er den Standarttext gegen alle Handschriften willkürlich änderte, so V. 8, 100, indem er für *ava·hištəe* ein *ava·hištāṭ* einsetzt, für *us vastrāṭ* (V. 5, 54 und 56) willkürlich *us vastrå* liest, *yavaṭ ā* (y. 43, 8) in *yavatā* ändert. Willkürliche Änderungen finden sich in B.'s Wörterbuch vielfach, so *uzayantō* yt. 17, 13, trotzdem es hier wirklich nicht nötig ist, vgl. meine Besprechung S. 710; für *aγžaonvamnəm* y. 28, 3 liest B. gegen alle Mss. *aγzōnvamnəm*. Ich habe dagegen an keiner Stelle den Text verändert. Daher trifft mich nicht Bartholomae's Tadel: „Es ist doch wirklich ein starkes Stück, wenn Sch. es als selbstverständlich beansprucht, daß der Herausgeber eines Wörterbuches in Fällen, wo er, Sch. Änderungen des Standarttextes vornimmt, sich nun nicht mehr an diesen, sondern an seinen Sch.' Text zu halten habe".

11. p. 696 behaupte ich, daß *tūtuk* nicht Lehm bedeuten kann und zwar aus folgender Erwägung: Die Knochen eines verwesten Leichnams sollen (nach V. 6, 50) in einem hügelartigen Grabgewölbe, das höher als der Hund, Fuchs oder Wolf sein soll, niedergelegt werden. Da aber die Knochen mit der Erde nicht unmittelbar in Berührung kommen dürfen, so soll man als Unterlage Steine, Mörtel oder *tūtuk* nehmen. Hier kann *tūtuk* nicht Lehm sein, denn aus Lehmboden besteht ja an sich häufig die Erde. Ferner sollen (nach V. 6, 51) diejenigen Leute, welche nicht dazu bemittelt sind, ein Grabgewölbe zu errichten, die Knochen auf die Decke oder das Kissen des Verstorbenen unter freiem Himmel niederlegen. Wäre *tūtuk* Lehm, so würde es doch selbst dem Ärmsten möglich sein, sich Lehm zu besorgen. V. 6, 51 lautet: „Wenn diese Gläubigen dazu imstande sind, so sollen sie die Knochen auf Steinen oder Mörtel oder *tūtuk* niederlegen, wenn diese Gläubigen dazu nicht imstande sind, so möge man sie auf ihrer eigenen Decke und auf ihrem eigenen Kissen auf der Erde niederlegen, als solche, die von dem Sternenhimmel bedeckt und von der Sonne beschienen werden." Für Pü. *tūχšēnītār* = np. *tūšak* ist zu lesen Pü. *tūšak* (V. 6, 5. 12) „Teppich" = np. *tūšak*. Da im Phl. und Np. nach langem Vokal *χš* zu *š* wird, so kann *tūšak* auf altiran. **tūχša-* zurückgehen. Ich glaube, daß phl. *tūk* (V. 7, 10) „Decke", asl. *tŭkati* „weben" weder „längst gesagt", noch „wiederholt" worden ist.

12. p. 688 sage ich, daß *aoϑravana* „Strumpf" nicht aus *āϑravana* verderbt sei, sondern ersteres eine Weiterbildung von *aoϑra* „Schuh" wäre, vgl. lit. *aũtas* „Fußlappen". Hierauf Bartholomae: „Ich bitte aber das Zitat IF. 11, 125 nachzuschlagen, und man wird finden, daß ich die Gründe, die für und gegen Geldner's Lesung *aoϑravana* sprechen, .... überlegt und mitgeteilt habe". Bartholomae schließt in IF. 11, 127 folgendermaßen: „Daß Geldner in der Neu-

ausgabe das Richtige getroffen hat, als er — wie auch Westergaard — *aoϑravana* schrieb, scheint mir sehr fraglich. Man versteht, wie die Abschreiber dazu kommen konnten, aus *āϑravana-* „Strumpf" ein *aoϑr°* zu machen; es geschah in Anlehnung an *aoϑra* „Schuhwerk". Wie sie dazu gekommen sein sollten, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, kann ich mir nicht recht denken. Eine Etymologie von *āϑr°* weiß ich nicht zu geben". Ich halte diese ganze Schlußfolgerung für unberechtigt, denn *aoϑr°* kann sehr gut zu *āϑr°* korrumpiert werden. Für den Laut *ao* bezw. *āu* schreiben die Handschriften in unzähligen Fällen *å*[1]), z. B. y. 35, 9 *fravaocāmā* (*fravåc°*), V. 19, 28. 30 *āsənaoiti* (*āsənåiti*), y. 36, 3: *raocå* (*råcå*), y. 33, 9: *ašao°* (*ašå°*), V. 19, 45: *adāunta* (*adånta*), y. 24, 4; 31, 14; 32, 11; 33, 3: *ašāun°* (*ašaon°* und *ašån*), y. 28, 8: *vāunuš* (*vånuš*), V. 17, 2: *taošay* (*tåšay*)[2]). y. 58, 8: *χraos°* (*χrås°*).

*å* wird aber handschriftlich häufig zu *ā* korrumpiert, z. B. lesen die Handschriften y. 39, 2 *ašaonąm*, *ašånąm*, *ašānąm*; oder y. 18, 7: *vāurāitē*, *vårāite*, *vāraite*; oder V. 19, 47: *adāunta*, *adånta*, *adānta*; V. 9, 51: *hāu*, *hå*, *hā*; y. 47, 6; 49, 8: *vaŋhāu*, *vaŋhå*, *vaŋhā*. Ebenso hat demnach auch ein ursprüngliches *aoϑravana*, da für *ao* auch *å* geschrieben sein konnte, zu *āϑravana* werden können. Daß für *å* häufig fehlerhaft in den Mss. *ā* steht, vgl. z. B. y. 49, 9: *daēnå* (*daēnā*), V. 15, 19: *vīspå* (*vīspā*), y. 12, 1: *raocå* (*raocā*), y. 33, 10: *yå* (*yā*), y. 52, 1: *āfrasåŋh°* (*afrasāŋh°*). Da nun für die Lesung *aoϑravana* auch die klare Etymologie spricht, so ist meine Bemerkung zu diesem Wort berechtigt gewesen.

13. B.'s Angriff auf meine Erklärung von *skairya* p. 707 ist vollständig unbegründet. Daß die Gleichung aw. *skairya* = np. *sikār* „Kohle" auf Geldner zurückgeht, vgl. KZ. 25, 567 und ZDMG. 57, 157. B. hält diese Gleichung für unmöglich, da nach ihm altiran. *sk* im np. zu *šk*, im Anlaut zu *šak-* oder *šik-* wird. Ich gestatte mir nun einiges Material zusammenzustellen, welches beweisen soll, daß altiran. *s* in der Lautgruppe *sk* auch im np. als *s* erscheint:

1) np. *askardan* „zerbrechen, zermalmen", afγ. *skaṇan* (aus **skarna-*) „ich zerschneide". aw. *apa-skara-ka* „der Verletzende, Bedrücker" (yt. 5, 95), an. *skeran* „schneiden, scheren", ahd. *scëran*, air. *skaraim* „sich trennen".

2) phl. *skān* „Wade" (als Übersetzung von aw. *ašcav*): np. *iskānī* „Wade". (Betreff des prothetischen Vokals vgl. Grdr. Ir.

1) *å* ist ja aus älterem semitischen ן entstanden hervorgegangen, vgl. C. F. Andreas, Verh. 13. Or. Kongr. Daher wird es auch verständlich, daß der ar. Dual Gen. *aus* im Aw. zu *å*, *ås-c-* geworden ist, z. B. *tūs-ca*, *vayås-cit*.

2) Nach AirWtb. soll *kəm aojišta mahrka* . . . in V. 17, 2 vorkommen, es muß aber heißen V. 17, 1. Ebenso ist AirWtb. p. 88 für *aiwikarəta* y. 71, 6 in y. 71, 7 zu verbessern. Ferner AirWtb. 1465 *vīspəmāi* kommt nicht in Ny. 4, 15, sondern Ny. 2, 14 vor.

Phil. $I_2$ p. 39): ahd. *skina*, ags. *scinu* „Schienbein", ags. *scía* „shin, leg", mhd. *schie*. Lautlich vgl. ai. *pānam* : gr. *πῖνον*.

3) np. *sakarfidan* „gleiten, wanken" : lett. *skrapata* „schnell, flink", poln. *skropawy* „holperig".

4) np. *sukustan* „reißen, brechen" : lit. *skutu* „kratzen, schaben". as. *scuddian* „schütteln", aw. *skutara* „Überwältiger, Unterdrücker".

5) *sikīzeh*, *iskīz*, *iskīzeh* „Springen, Hüpfen", *sikīzīdan* „aufspringen" : an. *skeika* „schwanken", nschwed. dial. *skeka* „schreiten". (Auf dies germ. Wort hat mich R. Trautmann aufmerksam gemacht.)

6) np. *sakēleh* „das Schluchzen" aus altir. **skaⁱrya* : lit. *skâlyti* „bellen", poln. *skolić* „winseln", ahd. *scal* „Schall, Laut", *scaljan*, *scellan* „sonare, clangere, crepitare".

7) np. *ask* „Läufer" aus altir. **aska* : aw. *ašta* „Bote", aw. *āsav* „schnell".

8) np. *sikand* „Begattung" : aw. *askəndа* „unbegattet, keusch", ai. *skandati* „springen, bespringen (zur Begattung)", *askanna* „nicht begattet", vgl. auch T. S. 5, 6, 8, 4 : *retaso 'skandāya*, airisch *scendim* „springe".

9) np. *sukarreh*, *sukarčeh* „Gefäß, Schüssel" aus älterem np. **sukurreh* (vgl. np. *burnā* neben *barnā*), worauf das anlautende *su-* hinweist und ferner np. *sukūreh* „Schüssel". Letztres ist ebenso zu beurteilen wie np. *pūl* „Brücke" neben *pul*, *būn* neben *bun* (vgl. Grdr. Ir. Phil. $I_2$ p. 32), np. **sukurreh* = altir. **skərəna*: aw. *skarana* „Topf" in *garəmo'skarana* „Kochtopf", an. *skal* „Trinkschale", ahd. *scala*, mengl. *scále*, *schelle* „Trinkgefäß", asl. *skolika* „Muschel".

10) *sikunjīdan* „kratzen, einschneiden" (imp. *sikunj*) : aengl. *scucca* „adversary", megl. *schucke*. vielleicht engl. *scotch* „Einschnitt. Kerbe".

11) phl. *īsk*, *yask* : aw. *yaska* „Krankheit" (vgl. Horn, Grdr. $I_2$ p. 27).

12) np. *nusk* = phl. *nask*, aw. *naska*.

13) und 14) np. *baskaleh* neben *biškaleh* „Riegel". np. *vaskardeh* neben *vaškardeh*, *višкardeh* „dienstbereiter Mensch".

Aus allen diesen Beispielen folgt, daß ein altiran. anlaut. *sk* im np. zu *sik-*, *sak-*, *isk-*, *ask-* werden kann. Also np. *sikār* „Kohle" = aw. *skairya*. Aber nach Bartholomae habe ich einen sehr schweren Fehler begangen, daß ich „np. *ār* und aw. *-airya* gleichsetze". Doch über diesen letzten Vorwurf des B. wundere ich mich sehr. Denn soviel ich glaube hat auch B. einmal bei C. F. Andreas gehört und weiß daher ganz gut, daß letzterer Gelehrter auf Grund seiner Materialsammlung lehrt, daß aw. *ai* = phl. *ē* im np. häufig zu *ā* wird. Selbst Salemann hat im Grdr. I, 300 von dieser Andreas'schen Beobachtung Notiz genommen. Ich lasse auch einige Beispiele folgen: phl. *vatērēt* (aus altir. **vi-taⁱrya-*) : np. *guδārad*: phl. *-ēnītan* (Infinitiv-Endung des Kausativs) : np. *ānidan*: np. *vār* „passend, angenehm" : aw. *vairya*; np. *mār* (Fird.) „ver-

derblich" : aw. *maiŕya*; np. *χēzād* neben *χāst* aber mp. *aχēst* „stand auf" (F. W. K. Müller, Handschriftenreste 81). np. *bēl* neben *bāl* „Grabscheit" (vgl. ferner Horn, Grdr. $I_2$ p. 33). So lange daher Bartholomae C. F. Andreas nicht ernstlich widerlegt haben wird, wird es mir gestattet sein np. *sikār* dem aw. *skairya* gleichzusetzen. Aber B. macht mich darauf aufmerksam, daß np. *nigāl* „glühende Kohle" zu *sikār* gehöre, daß demnach *sikar* auf älteres *us-k*° zurückgehe. Doch np. *nigāl* gehört offenbar zu np. *zugāl* „glühende Kohle" neben *zuγāl*, *zaγāreh*, *zuγāreh* dass., was auf altiran. **uzgāra*, **ni-gāra* hinweist : aw. *garəma*, ai. *gharma*, asl. *goréti* „brennen". np. *sikār* ist dagegen mit np. *askardan*, afγ. *skaṇam* verwandt, was ich oben ausgeführt habe. Über die weiteren Verwandten von aw. *skairya* vgl. ZDMG. 59, 707.

14. p. 703 bemerke ich, daß das Wort *varta* in Farh. 8 nach der Pü. *vašt* „gedreht" bedeutet. Daß Pü. recht hat, bestätigt auch die Etymologie, denn *varta* entweder : ai. *valana* „das Sichwenden, Sichbiegen", *valaya* „Rundung, Kreis", lit. *veliù* „wickeln", oder zu idg. √ *ver* „drehen, krümmen" (vgl. Persson, Wurzelerw. 31 u. 66).

15. Zum Schluß hat sich B. zwei Fälle aufgespart, in denen ich ihn seinen Ausführungen gemäß mit Unrecht angegriffen habe, da in diesen beiden letzten Fällen seine Ansicht ebenso berechtigt sei, wie die meinige. Es tut mir daher leid, in meinem Artikel *aiwiθāi* p. 690 folgende $2^1/_2$ Zeilen gesagt zu haben: „Dieses ist falsch. Daß hier B.'s Auffassung ganz in Widerspruch zu der Zaraθuštra-Lehre steht, erkennt jeder, der sich nur ein wenig mit mit Awesta befaßt hat."

Und von dem Artikel *vīspəmāi* p. 703 nehme ich folgende zwei Zeilen zurück: „Dieses ist aber unmöglich, denn im Awesta ist nie von ‚jeder bekörperten Welt', sondern nur von ‚der bekörperten Welt' die Rede." Was nun die Erklärung von *vīspəmai* betrifft, so glaube ich im folgenden wahrscheinlich machen zu können, daß die von mir vorgetragene mehr Beweiskraft besitzt, als die von Bartholomae versuchte Erklärung.

*vīspəmāi* kommt nur in yt. 10, 5 = Ny. 2, 14 (im AirWtb. steht fälschlich Ny. 4, 15). B. erklärt ZDMG. 46, 305 *vīspəma* als *ma*-Superlativ. Wie aber von dem Begriff „jeder, alle" ein Superlativ gebildet werden kann, ist mir unverständlich. Außerdem steht B.'s Erklärung in Widerspruch mit der ältesten Awesta-Überlieferung. Für *vīspəmāi* hat Pü.: *harvisp patmān* „den ganzen Zeitabschnitt hindurch". Daß *vispəmāi*, soweit wir die Awesta-Tradition zurückverfolgen können, der Pehlewi-Übersetzung gemäß „die ganze Zeit hindurch" bedeutet hat, geht mit Sicherheit aus den Varianten zu diesem Wort hervor. Daß dieses in seiner Bildung bereits den Diaskeuasten der Sasanidenzeit unverständlich gewordene Wort, eigentlich aus zwei Wörtern bestehe, war in der Tradition lebendig geblieben, jedoch sah man in dem zweiten Gliede eine Abkürzung von dem Wort für „Monat". Infolge dieser falschen

Anschauung entstanden für *vīspəm-āi aŋuhe* Ny. 2, 14 folgende Varianten: *vīspā mąŋhe* $F_1$, $L_{18, 11}$, $E_1$, $O_3$; *vīspə mąŋhe* $K_{19}$; *vispe mąŋhe* $J_{10}$, $L_{5}$, $K_{18}$ b, $_{12}$: *vīspəm mąŋhe* $Pt_1$, $P_{13}$: *vīspəm mąŋhəm* $J_9$. Im ganzen haben in Ny. 2, 14 nur zwei Mss. die älteste Lesart *vispəmāi aŋuhe* bewahrt. Dagegen beruhen die Lesarten von yt. 10, 5 durchweg auf der falschen Auffassung, daß das Wort „Monat" den zweiten Bestandteil von *vispəmāi* bilde: *vīspəm mai aŋuhe* $F_1$, $Pt_1$, *vispəm māiaŋuhe* $E_1$, $K_{15}$, *vispəm mąŋhe* $L_{18}$, *vīspa mąŋhe*, *vīspa māŋhe* $K_{40}$, *vīspamąŋhe* $J_{10}$. Daher übersetzt der Farh. *vīspəmāi* durch *tamām māh* „den ganzen Monat hindurch".

Bevor wir die begriffliche Untersuchung über *vispəmāi* weiter führen, haben wir noch die handschriftliche Eigentümlichkeit zu erörtern, wieso 1) ein ursprüngliches *vīspəm āi* zu *vīspəmāi*; 2) die Form *vispəmāi* zu *vīspəm māi* hätte werden können. Solche Schreibungen kommen im Awesta häufig vor. So überliefern z. B. alle Mss. in y. 48, 12 *aēšəm mahya*, trotzdem hier nur, wie bereits Geldner richtig gesehen hat, *aēšəmahya* ursprünglich gestanden haben muß. y. 46, 19 lesen die meisten Mss. *yəm māi* für *yə māi*. Für *tarəman°* haben die meisten Mss. *tarəmʿman°*, ebenso y. 43, 12: *ašīm m°* für *ašī m°*. Für *mąnarōis* y. 48, 10 ist auch *mąn narōis*, für *°fraoxta mana* V. 19, 9 auch *fraoxtəm mana* überliefert; vgl. auch y. 46, 18 *χšnaošəmno* neben *χšnaošəm manō*.

Solche Schreibungen lassen sich nur von dem älteren iranisch-aramäischen Alphabet aus erklären, worin ursprünglich das Awesta geschrieben war. „Das Awesta war ursprünglich in jenem einfacheren Pählävi-Alphabet geschrieben und ist unter den Sāsāniden in das daraus gebildete, komplizirtere Awesta-Alphabet umgeschrieben worden" (C. F. Andreas, Verh. 13. Orient.-Kongr.). Ebenso wie in den, im semitischen Alphabet abgefaßten Handschriften (z. B. persischen, arabischen) die einzelnen Worte eines Satzes eng aneinander geschrieben werden, so daß äußerlich nicht zu erkennen ist, mit welchem Buchstaben das eine Wort aufhört und das andere Wort anfängt, war es auch bei der älteren iranisch-aramäischen Schrift der Fall gewesen. Die Diaskeuasten der Sasanidenzeit, welche sich bei der Umschrift in das neue Alphabet bemühten, ein Wort von dem andern durch einen Punkt zu trennen, haben nun zuweilen aus Unkenntnis falsch getrennt und so manchmal zwei ganz verschiedene Wörter zu e i n e m Worte vereinigt. Daher überliefern z. B. alle Handschriften y. 44 *yaošdāne*, das, wie bereits Geldner gesehen hat, in die beiden verschiedenen Worte *yaoš dāne* zerfällt. y. 49, 10 bieten alle Handschriften *avəmīrā*, trotzdem es zu trennen ist in *avəm īra* (s. AirWtb. 179). Für *gəušā* y. 51, 3 überliefern sehr viele Mss., darunter auch $Pt_4$, $Mf_4$, welche nach Geldner (Prol. XXIX) „im allgemeinen den ursprünglicheren Text geben", *gəuš ā*. Für *ā stiš* y. 43, 3 lesen die meisten und besten Mss.: *āstiš*.

Eine weitere Eigentümlichkeit der älteren, dem Awesta-Alphabet

zugrunde liegenden Schrift bestand darin, daß wenn ein auslautender Konsonant mit einem gleichen Konsonanten zusammenstieß, sowohl in der Komposition als auch im Satzsandhi für diese Geminata nur ein Konsonant gesetzt ist. Darauf beruhen z. B. folgende Schreibungen: *uzuityāšca* (für *uz-z*°), *usnāitīm* (für *us-sn*°), *ustryamnō* (für *us-str*°) *uzbātā* (für *uz-zb*°), *aiwyō* (aus *ab-byo*), *ahəmustō* (aus **a-ham-m*, vgl. AirWtb. 280). Für *aēm mōi* y. 29, 8 haben mehrere Mss. *aēmōi*; die ursprüngliche Schreibung für *masitəm mazāntəm* y. 62, 4 bieten die Mss. $K_5$, $J_{15}$: *masita maz*°, vgl. auch Ms. $J_2$ *masəta maz*°. Für °*raṃ māṇhō* y. 7, 18 hat Ms. $J_2$ °*raṃāṇhō*. *mərənk-* als 2. Glied eines Kompositums hat nach der Tradition einen Akk. im 1. Glied (*ašəm·mərəncō* Vyt. 2). Nur bei Berücksichtigung der älteren Orthographie sind uns folgende Varianten verständlich: y. 9, 31: *ahūm·mərəncō* $Mf_1$, $B_3$, $L_3$; dagegen *ahū·mərəncō* $Pt_4$, $L_{20}$, *ahu·mərəncō* $J_5$; ebenso y. 57, 15: *ahūm·mərəncō* $J_{2.15}$, $Mf_1$, $Jp_1$, $K_4$, $P_6$, $L_{13.1.2.3}$; *ahum·mərəncō* $Jm_1$, $F_1$; dagegen *ahū·mərəncō* $Pt_4$, $H_1$, $K_{11}$; *ahumərəncō* $Pt_1$; in yt. 8, 59 wird überhaupt von sämtlichen Handschriften nur die ältere orthographische Form *ahūmər*° (bezw. *ahumər*°) überliefert.

Die Diaskeuasten der Sasanidenzeit haben nun bei der Umschrift in das neue Alphabet den fehlenden Konsonanten, soweit sie ihn noch erkennen konnten, ergänzt (so entstand auch *dušš̌yaoϑana* für älteres *dušy*°, *us·zayāite ašəm·mərəncō*). An manchen Stellen haben sie aber infolge falscher Exegese mit Unrecht angenommen, daß ein gleichlautender Konsonant ausgefallen sei, und so entstanden z. B. die oben besprochenen Fälle wie *aēšəm mahya* y. 48, 12 (für *aēsəmahya*) oder *vīspəm māi aŋuhe* bezw. *vīspəm māiaŋuhe* für *vīspəm-āi aŋuhe* yt. 10, 5. So haben wir bis jetzt nachgewiesen, daß *vīspəmāi* die Form ist, welche den Diaskeuasten vorgelegen hat, dessen Bedeutung den Diaskeuasten noch vollständig bekannt gewesen ist. Jedoch haben sie die Form nicht mehr erklären können und deshalb falsch etymologisiert. *vīspəmāi* bedeutet dasselbe wie aw. *vispāi yavē* „für die ganze Zeit" y. 28, 8; 40, 2; 41, 2; 46, 11; 49, 8; 53, 1. 4. Nach Geldner ist *vīspəmāi* die verkürzte Schreibung für *vīspəmāyu* („die ganze Zeit hindurch") eigentlich akk. Sg. *vīspəm āyu*. (Vgl. aw. *hazaŋrāiš* yt. 10, 117 für **hazaŋrāyuš*.) Eine sehr schlagende Parallele zu *vīspəmāi* bildet phl. *hamēv* (bphl. geschrieben *hamāi*) „die ganze Zeit hindurch, stets, fortwährend". Dieses Wort geht, wie C. F. Andreas längst vermutet hatte, auf altiran. **hama-aiva* zurück, dessen letztes Glied **aiva* Andreas sehr richtig zu lat. *aevum*, gr. *αἰ(ϝ)ών* gestellt hat. Dem got. *aiw*, ahd. *eo* „immer", gr. *αἰεί* entspricht vollständig phl. *ēv* (bphl. geschrieben *āi*) „die Zeit hindurch, stets", np. *ē*, vgl. meine Ausführung p. 704. Eine glänzende Bestätigung für die Richtigkeit der Andreas'schen Ansicht bietet nun das in den von F. W. K. Müller (Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan p. 32.

76) ans Tageslicht gezogene mp. *hamēv*. Leider stand mir nicht während der Ausarbeitung meiner Besprechung von B.'s AltirWtb. die obige Abhandlung Müller's zur Verfügung, dann wäre mir damals nicht mp. *hamēv* entgangen. Aus np. *burnā* (*barnā*) läßt sich durchaus nicht schließen, daß phl. *āi* zu np. *ā* wird, da ja im Np. jedes auslautende *āi* zu *ā* werden kann, vgl. np. *pāi* neben *pā* : phl. *pāy*: np. *rāi* neben dem gewöhnlichen *rā* : phl. *rāy*; np. *nāi* neben *nā* (vgl. Horn, Grdr. $I_2$ p. 44). Daß übrigens mp. auslautendes 𐬁 auch den Lautwert *āi* (= altiran. *-āyu*) hat, vgl. z. B. phl. 𐬀𐬌𐬭𐬁 (*andarvāi*) „Athmosphäre" (Dink. I, Gloss. p. 6) aus altiran. **antarə-vāyu*. Demnach ist meine Erklärung von *vīspəmāi* besser gestützt, als die von Bartholomae vorgetragene.

Zum Schluß will ich noch folgendes hervorheben. Da Herr Professor Bartholomae aus meiner 26 Seiten starken Besprechung herauslesen zu dürfen glaubt, daß ich ihm Mangel an Gründlichkeit, „Sorgfalt und Umsicht" vorwerfe, so sehe ich mich veranlaßt, ausdrücklich zu betonen, daß ein solcher Gedanke meiner Besprechung fernliegt, daß ich weder einen solchen Gedanken gehegt habe noch hegen werde.[1])

1) [Bei der vorliegenden Kontroverse spielen, wenn ich recht sehe, allerlei Schulgegensätze mit. Daß ich völlig unparteiisch verfahren bin, ergibt sich daraus, daß ich zunächst einen andern Iranisten, einen ehemaligen Schüler von Prof. Bartholomae, der jedoch meiner Bitte nicht zu entsprechen vermochte, um eine Anzeige des AirWb.'s gebeten hatte, sowie daraus, daß sich mir Dr. Scheftelowitz für die Besprechung des Buches freiwillig zur Verfügung gestellt hat.

Der Redakteur.]

# Sabäisch 𐩱𐩨𐩲𐩡𐩵𐩧𐩣 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 „sie selbst“.

Von

**Fr. Praetorius.**

Schon Osiander ist in dieser Zeitschrift Bd. 19, S. 214 u. 287 auf die Wortgruppe 𐩱𐩨𐩲𐩡𐩵𐩧𐩣 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 gestoßen, deren wörtliche Übersetzung „die Herren ihres Hauses“ zwar nicht zweifelhaft sein kann, deren Sinn aber gleichwohl bis heute nicht festgestellt ist. Osiander läßt es dahingestellt, ob „dieses בית den Tempel, oder das die Stadt schützende Schloß, oder endlich das Haus mit אבעל „„den Familienhäuptern““ bezeichnet“; und die Bearbeiter der südarabischen Abteilung des Corp. Inscr. Semit. meinen zu Nr. 86, S. 139 unter Beziehung auf Glaser „non de hominibus, sed de diis agi“.

Ich glaube, daß wir im Sabäischen hier den Anfang der Bedeutungsentwicklung vor uns haben, die im Tigriña und Amharischen zur Bildung der pronominalen Ausdrücke ብዓልቤት bez. ባለቤት „selbst“ geführt hat. Es scheint mir dabei unerheblich, daß die beiden neuäthiopischen Ausdrücke sich bisher nur als nichtreflexivisches Hervorhebungspronomen haben nachweisen lassen, während das sabäische 𐩱𐩨𐩲𐩡𐩵𐩧𐩣 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 als Reflexivum in den Inschriften vorkommt. Vgl. ምድሪማ : ብዓልቤታ : ተፍሪ „die Erde bringt selbst (von selbst) Frucht“ (Tigriña-Grammatik S. 160), ንጉሣቸው : ባለቤቱ : የሕዝቡ : መምህር : ሆነ „ihr König selbst ist seines Volkes Lehrer geworden“ (Amhar. Sprache S. 278).

Es heißt in der Inschrift Osiander 17 (diese Zeitschr. Bd. 19, S. 213 ff.; C. Inscr. Semit. Nr. 86) nach der gewöhnlichen Widmungseinleitung:

5 𐩥𐩡 | 𐩥𐩯𐩰𐩠𐩣𐩥 | 𐩱𐩥𐩡𐩵𐩣 | 𐩱𐩣

6 𐩹𐩫𐩧𐩥𐩣 | 𐩠𐩬𐩱𐩣 | 𐩥𐩡 | 𐩥𐩯𐩰𐩠𐩣

7 𐩣𐩥 | 𐩱𐩻𐩣𐩧𐩣 | 𐩥𐩱𐩰𐩤𐩡𐩣 | 𐩥𐩥

8 𐩰𐩺 | 𐩱𐩨𐩲𐩡𐩵𐩧𐩣 | 𐩨𐩺𐩩𐩠𐩣𐩥 | 𐩱𐩨𐩲𐩡𐩵𐩧𐩣

worauf sich dann die Bitte um Schutz vor Verleumdung u. s. w. unmittelbar anschließt. Ich übersetze diese Zeilen 5—8: „und er möge ihnen hinzufügen männliche, gesunde Kinder und möge ihnen hinzufügen Früchte und Erträgnisse und das Heil ihrer selbst“. Es ist durchaus am Platze, daß der Weihende über die Einzelheiten nicht die Hauptsache vergißt, den Inbegriff des Ganzen „das Heil ihrer selbst“. In dem Eingangssatze sagt er einfach 𐩣𐩧𐩺𐩱𐩣𐩲 (Z. 4); hier auf Z. 8 hebt er das reflexivische Pronomen stärker hervor, im Gegensatz zu den Kindern, Früchten, Erträgnissen. Es mag sein, daß in diesem 𐩣𐩧𐩺𐩲𐩵 | 𐩲𐩵𐩨 ein besonders inklusiver Plural liegen soll, die ganze Familie, sämtliche Hausbewohner; auffallend und unwahrscheinlich aber wäre es, wenn der Weihende in dieser Privatwidmung auch an ganz Außenstehende gedacht haben sollte, etwa an seine Hauswirte und Dienstherren. Man vergleiche auch die Inschrift Osiander 18 (diese Zeitschr. Bd. 19, S. 216 ff.; C. Inscr. Semit. Nr. 87), wo auf Zl. 9 in ziemlich gleichem Zusammenhange an Stelle von 𐩣𐩧𐩺𐩲𐩵 | 𐩲𐩵𐩨 | 𐩱𐩣𐩣 das ungefähr gleichbedeutende 𐩠𐩧𐩺𐩲𐩵𐩢 | 𐩱𐩣𐩠 | 𐩲𐩠 steht (vgl. Bd. 54, S. 37 f.).

Und so wird auch in Osiander 36, Z. 5 | 𐩲𐩵𐩨 | 𐩱𐩣[𐩣] 𐩣𐩧𐩺𐩲𐩵 von dem Heile der Weihenden, Redenden zu verstehen sein. Doch ist diese Inschrift leider fragmentarisch; und was Mordtmann und Müller in ihren Sabäischen Denkmälern S. 11 ergänzt haben, ist offensichtlich zu wenig.

Es ist aber nicht daran zu zweifeln, daß im Sabäischen 𐩲𐩵, 𐩲𐩵𐩨 sich mit unmittelbar folgendem 𐩺𐩱𐩵 auch in der Weise verbinden kann, daß in dieser Wortgruppe von pronominalem Wert nicht das geringste zu spüren ist. Es ist daran um so weniger zu zweifeln, als auch noch im Tigriña ባዓልቤት „il capofamiglia“, ባዓልቲቤት „la massaia“ bedeuten kann (De Vito, Vocabolario della lingua tigrigna S. 61); desgleichen im Amharischen ባለ፡ ቤት „padrone di casa“, ባለቤቲቱ „padrona di casa“ (Guidi, Vocabolario amarico-italiano Sp. 312). Und so führe ich denn hier aus dem Sabäischen an Fr. 45 = Hal. 657, wo | 𐩴𐩴𐩺𐩲𐩵 | 𐩲𐩵𐩨 𐩴𐩣𐩲𐩴𐩠 | 𐩴𐩺𐩴 „die Herren dieser beiden Häuser Hrn und N'mn“ Apposition zu den an der Spitze der Inschrift genannten Subjekten zu sein scheint. Und ich vermute, daß mit 𐩣𐩧𐩺𐩲𐩵 | 𐩲𐩵 auch wohl ein Gott bezeichnet werden dürfte, wenn auch die 5. Inschrift in J. et H. Derenbourg's Études sur l'épigraphie du Yémen sehr verdächtig ist. In Stellen, wie die eben angeführte Fr. 45 = Hal. 657, erkennt man einen Ausgangspunkt zu dem Gebrauch von 𐩣𐩵𐩱𐩨 ቤት, ባለቤት als nichtreflexivisches Hervorhebungspronomen: NN und NN, die Herren des Hauses, haben das und das getan.

Das ist: Nicht etwa ihr Diener, noch sonst ein anderer, sondern sie selbst, die Hausherren.

Ebenfalls schon Osiander ist auf Zl. 3 der 31. seiner Inschriften (Bd. 19, S. 261) auf das Wort 𐩣𐩧𐩺𐩨𐩡𐩺𐩣 gestoßen, dessen Suffix sich auf das unmittelbar vorhergehende | 𐩧𐩣𐩺𐩥 | 𐩧𐩺𐩨𐩡𐩣 bezieht, so daß sich die ganze Stelle deutlich den beiden oben besprochenen Stellen Os. 17, 8 und Os. 36, 5 anreiht. Auch hier ist die wörtliche Übersetzung völlig zweifellos, nicht so der Sinn. Osiander denkt (S. 266) an einen ḥimjarischen Vasallen oder Fürsten, oder dessen Familie, welche in Salḥīn ihren Sitz hatten und von dort aus einen Teil des Landes regierten. „Unter seine Botmäßigkeit gehörte eben auch der Verfasser der Inschrift.“ Und in einer Fußnote bringt Osiander noch eine andere, ihm aber weniger wahrscheinlich dünkende Annahme. H. Derenbourg dagegen, der im Bab. & Oriental Record. vol. V, S. 193 ff. die erste Zeile der Inschrift richtig ergänzt zu haben scheint, übersetzt „the fortress of Salḥîn and *its defenders*“.

Ich glaube auch hier, daß 𐩣𐩧𐩺𐩨𐩡𐩣 sich (reflexivisch) auf den Verfasser der Inschrift bezieht, einschließlich der Seinigen. Und es mag hierbei daran erinnert werden, daß auch im Tigriña ብዓል (ohne das fest angewachsene ቤት) zu pronominalem „selbst“ geworden ist, das zwar, wie ብዓልቤት, meist als nominativisches Hervorhebungspronomen auftritt, aber doch auch als Reflexivum nachweisbar ist; z. B. ባዕለ.ይ : ርኤኵ „ich selbst habe gesehen“, ኣምስግኒ : ምስ : ባዕልኻ „verkläre mich bei dir selbst!“.

H. Derenbourg, der wie es scheint richtig erkannt hat, daß die Inschrift von Nš'krb, König von Saba, herrührt, war sichtlich gerade deshalb bei der Übersetzung von 𐩣𐩧𐩺𐩨𐩡𐩺𐩣 in besonderer Verlegenheit; denn die Herren des Schlosses Salḥīn werden eben die Könige von Saba selbst gewesen sein. Deshalb übersetzt er das Wort mit defenders. Ich übersetze:

3 𐩣𐩧𐩺𐩨𐩡𐩺𐩣 | 𐩧𐩣𐩺𐩥 | 𐩧𐩺𐩨𐩡𐩣 | 𐩱𐩧𐩣 | 𐩣𐩨𐩱𐩧𐩺𐩧𐩣

4 | 𐩣𐩨𐩧𐩺𐩣

„zu ihrem Heile und zum Heile des Hauses Salḥīn und seiner Herren (d. h. des Königs selbst mit den Seinigen) und ihres Besitzes (oder ihres Königtums).“ Das nach der gewöhnlichen Übung in diesen Inschriften vorangeschickte allgemeine Suffix 𐩣𐩨𐩧 (in 𐩣𐩨𐩧𐩱𐩧𐩺𐩧) wird im Folgenden spezialisiert.

# Zu Kalīla waDimna.

Von

**Th. Nöldeke.**

Die Hoffnung, die ich früher geäußert habe[1], daß sich noch einmal eine oder die andre Handschrift finden möchte, die uns Ibn Moqaffa's Kalīla waDimna in annähernd ursprünglicher Gestalt bieten würde, habe ich seit längerer Zeit ziemlich aufgegeben, namentlich seit Zotenberg uns das vollständige Material von 16 Pariser Handschriften für die kleine Erzählung von dem Asketen und dem zerbrochenen Krug vorgelegt hat[2] und ich nachträglich für mich zu dem Stück noch einige weitere, wenn auch nicht umfangreiche, Kollationen gemacht habe. Es ist sogar fraglich, ob sich unter den etwas besseren Handschriften auch nur eine scharfe Scheidung nach Familien wird durchführen lassen[3]. Das Werk hat eben die Schicksale eines handschriftlich weit verbreiteten Volksbuches erfahren. Ein solches ist es aber erst geworden, nicht von Anfang an gewesen. Ibn Moqaffa' war ein vornehmer, hochgebildeter Mann, der für die vornehme, hochgebildete Welt schrieb. Fürsten und Machthaber sollten zunächst auch aus seiner Bearbeitung Lebensweisheit lernen. Die sonstigen moralischen und Klugheitsregeln, und wohl noch mehr die hübschen Geschichten selbst, haben dem Buche dann den großen Leserkreis gewonnen. Schon Ibn Moq.'s Vater hatte eine wichtige Stelle bekleidet, und es ist vielleicht die Frage, ob der Sohn nicht ebenso früh arabisch wie die Sprache seiner persischen Vorfahren geredet hat. Er galt als einer der größten Meister der reinen und eleganten Sprache Fihrist 45. 126. Der beste Kenner, Aṣma'ī, fand in einem seiner Werke nur einen einzigen sprachlichen Anstoß Muzhir 2. 86 (nach

1) ZDMG. 30, 761.

2) Journ. as. 1886.

3) Eine besondere Stellung nimmt Zotenberg's Handschrift Q ein, die, so fehlerhaft sie ist, sachlich zu Anwāri Suhailī (also gewiß auch zu dessen persischen Vorgängern) und dem Wortlaut nach zu der, allerdings verkürzten, Wiedergabe im 'Iqd (Ausg. von 1302) 3, 445 stimmt. Die beste seiner Handschriften ist im ganzen aber wohl A, die er mit Recht zum Grundtext gewählt hat. — Übrigens mag das gegenseitige Verhältnis der Handschriften bei verschiedenen Stücken des Buchs verschieden sein.

Ibn Chālawaih's *Laisa*). Hätte er nicht die elegante Sprache beherrscht, so hätten ihn auch 'Omar b. Hubaira und der 'Abbāside 'Īsā b. 'Alī schwerlich als Sekretär gebraucht. Schließlich kommt noch in Betracht, daß Abū Tammām ein paar Verse von ihm sogar in die Ḥamāsa aufgenommen hat (S. 394); eben dieselben stehen auch in der Sammlung alter مَرَاثٍ in Wright's Opusc. arab. 100. Also die Vulgarismen und groben grammatischen Fehler unsrer Handschriften kommen nicht auf Rechnung Ibn Moq.'s. Diese zu beseitigen wäre natürlich nicht schwer, zumal wohl durchgängig für das sprachlich Anstößige einer Handschrift eine andre das Korrekte bieten dürfte. Danach ist denn auch de Sacy verfahren, dessen Text sonst leider, wie wir schon längst wissen, dem ursprünglichen sehr fern steht. Zu wünschen ist aber doch, daß wir mehr und mehr das uns erhaltene Textmaterial kennen lernen. Die kleine Arbeit Guidi's hat da zuerst Bahn gebrochen. Jetzt erhalten wir durch den vielverdienten P. Cheikho (شيخو) zum erstenmal den genauen Abdruck einer ganzen Handschrift von KwD[1]) und dazu noch reichliche Mitteilungen aus andern Codices. Jene Handschrift ist verhältnismäßig alt (beendet Montag den 6. Raǵab 739 = 18. Jan. 1339). Sie ist durchaus nicht fehlerlos, hat viele unverständliche Stellen, und gar oft läßt sich schon mit den uns vorliegenden Mitteln ihr Text wesentlich verbessern. Aber sie hat doch vielfach das Ursprüngliche ganz oder einigermaßen bewahrt und verdient ernsthafte Berücksichtigung.

Die Ordnung der dem Grundwerk entsprechenden Kapitel (also abgesehen von den Einleitungen und den 4 Erzählungen am Schluß) ist in Ch.[2]) fast ganz die ursprüngliche, die wir teils durch das Pañcatantra, teils durch Σ kennen (in welchem letzteren nur „Raben und Eulen" hinter „Katze und Maus" verstellt worden sind). Die Geschichte vom Mäusekönig, deren Stelle schwankt, fehlt in Ch.

---

1) La version arabe de Kalilah et Dimnah d'après le plus ancien manuscrit arabe daté publié par le Père L. Cheikho S. J. . . . avec une Préface et des Notes. Beyrouth, Imprimerie Catholique 1905 (68 und ٢٩. S.). Mit 3 Faksimiles. — Mit dem Faksimile der Haupthandschrift stimmt die betreffende Stelle im Abdruck überein, nur hat Cheikho als Namen des Vogels statt فترة (vgl. das *Catra* der spanischen Übersetzung) das, allerdings richtigere, فنزة (ganz richtig wäre فنزه mit ه, nicht ة). Besonders ist anzuerkennen, daß Cheikho hier nicht etwa aus moralischen oder Anstandsrücksichten irgendwo den Wortlaut abändert, was freilich in Ausgaben, die für Kinder und Halbwüchsige bestimmt sind, ganz in der Ordnung ist.

2) Ich bezeichne Cheikho's Text mit Ch., de Sacy's mit dS., den alten Syrer mit Σ, den Spanier mit Sp., den Griechen mit Gr., Wright's Syrer mit σ, die in Bombay 1317 erschienene alte Versifikation (s. unten S. 804) mit Manẓ. (*Manẓūma*).

wie in Manz.[1]), sonst stimmt die Anordnung völlig zu Guidi's M und V, zum Wiener und zum Tübinger Kodex, zu den Pariser 1501 (E) und 1502 (Q), sowie zum Griechen. Diese stellen nämlich die Geschichte von Bilār vom Ende hinter „Asket und Wiesel". Die 4 in Σ fehlenden, erst im arabischen Text hinzugekommenen, Geschichten stehn in ihnen allen so, daß die beiden letzten dS.'s den beiden ersten vorangehn. Die Ordnung in Ch. ist also mit dS.'s Zahlen bezeichnet: 5. 6. 7. 8. 9. 10. 14. 11. 12. 13—17. 18. 15. 16.

Im folgenden gebe ich, freilich ganz unsystematisch, allerlei Einzelheiten über Ch. und füge dazu diese und jene Mitteilung über andre Texte oder auch über die Geschichten selbst, gebe also ganz bescheidene Beiträge zur Geschichte von KwD[2]). Auf die verschiedenen Entstellungen der Eigennamen, die ich ziemlich vollständig gesammelt habe, gehe ich nicht ein. Auf ihrem Standpunkt hatten die Abschreiber und Übersetzer ganz recht, wenn sie oft durchgängig für diese rätselhaften Namen nur „eine gewisse Stadt", „ein König" oder dgl. setzten. Das tut auch Ch. zuweilen.

Löwe und Stier. In der Geschichte vom Schlauen und Dummen verlangt bei Ch 96 (wie bei Sp. und σ) der Richter die Stellung eines Bürgen. Das fehlt bei dS. und Schultens (deren Texte einander überhaupt sehr ähnlich sind) und den andern, aber, da es auch in Σ steht, ist es ursprünglich. In Benfey's Pañc. kommt es freilich nicht vor.

Die zum ursprünglichen Text gehörende (s. Pañc. und Σ) Geschichte von der Viper und dem Vogel, die bei dS., Schultens und σ fehlt, steht bei Ch. wie bei den übrigen. Ch.'s Text ist dem von Guidi's V ziemlich ähnlich.

Statt des Wasser- oder Sumpfvogels علجوم[3]) hat Ch. 69 ff. in der Geschichte von diesem, dem Fischer und dem Krebs (dS. 101) recht unpassend den kleinen Singvogel مُكّاء.

Das Gericht über Dimna ist bei dS. sehr verkürzt, aber in Ch. ist wieder der Schluß stark beschnitten. Davon abgesehen ist Ch. wohl doppelt so umfangreich als dS., und zwar ist sein Mehr überall ursprünglich. Bei dS. fehlt z. B. das erste Gespräch der beiden Schakale, das Ch. 102 und andere haben.

---

1) Cheikho druckt sie nach meiner Ausgabe ab.

2) Jammerschade, daß uns Rūdhakī's persische Bearbeitung nicht erhalten ist. Nach den Fragmenten, die Horn in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Asadī's Wörterbuch (Berlin 1897) S. 20 zusammenstellt, würde diese unserm Geschmack viel mehr zusagen, als die schwülstigen späteren in persischer Sprache. Doch wäre zu wünschen, daß Nasrallāh's Werk bald herausgegeben würde. Anwāri Suhailī habe ich hier mit Absicht fast gar nicht berücksichtigt.

3) Die spezielle Bedeutung von علجوم steht nicht fest. Daß es „Ente" bedeute (Lisān), ist mir zweifelhaft. Die mehrfach zu belegende Bedeutung „Frosch" paßt für unsere Geschichte durchaus nicht, aber Anwāri Suhailī hat hier wirklich den Frosch.

In der Geschichte vom unwissenden Arzt identifiziert dS. den verstorbenen weisen Arzt mit dem erblindeten; ebenso der hier, wie gewöhnlich, sehr kurze Gr.[1]) Das ist eine Verbesserung, aber nicht ursprünglich, s. Ch. und die andern.

Was ein فَهْد sei (dS. 143. 158), wußten vermutlich manche nicht. So setzt denn Ch. 116. 124 dafür einfach „Raubtier" سبع. Sp. und Hebr. haben „Wolf", $\sigma$ umschreibt unrichtig („einer von des Königs Geschlecht"); Manẓ. und Gr. lassen ihn ganz weg.

In dem, wie gesagt, bei Ch. sehr verstümmelten Schluß fehlen z. B. die beiden andern Schakale شغبر und روزبه und die ganze Geschichte vom Falkner, der Frau und den Papageien.

Daß dies Kapitel nicht zu dem aus Indien nach Persien gekommenen Grundwerk gehört hat, sondern ein späterer Zusatz ist, der die siegreiche Unmoral des indischen Erzählers korrigieren sollte, hatte Benfey erkannt, noch ehe $\Sigma$ das bestätigte. Auch darin stimme ich ihm bei, daß dieser Bericht wohl erst von einem Muslim herrührt, wenn auch seine Begründung nicht schlagend ist[2]). Ich möchte das Kapitel geradezu dem Ibn Moq. selbst zuschreiben. Daß darin ein nach indischer Weise geordnetes Spruchbündel vorkommt Ch. 111, dS. 142 u. s. w., bildet keinen Gegengrund, denn Ibn Moq. hatte diese Art genügend kennen gelernt, um sie gelegentlich nachzuahmen, wie er ja in seiner eignen Vorrede auch Fabeln nach indischer Weise gibt. Für die, wenigstens materielle, Herstellung des Spruchbündels ist namentlich Manẓ. 92 sehr brauchbar.

Die Turteltaube. Die Taube verweist, um ihre Betörung zu entschuldigen, auf die Macht des Verhängnisses in Worten, die bei dS. 162 verkürzt, bei Ch. 127 wesentlich dieselben sind wie in Guidi's Codices (nr. 41) und denen auch Manẓ. und die Übersetzer entsprechen.

Johann von Capua schaltet hier zwei Geschichten ein, die nicht nur bei den andern, sondern auch bei dem Hebräer fehlen. Da er sonst den hebräischen Text sehr genau wiedergibt, so darf man vielleicht vermuten, daß sie schon in die hebräische Handschrift eingeschoben waren, die er vor sich hatte. Die Geschichte von der Schlange kommt im Pañc. vor, aber an einer andern Stelle (3, 5), wo sie KwD und $\Sigma$ aber auch nicht haben. In den Text ist sie wie die andre wohl aus einer Sammlung äsopischer Fabeln gekommen; zu jener s. Halm 96 a und b (wo noch ganz deutliche

1) Die griechische Übersetzung, deren Texte wir erst durch die treffliche Ausgabe Puntoni's einigermaßen haben kennen lernen, hat im ganzen leider für den arabischen Urtext nur ziemlich geringen Wert.

2) Gar nichts kann ich darauf geben, daß hier ein Oberbäcker vorkommt wie in der Geschichte Joseph's. Die Muslime wußten schwerlich etwas von einem Oberbäcker des Pharao.

Spuren der Umsetzung aus Versen des Babrius in Prosa); vgl. Benfey 1 § 118 und 150. Die Schlangengeschichte findet sich schon bei dem alten Dichter Nābigha 15, 7 ff., und zwar vereinigt dieser die äsopische Form mit der indischen. Echt arabisch hat er für das von der Schlange gespendete Gold Blutgeld (عقل)[1].

Raben und Eulen. Die Beschwörung des Teufels, die bei dS. 184, im Hebr. und Gr. fehlt, wohl weil man religiösen Anstoß daran nahm, steht bei Ch. 147 und bei den andern (wie auch $\Sigma$ 64); etwas verdreht $\sigma$ 204.

In der Geschichte vom Mäuschen verwandelt in $\Sigma$ wie im Pañc. (Benfey 2, 263) der Asket dieses durch eigne Kraft in ein Mädchen; im arabischen Text (Ch. 159) und dessen Reflexen bittet er Gott um die Verwandlung. Das ist deutlich eine Veränderung, die Ibn Moq. seinen muslimischen Lesern zu Liebe machen mußte.

Nur dS. 184 läßt nicht alle Vögel, sondern bloß die Kraniche einen König wählen; das ist ein offenbares Versehen eines Kopisten.

Bloß in Guidi's F (nr. 52) benutzt der kluge Rabe die Tagblindheit der Eulen zur Ausführung seines Anschlags; recht hübsch erfunden, aber nicht ursprünglich. Auch $\Sigma$ hat nichts davon. Daß ein indischer Text ähnliches bietet (Guidi S. 55), beweist nichts, denn der Gedanke lag so nahe, daß zwei Erzähler ihn selbständig fassen konnten. Diese Tagblindheit kommt ja in der Geschichte an einer Stelle auch wirklich vor dS. 185; Ch. 147 u. s. w.

Schildkröte und Affe. Im Pañc. ist das Seetier ohne alle moralische Anwandlungen in bezug auf den Affen. In $\Sigma$ regt sich bei ihm zuerst das Gewissen etwas, aber der sophistische Schluß überwindet das Bedenken. Ibn Moq. hat das moralische Element ein wenig verstärkt; die Abschreiber und Übersetzer gehen darin weiter; so namentlich Guidi's V und $\sigma$.

DS. ist hier wieder sehr verkürzt. Schon Guidi hat daraus erschlossen, wie wenig dS. den echten Text Ibn Moq.'s darstellt. Im ganzen stimmt Ch. zu Guidi's Codices (nr. 57), aber die Schildkröte hält in Ch. im Wasser nur einmal an.

In der Geschichte vom Löwen und Esel haben statt des Schakals ابن آوى (dS. 213 f., Ch. 172 f., Manz. wie auch $\Sigma$ und Pañc.), Guidi's Codd., Hebr., Gr., $\sigma$ einen Fuchs, Sp. einen lobo cerval, was „Luchs" bedeuten soll. Auch bei Babrius 95 ist's ein Fuchs. In den indischen Erzählungen spielt ja überhaupt der Schakal dieselbe Rolle wie in den westlichen der Fuchs.

Katze und Maus. Guidi's V sagt ausdrücklich, daß die Katze des Nachts gefangen wird, wie $\Sigma$ und der indische Urtext (Mahābhārata: Benfey 1, 546); das hat auch Ch. nicht, aber er

1) Einige wenige äsopische Fabeln lassen sich auch sonst noch bei altarabischen Dichtern nachweisen, aber keine wird so ausführlich erzählt, wie ja rein erzählende Stellen in dieser Poesie überhaupt sehr selten sind.

erwähnt (S. 208), wie Guidi's M und F, Hebr., Gr. (und Σ, Mahāb.: Benfey 1, 553) ausdrücklich die Ankunft des Jägers am Morgen.

Die bei dS. fehlende Stelle Guidi nr. 66 (VFM) auch Ch. 209; ähnlich σ; repräsentiert auch in Manẓ. Sp. hat hier einen sehr zusammengezogenen Text, einen noch kürzern Gr. Der Schluß ist aber auch in Σ kurz.

Der Abschluß der Erzählung bei Johannes von Capua (nach Hebr.), auf den Benfey 1, 560 Wert zu legen scheint, fehlt bei allen andern (auch Σ) und ist sicher eine spätere Zutat.

König und Vogel. Die Schuld des Vögelchens bestand nach Σ 81 darin, daß es sich der Amme des Knaben auf den Schoß setzte (der Knabe empfand darüber wohl Eifersucht). Ähnlich im Sanskrit Benfey 1, 562, aber dem alten Perser hatte wohl ein etwas anderer und besserer indischer Text vorgelegen. Durch Ch. 211 lernen wir nun auch den wahren arabischen Text kennen; er war وثب فى حجر ظئْر الغلام also ganz wie ܘܝܬܒ ܒܚܝܢܗ ܕܡܪܒܝܢܝܬܐ ܕܗܘ ܛܠܝܐ bei Σ[1]). Das, wohl etwas preziöse, Wort ظئْر verstanden die Abschreiber nicht. Sp. las طير, wie ja auch Ch. in Wirklichkeit hat, طَيْر und setzte Tauben dafür. Die andern machten sich mehr oder weniger ungeschickt sonst etwas zurecht. Am besten im Grunde noch dS. 228, der durch ذرق für وثب wenigstens eine wirkliche Beleidigung des Knaben herausbringt.

Guidi's nr. 67 (nach V und M) fehlt auch in Ch. 214 wie bei allen andern, aber die Stelle ist echt, da sie in Σ 84 und im Sanskrit (Benfey 1, 566) steht.

Löwe und Schakal. Den von Σ beibehaltenen indischen Eingang, daß der fromme Schakal in seinem frühern Leben ein sündenbeladener König gewesen (Benfey 1, 575), mußte Ibn Moq. weglassen.

Die gegen den Schakal erhobenen Anklagen sind bei Ch. 221 f. im ganzen wie in Guidi's V und M (nr. 71), zum Teil sogar noch etwas vollständiger, Σ entsprechend; demnach ausführlicher als bei dS.

Ganz allein steht Guidi's F in der Art, wie die Unschuld des Schakals völlig an den Tag kommt, nämlich dadurch, daß einer der Schuldigen gegen Versicherung der Straflosigkeit ein Geständnis ablegt (nr. 74).

*Bilār*[2]). Der Ursprung dieser, zum Teil recht seltsamen, ja törichten, zum Teil in ihrem Weisheitsregen langweiligen Geschichte liegt viel klarer vor als früher, seitdem Schiefner den

1) Zufällig entspricht hier وثب dem etymologisch identischen, aber in der Bedeutung verschiedenen ܝܬܒ. Für den Gesamtsinn ist's natürlich gleichgültig, ob der Vogel sich in den Schoß setzt oder hinein hüpft.

2) Für den Minister steht als arabische Namensform بلار ziemlich fest,

entsprechenden, aus dem Sanskrit übertragenen tibetischen Text ins Deutsche übersetzt hat[1]). Die im Tibetischen erhaltenen Vorgeschichten, die wohl kaum alle homogen sind, fehlen in $\Sigma$ und bei Ibn Moq., fehlten also schon im Pehlevī-Text. Aber der zum Zorn geneigte Charakter des Königs, der auch in dem raschen Befehl, die heißgeliebte Frau zu töten, hervortritt, während sich dagegen seine Geduld bei den ermüdenden Sprüchen Bilār's besonders anerkennenswert zeigt, ist in diesen früheren Erzählungen ganz deutlich. Der weise (Mahā-)Kātjājana muß in unsrer Erzählung erst besonders eingeführt werden; in der tibetischen war er schon vorher aufgetreten. Vielleicht bringen indische Funde uns noch weiter in der Ermittlung der gemeinsamen Urgestalt der beiden Zweige (des tibetischen und des alten persischen); oder hat man solche Funde vielleicht schon gemacht?

Bei der Hinrichtung der 12,000 Brahmānen (der Tibeter hat gar 30,000) ist zwar die Vorliebe der phantastischen Inder für hohe Zahlen zu berücksichtigen, aber dieser Zug wie die grausamen Vorschläge der bösen brahmānischen Traumdeuter weisen doch auf einen furchtbaren Religionshaß hin, der in Indien einst zwischen Buddhisten und Brahmānen geherrscht haben muß. Insofern ist diese märchenhafte Erzählung ein wichtiges geschichtliches Dokument.

Die Einleitung ist in Ch. wesentlich wie in Guidi's V (resp. M, F).

In Ch. 181 fehlt der Jammer des Königs über die einzeln aufgezählten Wesen, die er umbringen soll; dS. 251, Sp., Hebr., $\sigma$ haben das alles wie auch $\Sigma$.

In Guidi's nr. 77 sind deutlich zwei Varianten zusammengestellt, eine Verkürzung und die durch ويقول انّه eingeführte ursprüngliche Lesart, welche dS. 257, Ch. 182 u. s. w. geben. Das ist eine für die Textgeschichte unseres Buches nicht unwichtige Erscheinung.

Bei dS. 257 fehlt die charakteristische Anekdote von dem Blinzeln Bilār's Ch. 186 u. s. w.; vgl. $\Sigma$ 102 (nicht im Tibeter). Ferner hat dS. 258 nicht den ausdrücklichen Hinweis auf die Erfüllung des letzten Traums mit etwas schlimmer Bedeutung.

Der Schluß der Taubengeschichte, daß der Tauber freiwillig Hungers stirbt dS. 260, Sp. 64, Hebr. 206, klingt gut, paßt aber bei genauerer Prüfung doch nicht. Er ist nicht echt und fehlt mit Recht in Ch. und Manẓ., wie in $\Sigma$ (und im Tibeter).

für die Königin ايلاد oder mit anderer Auffassung der Pehlevīzüge ايراخت (s. meine Bemerkung in den Gött. Gel. Anzz. 1884, 679). Die Ähnlichkeit von دلار, wofür leicht auch ادلار geschrieben wurde, und ادلاد hat dann allerlei Verwirrung hervorgebracht.

1) Mahākātjājana und König Tshaṇḍa-Pradjota (Mém. de l'Acad. Imp. . . . de St. Petersbourg 1875).

Die Spruchbündel, die dS. außerordentlich beschneidet, sind in Ch. sehr vollständig, und ihre Reihenfolge ist da fast ganz ursprünglich. Das zeigt die durchgängige Übereinstimmung mit $\Sigma$. Und wo diese beiden differieren, liegt die Schuld hauptsächlich an der Lücke in $\Sigma$ (nach 112, 4, vgl. Ch. 198 f.). Einige wenige Sprüche finde ich in Ch. allein. Die Ordnung in Manẓ. ist auch dieselbe wie in Ch., nur daß in Manẓ. viele fehlen: doch hat diese ein Bündel mehr (172, 8 ff.). Die viel weniger zahlreichen Spruchbündel in Gr. halten auch dieselbe Reihenfolge ein wie Ch. Der Wortlaut der Sprüche ist aber in Ch. vielfach entstellt. Ein kleines Beispiel davon ist, daß zu den Dingen, die langsam vorgenommen werden müssen, in Ch. 192, 3 (wie in Guidi's M und F und in Manẓ.) das Fischfangen statt des Fischessens steht, das durch $\Sigma$ 107, 4 und den Tibeter (nr. 13) gesichert wird und auch von Guidi's V, $\sigma$, Gr. bewahrt worden ist. In Sp. und Hebr. finde ich diese Stelle nicht.

Der Schluß ist in Ch. etwas gekürzt. Hier hat dS. einiges, das bei Ch. fehlt, aber in $\Sigma$ 115, 1 f. steht.

Bei den 4 letzten Erzählungen entbricht uns leider die Hülfe von $\Sigma$, da sie dem Grundwerke nicht angehörten. Eine davon, der Wanderer und der Goldschmied (oder die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch), findet sich in einigen Texten des Pañc. (Benfey 2, 128 ff.), aber sie ist, wie Benfey gewiß mit Recht annimmt, kein ursprünglicher Bestandteil dieses Werks. Zu beachten ist, daß die indische Geschichte nicht in üblicher Weise mit lehrhaften Versen geschmückt ist. Wie sie zu Ibn Moq. gekommen, ist dunkel.

Die Schwester der Schlange haben dS. und Ch. allein: sie fehlt in Guidi's Handschriften u. s. w. wie im Sskr.

Nur bei dS. wird die Heilung durch ein Zaubermittel bewirkt: das erinnert an die Darstellung im Sskr. und ist wohl ursprünglich. Die andern haben da ein Gebet oder eine bloße Segnung.

Der Königssohn und seine Gefährten. Der Text Ch.'s ist im ganzen wohl etwas besser als der dS.'s. In diesem fehlt z. B. gleich im Anfang nach كمثل ابن الملك eine Stelle, die alle andern haben.

Nur bei dS. 283 behandelt der Königssohn schließlich seine Genossen verschieden. Der schöne verführerische Edelmann wird da zwar reich beschenkt, aber aus Rücksicht auf die Sittlichkeit vertrieben. Das ist natürlich eine gutgemeinte Änderung des Ursprünglichen.

Statt der Tauben hat allein dS. 284 in der Vogelgeschichte, die in Gr. ganz fehlt, Wiedehopfe.

Stark weicht in dieser ganzen Erzählung Sp. von den andern ab. Da ist eine Anzahl Unwahrscheinlichkeiten getilgt, z. B. geht von den Vieren nicht je einer Tag für Tag in die Stadt, und

fallen die 3 ersten Torinschriften weg. Die etwas holzschnittartige, schematische, aber gerade dadurch eindringlich wirkende Geschichte ist auf diese Weise ein wenig reicher ausgestattet und belebt. Wir haben hier deutlich eine bewußte Bearbeitung des Übersetzers oder schon eines Arabers. Der Bearbeiter stieß sich ferner daran, daß die Vögel auch in dieser Geschichte, die doch keine Tierfabel ist, ohne weiteres sprechen können; er läßt ihnen also erst auf das Gebet des Religioso von Gott ausnahmsweise Sprachfähigkeit verleihen.

Der Ansicht Benfey's, daß auch diese Geschichte aus dem Sanskrit stammt (1, 287 ff. 602), möchte ich höchstens für einige Züge beistimmen, die dem Verfasser indirekt zugekommen sein werden. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die gedankenreiche Erzählung ein Erzeugnis des Ibn Moq. selbst ist, der hier seine fatalistische Anschauung ausspricht.

Löwin, Reiter und Schakal. Der Grundgedanke bei Äsop (Halm 395). Daß die Löwin, nachdem sie in sich gegangen, zuerst Früchte und schließlich Kraut frißt, braucht nicht direkt indisch zu sein; das kann dem pflanzenfressenden Schakal in „Löwe und Schakal" nachgebildet worden sein. Die buddhistische Stimmung ist allerdings vorhanden.

Die Taube, welche dS. 268 f. und σ (nach Keith-Falconer's Verbesserung von ܡܘܝܢܐ 328, 7 in ܝܘܢܐ) haben, fehlt bei Ch., Manẓ. und den drei andern Übersetzern. Ich bezweifle, daß sie in der Geschichte ursprünglich ist.

Der Asket und sein Gast. Benfey (1, 601) spricht sich gewiß mit Recht gegen die indische Herkunft dieser Erzählung aus. Ich muß ihm auch darin beistimmen, daß die eingeschobene Erzählung vom Raben, der den Gang des Rebhuhns nachahmt, an die Weise der äsopischen Fabeln erinnert. Vermutlich hat auch dies Kapitel Ibn Moq. selbst verfaßt.

Der Schluß (über die Herrscher und Untertanen) fehlt bei dS., Hebr., σ und Gr., steht bei Ch., wird in Manẓ. repräsentiert, und Spuren davon finden sich noch in Sp.

Die beiden dem Buche später angehängten Geschichten von den Vögeln und von dem Fuchs und der Taube fehlen, wie zu erwarten war, auch in Ch.

Die arabische Sammlung von Geschichten, welche in ihrem wichtigsten Teile dem Pañc., in noch weiterem Umfange dem Σ entspricht, hat überdies noch mehrere Einleitungen. Die Vorrede, in der Ibn Moq. von sich in erster Person spricht, ist im wesentlichen ohne Zweifel echt. Leider hat Ch. nur den ersten Anfang davon, vermutlich bloß infolge einer äußeren Beschädigung seiner Vorlage. Cheikho gibt uns dies Stück aber auch vollständig nach einer jüngeren Handschrift, aus der er ebenfalls Abschnitte, welche dem Werke Ibn Moq.'s erst später beigefügt sind,

abdruckt[1]). Des Verfassers religiöser Standpunkt zeigt sich nirgends als der einer positiven Religion. Im Hintergrunde steht die „natürliche Religion“: Gott, Tugend, Vergeltung im Jenseits.

Ich bin schon lange der Ansicht, daß auch die Vorrede Burzōe's ganz oder der Hauptsache nach ein Werk Ibn Moq.'s ist. Σ hat nichts davon, und bei der Unbefangenheit, womit der alte Syrer sonst „heidnische“ Züge wörtlich wiedergiebt, die in der arabischen Bearbeitung beseitigt werden mußten, ist durchaus nicht anzunehmen, daß er dies Stück aus religiösen Bedenken weggelassen hätte: er fand es eben allem Anschein nach in seinem Pehlevī-Texte nicht vor. Der Abschnitt spricht aber solche religiöse Anschauungen aus, wie wir sie bei Ibn Moq. vorauszusetzen haben. Ein überzeugter Mazdajasnier war er schwerlich mehr, als er in reifen Jahren zum Islām übertrat, aber daß er damit ein gläubiger Muslim geworden sei, ist auch nicht anzunehmen. Man traute denn auch seiner Rechtgläubigkeit durchaus nicht und hielt ihn für einen argen Ketzer (*Zindīq*) Agh. 12, 81. 18, 200; Ibn Qotaiba, 'Ojūn 71. Seinen Zweifel an der Richtigkeit aller positiven Religion, die Ansicht, daß sie alle schlecht beglaubigt seien, durfte er natürlich nicht offen aussprechen, aber er konnte sie dem alten persischen Arzt in den Mund legen. Ich vermute jetzt, daß auch die in ganz ähnlicher Weise skeptische Stelle über die Religionen im Schāhnāme 1293 (Macan)[2]) auf einen von Ibn Moq. in seine Bearbeitung des persischen Königsbuchs gemachten Einschub zurückgeht. Den ernst religiösen Sinn, der unser ganzes Stück erfüllt, können wir dem Ibn Moq. wohl zutrauen. Die hohe Wertschätzung der Askese ist aber gewiß mehr theoretisch als praktisch, denn der in der großen Welt lebende Ibn Moq. konnte sie schwerlich üben, wie er ja nach der Überlieferung wirklich recht vergnügt lebte Agh. 12, 81. Aber auch Burzōe selbst, ein dem persischen Großkönig nahestehender Arzt, konnte kaum ein Leben der Weltentsagung führen.

Den richtigen Text dieses bei dS. sehr verstümmelten Abschnittes haben wir annähernd durch Guidi kennen gelernt. Auch Ch. gibt ihn ziemlich gut wieder.

Über die Parabel vom Mann im Brunnen s. jetzt besonders E. Kuhn im Festgruß an Otto v. Böhtlingk (Stuttgart 1888) S. 68 ff. Im einzelnen ist hier freilich noch allerlei unklar. Ibn Moq. mag die Parabel aus einem Text des Barlaam und Joasaph genommen haben, aber er hat sie dann gewiß nicht wörtlich abgeschrieben. Die arabischen Texte der Parabel in den beiden vielgelesenen Werken haben zum Teil wohl auf einander eingewirkt. So ist der Elephant, vor dem der Mann bei dS. 76, und das Einhorn, vor dem er in einigen Handschriften des Gr. flüchtet, aus Barlaam

1) In der Geschichte vom Mäusekönig folgt er meiner Ausgabe.
2) S. mein „Iran. Natinalepos“ S. 33.

übernommen[1]). Im echten Text von KwD wird hier keine bestimmte Ursache der Flucht des Mannes, also auch kein verfolgendes Tier genannt: die Erklärung am Schluß weiß auch nicht von einem solchen. Der Löwe bei Johannes von Capua (also Hebr.) und dem andern Hebräer (Jacob b. Eleazar) 330 ist eine willkürliche Ergänzung.

Vom Bericht über die Sendung Burzōe's nach Indien existieren zwei ganz verschiedene Gestalten. In der einen soll er das Kraut holen, das die Unsterblichkeit bringt; es ergibt sich, daß dies Kraut eben das Weisheitsbuch KwD ist. Von dieser Gestalt ist noch kein arabischer Text ediert. Nur den Anfang gibt de Sacy, Proll. 23 f. Der Bericht findet sich auch in einer Handschrift des Brit. Mus., s. den Katalog 662 b; die andre Gestalt ist da von späterer Hand hinzugesetzt worden. Jene wird aber auch durch Sp., Johannes von Capua und den andern Hebräer wiedergegeben, war also wohl in Spanien verbreitet. Sie ist gewiß echt und stimmt zum Schāhnāme (Macan) 1746 ff. Ibn Moq. hat sie vielleicht eben der Quelle entnommen, auf welche in letzter Instanz auch die Erzählung im Schāhnāme zurückgeht.

Das ist aber gewiß nicht der Fall mit der uns arabisch vorliegenden Gestalt (dS., Ch., Guidi), wie sie auch die Wiener Handschrift hat und Gr. reflektiert. Danach wird Burzōe heimlich gen Indien geschickt, um das Buch zu holen, das er dann auf listige Weise gewinnt. Der große, aber immer etwas fabelhafte[2]) Minister Buzurgmihr spielt dabei eine Rolle und wird sogar beauftragt, das Kapitel über Burzōe zu schreiben. Das ist einfach widersinnig. Noch mehr, daß Buzurgmihr in einigen Handschriften als Autor des Burzōe-Kapitels genannt wird. Und noch verkehrter ist es, daß einige diesen Mann zum Verfasser des ganzen Buches KwD machten Fihrist 305, 1; Cat. codd. arab. Mus. Brit. 318 a u. s. w. Merkwürdig aber, daß im Schāhnāme diese Gestalt neben der andern erscheint. Das beruht jedoch nicht auf der alten Pehlevī-Grundlage. Dies Kapitel des Schāhnāme gibt ja eine, natürlich nicht sehr exakte, Übersicht auch über die spätere Geschichte des Buches KwD, nennt den Chalifen Ma'mūn u. s. w. So gehen die betreffenden Teile der Erzählung Firdausī's auch erst auf die arabische Gestalt zurück, die wir ganz oder wenig entstellt in unsern Ausgaben lesen. Woher diese stammt, bleibt dunkel.

Im Sp. steht Ibn Moq.'s Vorrede an erster Stelle, und das scheint passend. Aber da ihr Platz sonst überall hinter den beiden andern Einleitungen ist, so ist es doch wohl wahrscheinlich, daß er sie als historische Berichte über das Buch vorangestellt und dann erst seine Vorrede zu diesem selbst gegeben hat.

1) Der Elephant ist da ursprünglich, das Einhorn stammt aus dem griechischen A. T.

2) Vgl. meine Tabarī-Übersetzung 251.

Ganz wertlos ist die Einleitung des 'Alī b. Šāh oder Behbōdh b. Saǧwān (?), die in Ch., in der Tübinger, der Wiener, einer Beiruter[1]) Handschrift und denen Guidi's sowie in sämtlichen Übersetzungen fehlt. Cheikho gibt sie nach einer jungen Handschrift. Sie ist wahrscheinlich erst im 3. Jahrhundert d. H. entstanden[2]). Wir erfahren hier die indische Vorgeschichte des Buches; aber die Haupterzählung ist willkürlich ersonnen. Dazu ist ein Stück aus dem Alexanderroman gefügt, weil es Indien betrifft; dieses paßt aber gar nicht zum übrigen.

Ist die Aussicht, daß es noch einmal gelingen werde, den Wortlaut von Ibn Moq.'s Werk einigermaßen wiederherzustellen, auch nicht groß, so kann man sich diesem Ziel doch wohl etwas nähern, wenn einmal der Text der älteren und besseren Handschriften genau bekannt sein wird. Damit hat eben P. Cheikho einen höchst dankenswerten Anfang gemacht. Auf alle Fälle wird durch Prüfung der handschriftlichen Überlieferung und durch sorgfältige Benutzung der alten Übersetzungen wenigstens der materielle Inhalt des Buchs ziemlich bis ins kleinste festzustellen sein, so daß die Übersetzung in eine neuere Sprache dann ein leidlich treues Bild der Urschrift bieten wird. Sehr erwünscht wäre es für die genaue Feststellung des ursprünglichen Bestandes, daß die Bearbeitung in Reimen von Abān alLāḥiqī, einem jüngeren Zeitgenossen Ibn Moq.'s[3]), noch einmal wiederaufgefunden würde. 'Abdalmu'min b. Ḥasan aṣṢaghānī[4]), Verfasser einer Versifikation von KwD (schrieb 1242 n. Chr.), kannte das Werk seines Vorgängers Abān freilich nur noch vom Hörensagen; niemand, sagt er in der Einleitung, wußte zu seiner Zeit mehr von dem Buche. Aber Muḥammed b. Muḥammed b. الهِبَارِيَّة, der etwa 150 Jahre früher die Manẓūma verfaßte, die in Bombay lithographiert erschienen ist und die ich oben mehrfach benutzt habe, hatte das Werk Abān's vor sich, ja er hat dieses wohl nur etwas umgegossen, den Prosatext gar nicht benutzt[5]). Es ist immerhin möglich, daß auch Abān's Mathnawī noch irgendwo erhalten wäre.

Da erst durch Ibn Moq. das von Burzōe aus Indien gebrachte Buch zu einem wichtigen Bestandteil der mittelalterlichen Weltlitteratur in den Ländern des Islāms wie des Christentums ge-

1) S. Jāziǧī's Vorrede zu seiner Ausgabe (Beirut 1884), die leider ohne alle selbständige Bedeutung ist; vgl. Cheikho, Vorrede 6 f.

2) S. die Einleitung zu meinem „Mäusekönig" S. 6.

3) Vgl. über ihn Agh. 20, 73 ff. und verschiedene Stellen des Fihrist.

4) S. de Sacy, Proll. 31; Flügel's Wiener Katalog 1, 429. Ich habe mir vor längerer Zeit einiges aus der Wiener Handschrift notiert.

5) Er erklärt sein Reimwerk, das er nach eigner Aussage in 10 Tagen vollendet hat, für besser als das Abān's. Seine Sprache ist im ganzen korrekt, aber doch nicht ohne gelegentliche Verstöße gegen den klassischen Gebrauch. Er ist durchgängig leicht verständlich, wenn er sich hie und da auch mit aus den Lexika stammenden *γλῶσσαι* schmückt.

worden ist, so hat sein Text in mancher Hinsicht noch mehr Interesse als die das Pehlevī-Werk getreu wiedergebende alte syrische Übersetzung. Aber dringend ist zu wünschen, daß auch auf die Herstellung ihres Textes große Mühe verwandt werde. So nachlässig die Handschrift geschrieben ist, mit der sich Bickell abplagen mußte, so sind die Aussichten, den echten syrischen Text annähernd wiederzugewinnen, doch jetzt weit besser, nachdem die wirklichen Lesarten der Grundhandschrift durch die neuen, in Berlin befindlichen Kopien ziemlich sicher zu erkennen sind und nachdem verschiedene Sprachkenner mancherlei Verbesserungsvorschläge gemacht haben. Ich glaube, es wäre an der Zeit, von diesem Buche mit Heranziehung aller Hülfsmittel eine neue Ausgabe zu veranstalten.

Zum Schluß spreche ich dem P. Cheikho noch ausdrücklich warmen Dank aus für sein verdienstvolles Werk, das mir den Anlaß gegeben hat, mich einmal wieder — alte Liebe rostet nicht — mit KwD zu beschäftigen.

# Arab. أَيْشْ.

Von

**A. Fischer.**

Für ايش, die bekannte Verkürzung aus أَيُّ شَيْءٍ, hat Lane regelmäßig die Aussprache أَيْشَ (s. أيش, s. أَيٌّ 132a und s. لا جَرَمَ 413b, vielleicht noch öfter). Vermutlich hat er sich dabei von Freytag irreführen lassen, der in seinem Lexicon s. أيش gleichfalls أَيْشَ hat, vielleicht außerdem auch von dem synonymen أَيْمَ, das er s. أَيٌّ unmittelbar vor أَيْشْ erörtert, dessen auslautendes *a* aber als einfache Verkürzung aus *ā* (أَيْمَا > أَيْمَ[1])) natürlich ganz anders zu beurteilen ist. Sein Vorgang wiederum, in Verbindung mit dem Freytag's, dürfte Dozy zu dem gleichen (auch von Fleischer übersehenen) Fehler veranlaßt haben (Suppl. s. أيش)[2]). In Wirklichkeit ist أَيْشْ oder, besonders soweit die Literärsprache und die ältere Zeit in Betracht kommt, أَيْشٍ zu lesen.

أَيْشْ (*aiš*) *ēš* findet sich bekanntlich mit allerlei Nebenformen in einer Anzahl moderner Dialekte. (Vgl. Socin, Diwan III, § 67 und außer der dort verzeichneten Literatur noch Snouck Hurgronje, Mekk. Sprichwörter, Index; Meißner, Neuarab. Geschichten aus d. Iraq § 11; Spitta, Gramm. S. 80 u. a. — Im Maghreb gebraucht

1) Man vermißt dieses أَيْمَا, أَيْمَ, wie auch das verwandte أَيْهُمَا < أَيْهِمَا, unter den oben S. 631 von Brockelmann zusammengestellten entsprechenden Silbenellipsen. Vgl. Wright, Grammar[3] I, 276 C; Nöldeke, Zur Grammatik d. class. Arab. S. 10; Baiḍāwī ed. Fleischer II, ٨٦, 13 etc.

2) S. auch De Goeje, Gloss. Fragm. s. أى.

man dafür *āš*[1]) mit seinen Spielformen. Vgl. Stumme, Märchen u. Ged. aus Tripolis § 162; dens., Gramm. d. Tunis. §§ 149 ff.; Marçais, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen S. 174; Fischer, Marokk. Sprichw. S. 21, Anm. 1[2]); für das Maltesische: Nöldeke, diese Zeitschr. 58, 906 oben[3]); für das Andalusische: denselben, Beitr. z. semit. Sprachw. 6, Anm. 4; im Vocabulista أَشْ s. v. und s. *quid*, أَشْحال s. *quantum*, لَشْ, عَنَ اشْ u. a. s. *quare*, أَشْ ما s. *quidquid* etc.; *ax* bei Pedro de Alcala[4]); den Vers

نَقْلَقْ من رزقى لِأَشْ والخالقْ يرزقنى

„Weshalb sorge ich mich wegen meines Lebensunterhalts, da doch der Schöpfer ihn mir verleiht?“ Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial I, S. 351 unt. u. a. — Die gebräuchlichste syrische Form ist *šu* = أَيّ شى هو, die sich, worauf Goldziher vor Jahren aufmerksam gemacht hat[5]), als شُو schon in dem interessanten Spottgedichte über den Sprachgebrauch der Bagdadenser und der Kurden Iāqūt I, ٨٨, 17 findet[6]).) — Ich werde aber unten nachzuweisen versuchen, daß أَيْش möglicherweise bis in ziemlich frühe Zeit zurückgeht.

Für أَيِش (sic, mit Tanwīn) hat zuletzt Nöldeke von neuem

1) Vgl. zu dieser auffallenden Kontraktion hebr. אָן neben hebr. אַיֵּה und arab. أَيْنَ, sowie das ungemein häufige لَسْ (neben gelegentlichem ليس) für لَيْسَ bei Ibn Guzman (wofür der Vocabulista ed. Schiaparelli allerdings لِسْ hat; vgl. s. v. und s. *non*).

2) In den mir bekannten Teilen Marokkos ist *āš* fast ausschließlich im Gebrauch.

3) N. nimmt mit Recht an, daß die Formen *bíeš, bîš, beš, ʒalíeš* u. s. f. nur durch Umlaut aus *bâš, ʒalâš* u. s. f. entstanden sind.

4) Vgl. ed. Lagarde S. 33, 15: que cosa es confessar *ax hú maânĭ al confessar*; 33, 19: que cosa es comulgar *ax hú al comunión*; 34, 7. s. 38, 2. 4; cuantos assi *axhál* 160, 34 u. s. f.

5) Diese Zeitschr. 35, 517 Mitte.

6) S. auch Socin a. a. O. und Meissner a. a. O. Dagegen ist *šu* (in *šuġrûlok* = أَيّ شى جَرَى لك „was ist dir geschehn“?) bei Stumme, Malt. Stud. 63, 13 f. nur bäuerisches, mit Išmām gesprochenes *ša* o. ä. = شى (أى) vgl. ibid. 63, 11 *šülšén* = شى لِشى.

eine Reihe von Belegen geliefert, teils aus der älteren einheimischen Literatur, teils aus den heutigen Dialekten (Beitr. z. semit. Sprachw. S. 6; vgl. schon WZKM. VIII, 263). Die Zahl derselben läßt sich noch vermehren. Vgl. Ḫafāgī, Šifā' al-ʿalīl ١٧[1]): أَيْشَ بمعنى أَيّ شيء خُفِّفَ منه نَصَّ عليه ابن السيد[2] في شرح أَدَب الكاتب وصرّحوا بأنّه سُمِعَ من العرب وقال بعض الأئمّة جَنَّبُونا أَيْشَ فذَهَبَ إلى أنّها مولّدة وقولُ الشَّريف في حَواشي الرَّضيّ انّها كلمة مستعمَلة بمعنى أيّ شيء وليست مخفّفةً منها ليس بشيء ووقَع في شِعْرٍ قَديمٍ أنشدوه في السِيَرِ[3]

مِنْ آلِ قَحْطانَ وَآلِ أَيْشِ[4]

قال السُهَيْلي في شرحه الأَيْش يَحْتمل أنّه قَبيلة من الجِنّ يُنْسَبون إلى ايش ومعناه مَدْح يقولون فُلانٌ أَيْش وابنُ أَيْش ومعناه شيءٌ عظيمٌ وأَيش في معنى أيّ شيء كما يقال وَيْلُمِّه[5] في معنى وَيْلٌ لأُمِّه على الحَذْف لكثرة الاستعمال انتهى; den Vers des Abū Nuwās

---

1) Dieser Passus ist schon von Gies, Ein Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arab. Versarten 13 f. verwertet worden; Gies hat ihn auch übersetzt. Ein Stück davon steht ferner bei Rašīd ʿAṭīja, ad-Dalīl ilā murādif al-ʿāmmī wa-d-daḫīl ٣٨, wo es heißt: أَيْشَ (عربيّة عامّيّة) مَنْحوتة من أَيّ شيء قال السُهَيْلي في شرحه الخ.

2) Gies hat fälschlich السَيِّد; s. den Nachtrag unten S. 818.

3) Gies übersetzt في السير: „in den alten Kriegsgeschichten", gemeint ist aber offenbar: „in der Prophetenbiographie" und zwar in der des Ibn Hišām, die as-Suhailī ja kommentiert hat (vgl. السِيَر in dieser Anwendung z. B. Ḫāggī Ḫalīfa ed. Flügel III, 634, 4. 629, 2; Ibn Ḫallikān ed. Slane ٦٧٧, 10 v. u. ٣٨٣, 11. ٣٠٥, 4. 5; Abū-l-Fidā' ed. Reiske II, 151 u. a.). Freilich kann ich den Vers in den beiden vorhandenen Ausgaben des Ibn Hišām nicht finden.

4) „Aus der Familie Qaḥṭān's und der Familie wovon! (d. h. der Familie welches großen Ahnen!)." Gies versteht وَآلِ أَيْش direkt als وأَيّ آلٍ „und welcher Familie!", was doch nicht angeht.

5) Diese Silbenellipse wäre gleichfalls in Brockelmann's Liste (oben S. 630 f.)

أُنْسَ نَفْسِى كَيْفَ ٱسْتَجَزْتَ ٱطِّرَاحِى فِيمَ ذَا سَيِّدِى وَذَاكَ لِأَيِّشْ

„Wonne meiner Seele, wie hast du es für erlaubt halten können dich meiner zu entschlagen, weshalb denn, mein Herr, und warum denn?“ (ed. Iskandar Āṣāf ٣٠١, 5 v. u. = Weinlieder ed. Ahlwardt Nr. 40, 2)[1]); Muḥammad Ṭāhir, Magma‘ biḥār al-anwār s. أَيّ: أيش بكسر شين منوّنة بمعنى اى شىء[2])ش; meine „Biographien von Gewährsmännern des Ibn Isḥāq“ II, 9, wo ich für die Lesart ايش des guten alten Cod. Sprenger 271 zu Unrecht أَيِّشْ in den Text gesetzt habe; — ferner aus dem Bereich der Dialekte: ايشن und اشن in Graf Baudissin's Translationis antiquae arabicae libri Iobi quae supersunt (der betr. Kodex wurde Anfang oder erste Hälfte des 9. chr. Jhdts. geschrieben) Cap. XXI, 4. XXVII, 11 und XV, 7. 12. XIX, 28. XXI, 15. XXII, 3. 17[3]); die ganz gewöhnlichen Bildungen *šnḥûya*, *šnḥîya*, *šnḥûma*, *šnhāda* (*šnḥûya*, *šnḥîya* u. s. f.) im Marokkanischen[4]); *âšen*, *âšin*, *šin*, *āšinhûa*, *āšinhîä*, *āšínhu*,

---

nachzutragen. Freilich haben schon die arabischen Philologen gesehen, daß sich وَيِلَمَّهْ (so, mit *u* oder *i* beim *lām*!) auf mehrfache Art erklären läßt. Darüber genaueres im nächsten Hefte dieser Zeitschr.!

1) Diese Stelle ist übrigens auch Nöldeke nicht unbekannt, denn er hat früher selbst zweimal darauf hingewiesen, in Benfey's Orient u. Occident I, 369, gelegentlich seiner Anzeige von Ahlwardt's Ausgabe der Weinlieder des Abū Nuwās, und GGA. 1881, 312, in seiner Besprechung von Spitta's Grammatik.

2) ش ist nach der Vorrede Sigle für زُبْدَة شرح الشفا, womit wohl der 810/1407 beendete Auszug des Muḥammad b. Ḫalīl al-Ḥanafī aus dem Kommentar seines Lehrers Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī Sibṭ Ibn al-ʿAgamī zu dem Šifā' fī taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā des ʿIyāḍ b. Mūsā al-Qāḍī al-Yaḥṣabī gemeint ist. Vgl. Ḥāggī Ḫalīfa IV, 59 f.; das Grundwerk und den Kommentar des Ibn al-ʿAgamī nennt auch Brockelmann, Gesch. d. Arab. Litt. I, 369, der indes irrtümlicherweise von einem „Leben Muḥammeds“ spricht.

3) Vgl. jetzt Graf, Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur S. 37. (Die Zitate dieser leider noch ziemlich unreifen und dazu recht saloppen Schrift enthalten viele Fehler, sind also nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Die „seltsamen Formen“ اى شتى [der betr. Druck hat in Wirklichkeit اى ستى!] und الشى, die Graf a. a. O. unter den Töchterformen von أَيّ شىء mit aufzählt, sind natürlich nur Versehen, im ersten Falle des Druckers, im zweiten des Schreibers, für اى شى und ايشى.)

4) Auch die Bildungen *kīfḥûya*, *kīfḥîya* u. s. f. (vgl. Nöldeke a. a. O. Anm. 6) begegnen oft im Marokkanischen. — Für das Maltesische vgl. in dieser Beziehung noch bei Stumme, Malt. Stud. *kīfenn-û* 47, 27, *kifínni* 24, 9.

*āšínhi*, *šinhîi̯ä* bei Stumme, Märchen u. Ged. aus Tripolis § 162; *äšni* (Mōṣul und Märdīn) diese Zeitschr. 37, 222, 8 v. u. (wo Socin in der arab. Transkription nur اى شىء statt اى شىء هى hat), und jetzt noch die jüdisch-algierischen Formen *āšenhûu̯a*, *āšénhu*, *âšnu* u. s. f. Marçais, Le dialecte arabe parlé à Tlemcen S. 174: maltes. *šinnu*, *šin-'î*, *šin-'ûma* bei Stumme, Maltes. Studien 9, 38: 18, 11. 22; 19, 8; 57, 11; 50, 15. 16. 22[1]) und jerusal. *êšin kân* „irgend etwas" bei Löhr, Der vulgärarab. Dialekt von Jerusalem 15 oben[2]).

Neben dem soeben genannten *êšin kân* verzeichnet Löhr als gleichwertig die Wendung *êš mā kân*. Diese Entsprechung, in Verbindung mit dem doppelten Umstande, daß in hypothetischen Relativsätzen dieser Art die Endung *-in* des von *ê*, *aii̯a*, *ênā* o. ä. (oder gelegentlich auch von *kull*[3])) abhängigen Genetivs häufig von ihrem Substantiv losgelöst erscheint[4]) und daß ihr ein *kân* (*kânet*)

1) Vgl. auch *šéĭn* (*šêĭn*, *ṣ̌ĭn*, *šên* u. ä.) „etwas" oder, häufiger, mit oder ohne Negation, „nichts" ibid. 30, 7. 47, 30. 31. 48, 33. 57, 12. 60, 33. 63, 11 u. s. f. — Auch Pedro de Alcala kennt *xéin*, *xáin* „Sache", vgl. *aâlé cúlli xéin* (*xáin*) *cadĭr* 32, 4. 9. 38, 27 (stets nach كُلّ? s. hier Anm. 3; sonst dafür *xéi*, vgl. 38, 14. 15. 40, 6. 11. 15 u. s. f.).

2) *êsin*, mit *s* statt mit *š*, ist doch wohl nur ein Druckfehler. — Vgl. betreffs des Tanu̯īns ibid. auch *min aii̯a šiklin kân* „von irgend einer Sorte". (Daß das *aii̯a* in Wendungen dieser Art, das, wie sich jetzt wieder aus Löhr a. a. O. § 15 ergibt, in Syrien bezw. Palästina allgemein in Gebrauch ist und das Nöldeke a. a. O. S. 6 nur zögernd mit أَيُّهَا identifiziert, tatsächlich eine Kontraktion daraus, genauer aus أَيِّهَا, darstellt, ergibt sich aus Wendungen wie *êi̯iha*, *gâmiʒ* „irgend eine Moschee", *êi̯iha* (*êi̯uha*) *u̯âḥid* „irgendwer", *êi̯uha dukkân* „irgend ein Laden" im Ägyptischen; vgl. Willmore, The Spoken Arabic of Egypt §§ 264. 453 f.)

3) Vgl. *kulle šin kân* „whatever it may be, everything" Willmore, The Spoken Arabic of Egypt S. 53 unt., und *akla kull šin kân* „an ordinary meal" Spiro, Vocabulary s. شى.

4) Vgl. Landberg, Proverbes et dictons 173: *biêš inn kân* „de n'importe quoi", 174: *ĭtfáḍḍal laʒándī* (*ênā*) *u̯áqt inn kân* „favorisca da me a qualunque ora", *ǧíblī* (*éi̯i̯ā*) *kitâb inn kân* „apporte-moi un livre quelconque" etc. und die Fußnote [3] bei Willmore a. a. O. S. 53: „But the *in* is here sometimes pronounced separately, as being equivalent to *ma*" (auch die Schreibungen des Vocabulista S. 549 f.: شَىَ انْ ما *Quidam, alguna cosa*, رَجُلَ انْ ما, اِنْسانَ انْ ما *quidam*, (ضَرْبَ, وَجْهَ) انْ ما, عَلَى نَوْعَ (بِاعْتِبارَ) انْ ما, بِنَوْعَ *quodammodo* u. a.).

stets unmittelbar folgen muß[1]), könnte die Annahme nahelegen, es handle sich bei diesem *-in* gar nicht um die Genetivendung mit Tanụ̄n, sondern um die Konjunktion أَنْ (أَنَّ), wie Nöldeke diese a. a. O. Anm. 6 mit Recht auch für *in*, *inn* nach *kêf* (*kîf*), *êmtā*, *ǧôm* u. s. f. in Sätzen wie *anā binâm kēf inn kân* (oder *kēf mā kân*)[2]), *aʿmelū êmtā inn kân*, *ǧômin râḥ* u. s. f. in Anspruch nimmt. Dagegen spricht aber zunächst natürlich, daß *-in*, besonders auch bei شي, auch außerhalb der Verbindung mit hypothetischen Ausdrücken vorkommt, also an Stellen, wo jeder Gedanke an ein hypothetisches أَنْ ausgeschlossen ist[3]); sodann, daß es sich in Verbindung mit hypothetischem *ê*, *êǧe*, *êǧiha* o. ä. auch ohne nachfolgendes Hülfsverb oder Verb findet, die allein ein أَنْ rechtfertigen würden[4]); und drittens, daß auch Fälle wie *min êǧe gihitin kânit* „from whatever direction it be“ und *bi êǧe ṭariqtin kânit* „by any means whatever“ (also mit weibl. Substantiv nach أَيّ) begegnen[5]), in denen die Ausdrücke *gihitin* und *ṭariqtin* zwar ohne weiteres als alte Genetive mit Tanụ̄n verständlich sind, aber nur schwer als Repräsentanten von zugrunde

1) Vgl. bei Willmore a. a. O. § 264 *êǧin kan ǧâḥid* „whichever one it be“ neben *êǧe ǧaḥdin kân* und § 454 *êǧe ǧâḥid fiqihin kan* „any schoolmaster, whoever he be“.

2) Vgl. Landberg a. a. O. Löhr a. a. O. hat *êmtän kân* „irgend wann“ und *kêfin kân* „irgend wie“. — Nicht sicher bin ich, ob auch in den kurzen einfach fragenden oder relativen (nicht hypothetischen) Wendungen *kîfen-hûǧa*, *kifen-hîǧä* o. ä. „wie ist er (sie)?“, „wie er (sie) ist“, wie sie sich im Tunisischen, Marokkanischen und Maltesischen finden, die Konjunktion أَنْ vorliegt oder ob es sich hier nicht vielmehr um Analogiebildungen teils nach *āšnûa*, *āšnîä* o. ä., teils nach hypothetischem (أَيّ) أَنْ كيف handelt.

3) Siehe Nöldeke a. a. O. S. 6 und oben S. 810 und S. 811, Anm. 1.

4) Vgl. Willmore a. a. O. § 264: *êǧe dukkânin* „whichever, any, shop“, *bi êǧe ṭariqtin* „by any means“, ferner § 453 f. Indes scheint sich W. hier z. T. selbst zu widersprechen, so daß vielleicht nur folgende zwei Ausdrucksarten zulässig sind: *ištirîh min êǧuha dukkân* oder *išt. min êǧuha dukkânin kânit* („buy it from any shop“), aber nicht: *išt. min êǧuha dukkânin* (ohne *kânit*). Cfr. auch bei Landberg a. a. O. S. 174: *ǧibli ḥaǧâllā kitâb* oder *ǧ. ḥ. kitâb inn kân* „bring' mir irgend ein Buch“, und bei Spitta, Gramm. § 39 c: *râḥ liaǧǧ gihe*, aber *r. liaǧǧ gihetin kân* „er ging nach irgend einer Richtung“.

5) Cfr. Willmore a. a. O. §§ 63 (c). 264. 454; Spitta, Gramm. §§ 39 c. 77 e; Vollers (-Burkitt) § 51, 3 b.

liegendem *giha an* (*in*), *ṭarîqa an* (in) (doch wohl so, ohne femin. *t*). Immerhin scheint mir außerordentlich wahrscheinlich, daß dieses *-in* nach *ê* u. s. f. schon sehr früh mit أَنِ verwechselt worden ist und daß es hauptsächlich diesem Quidproquo seine andernfalls recht auffallende Erhaltung verdankt.

Nach Nöldeke a. a. O. Anm. 4 (s. schon WZKM. VIII, 263, Anm. 2) ist أَيِّش nicht „eigentlich klassisch". Man wird ihm zustimmen können, sofern man dabei nicht vergißt, daß auch im Arabischen, wie überall in der Welt, die Grenzen des Begriffs „klassisch" fließend waren. Jedenfalls aber würde man أَيِّش mit noch geringerem Rechte schlechthin „vulgär" nennen. Das ergibt sich schon aus seiner Verwendung in dichterischen Erzeugnissen, die, obschon nicht mehr der Blütezeit der arabischen Dichtkunst angehörig, doch zweifellos als streng klassisch gelten wollten, — und zwar nicht ausschließlich nur im Reim[1]), wo man natürlich wohl am ehesten einmal aus der Not eine Tugend machte und zu Formen oder Konstruktionen griff, die strengsten Anforderungen nicht genügten. Es erhellt aber auch aus allerlei Stellen in den einheimischen philologischen Werken, in denen von أَيِّش die Rede ist. In Betracht kommen hier: der schon oben (S. 809) angezogene Passus des Šifā' al-ġalīl, besonders die Worte: وصرّحوا بأنّه سُمِعَ من العرب (was von den Arab „gehört worden war", d. h. tatsächlich in ihrer Sprache vorkam[2]), galt den arabischen Philologen der Regel nach als klassisch); das Zitat Lisān XIV, ٣٩١ (= Tāg

1) Vgl. den dem Magnūn zugeschriebenen Vers Aġānī I, ١٨٠, 20 (von Nöldeke a. a. O. zitiert):

قالَتْ جُنِنْتَ عَلَى أَيِّشٍ فَقُلْتُ لَها الْحُبُّ أَعْظَمُ مِمّا بِالْمَجانِينِ

„Sie fragte: „Warum bist du wahnsinnig geworden?" Und ich antwortete ihr: „Die Liebe ist gewaltiger als das, was in den Wahnsinnigen lebt"." In allen andern mir bis jetzt bekannt gewordenen Versen mit أَيِّش steht dieses allerdings im Reime und zwar wohl nur als ein halber Notbehelf, denn die Zahl der Reime auf ـَيِّش — im Arabischen ist verhältnismäßig recht klein.

2) S. hierüber meine Bemerkungen diese Zeitschr. oben S. 646.

VIII, ٢٢٥): قال الكسائيّ من العرب من يقول لا ذا جَرَمَ ولا أَنَّ ذا جَرَمَ ولا عَنْ ذا جَرَمَ ولا جَرَ بلا ميم وذلك أنّه كثُر فى الكلام فحُذفَت الميمُ كما قالوا حاشَ لِلّهِ وهو فى الأصل حاشَى وكما قالوا أَيَّشْ[1] وإنّما هو أَىّ شَىْء وكما قالوا سَوْ تَرَى وإنّما هو سَوفَ تَرَى وقالوا وَىْ لُمّهِ والمراد لأُمّه فحذفوا الهمزة تخفيفًا كما I Ḥaiš ٥٣٥, 7: قالوا أَيَّش والمراد أَىّ شىء فحذفوا تخفيفًا und folgende Ausführungen Ibn Durustaṯaih's[2], aus seinem Kommentar zu Ṯa'lab's Faṣīḥ, im Muzhir ١,٣, 1 ff.: وقد يَلْتَجِئ العربُ الفُصَحاء بالكلمة الشاذّة عن القياس البعيدة من الصواب حتّى لا يتكلّموا بِغَيْرِها ويَدَعوا المُنْقاسَ المطّرِد المختار ثمّ لا يَجِب لذلك أن يقال هذا أَفْصَحُ من المتروك، (من ذلك) قولُ عامّة العرب أَيش صَنَعْتَ يريدون أَىّ شىء ولابَشانيك[3] يَعْنون لا أَبَ لِشانِئِكَ وقولُهم لا تُبَلْ أى لا تُبالِ[4] ومِثْلُ تَرْكِهم استعمالَ الماضى واسمِ الفاعل من يَذَرُ ويَدَعُ واقتصارِهم على تَرَكَ وتارِك[5] وليس ذلك لأنّ تَرَكَ أفصحُ مِن وَدَعَ ووَذَرَ وإنّما الفصيحُ ما أَفْصَحَ عن المعنى واستقامَ لفظُه على القياس لا ما كثُر استعمالُه انتهى. Diese Stellen zeigen, daß große Gelehrte wie al-Kisā'ī, Ibn Durustaṯaih[6] und Ibn Ḥaiš keine Bedenken trugen أيش auf völlig gleiche Stufe mit Bildungen wie سَوْ, حاشَ, وَيْلُمّه, لا تُبَلْ etc. zu stellen, an deren Klassizität nie gezweifelt worden ist[7]. Ja aus den Bemerkungen Ibn Durustaṯaih's

1) So in der Ausg. 2) † 347, s. Barth's Ausg. des Faṣīḥ S. 11.

3) Oder ولا بِشانِيك?; die Ausgabe hat bekanntlich keine Vokale. — Auch diese Silbenellipse wäre in Brockelmann's Liste nachzutragen.

4) Ausg. fälschlich تبالى, s. Sīb. II, ٣٣٦, 5. 12. 14.

5) Vgl. die Lexika s. ودع und وذر, Sīb. I, ٧, 9 u. a.

6) al-Kisā'ī war bekanntlich der eigentliche Begründer der Schule von Kūfa: Ibn Durustaṯaih dagegen galt, obschon er die Grammatik auch unter Ṯa'lab studiert hatte, als eifriger Parteigänger der Baṣrier; s. Flügel, Gramm. Schulen 105.

7) Vgl. zu حاشَ Lane s. حشى; Fleischer, Kl. Schriften I, 405. 462 f; Mufaṣṣal ١٣٣, 12; I Ḥaiš ٢٦٩, 12. ١١٠, 1; Asrār al-ʿarabīja ٨٣, 7; Murnī-l-labīb s.

darf man vielleicht sogar herauslesen, daß es nicht an Stimmen gefehlt hat, die geneigt waren أَيش, als die selbst unter den „echten Arabern" zu fast ausschließlicher Herrschaft gelangte Form, für klassischer (أفصح) zu erklären als seine Mutterform أَيّ شيء.

Bei diesem Sachverhalte vermag ich den weiteren Satz unseres allverehrten Altmeisters: „Daß bereits ʿOmar أَيَّش (so zu vokalisieren) gesagt habe, darf man aber natürlich aus Tab. I, 2722, 9[1]) noch nicht folgern" (a. a. O. Anm. 4) nicht ohne weiteres zu akzeptieren, denn eine Form, die sich offenbar schon im 2. Jahrh. d. H. der weitesten Verbreitung erfreut hat, könnte recht wohl bereits zu ʿUmar's Zeit in einigen Gegenden Arabiens gebräuchlich gewesen sein. Daß sie sich zu dieser Zeit noch nicht in der Poesie (soweit wir diese kennen!) nachweisen läßt, beweist nicht, daß sie auch der damaligen Umgangssprache noch fremd gewesen sei. Die offizielle Poesie hat in sprachlicher Hinsicht überall und zu allen Zeiten konservative, ja selbst archaisierende Neigungen besessen, und von der arabischen Poesie, die sich noch heute, soweit sie als Kunstdichtung auftritt, mit einer Sprache abquält, in der man schon vor ca. 1400 Jahren gedichtet hat, gilt das natürlich in ganz besonderem Maße. Man wird also — auch schon für die Zeit ʿUmar's — einen Unterschied zwischen dem Arabisch der Dichtkunst und dem des alltäglichen Lebens voraussetzen müssen, selbst wenn man nicht mit mir der Ansicht ist, daß ersteres schon früh im wesentlichen nur

---

حاشا; Kaššāf ed. Nassau Lees ٦٥٣, unt.; Baiḍāwī I, ٣٥٩, 2 u. a.; — zu سوى Lane s. سوف; Fleischer a. a. O. I, 533; Ginnī, Muḫtaṣar at-taṣrīf ed. Hoberg 39, 7; Ḥaṭīb ١١٩٩, 9; Murnī s. سوف u. a.; — zu لا تَبَلْ außer der soeben schon zitierten Stelle Sīb. II, ٤٣٦ noch Lane s. بلو; Ḥizāna I, ٧١, pu. und die beiden Verse:

غُلامٌ إذا ما هَمَّ بالفَتْكِ لَمْ يُبَلْ أَلامَتْ قَليلًا أَمْ كَثيرًا عَواذِلُهْ

„Wenn ein junger Recke rücksichtslose Tat plant, kümmert es ihn nicht, ob seine Tadlerinnen wenig oder viel Tadel aussprechen" Kāmil ١١٨, 8, und

وَقَدْ نُطِحَتْ بالجَيْشِ رَضْوَى فَلَمْ تُبَلْ وَلُزَّ بِرايَاتِ الخَميسِ قُباءُ

„Und (der Berg) Raḍwā ist mit einem Heere berannt worden, aber es hat ihn nicht gekümmert, und in enge Fühlung mit den Bannern des Heeres ist Qubā' gebracht worden" Luzūmīyāt ed. Kairo I, ٣٥, 2 (= ZDMG. 29, 308).

1) Es handelt sich um die Frage وأَيش صِناعتك, die ʿUmar an Abū Luʾluʾa gerichtet haben soll, der ihn aus Anlaß dieser Unterredung Tags darauf ermordete. Die Stelle steht auch Semitic Study Series, Nr. I, ١.

als dialectus poetica in Betracht kam[1]), und dieser Unterschied könnte sich sehr wohl auch auf den Gebrauch von أَيّ شيء bezw. أَيَش erstreckt haben[2]). Auch muß es doch einen Grund haben, daß Ṭabarī, der sonst, ganz wenige Fälle ausgenommen, überall أَيّ شيء schreibt, gerade hier أَيَش hat. Dieser Grund kann natürlich nur der sein, daß أَيَش als festes Stück der Überlieferung galt. Dabei macht es dann praktisch keinen allzugroßen Unterschied, ob أَيَش auf ʿUmar selbst zurückgeht oder nur auf einen der ältesten Träger der Erzählung.

Es scheint mir sogar denkbar, daß ʿUmar أَيَّشْ (ohne Tanwīn) gesagt habe. Ähnlich wie Graf Landberg[3]) bin ich nämlich der Überzeugung, daß man das Iʿrāb zur Zeit des Propheten in Mekka und Medina wie auch in Teilen der Grenzlandschaften im wesentlichen bereits aufgegeben hatte. Meine Hauptstütze für diese Überzeugung bildet die Konsonantenorthographie des Arabischen, die bekanntlich auf der des Qorāns beruht: die Männer, denen diese Orthographie zu danken ist (Zaid b. Ṯābit und seine Genossen, aber sicher auch schon allerlei Vorgänger, auf deren Schultern sie standen) können sich m. E. unmöglich in ihrer gewöhnlichen Sprache des Iʿrāb bedient haben, denn es ist die Orthographie eines „Vulgärdialekts“[4]). Aber auch die ʿArab haben möglicherweise z. T. schon früh أَيَّشْ gesagt. Dafür scheint mir einigermaßen zu sprechen, daß in den mitgeteilten Aussagen der al-Kisāʾī, Ibn Durustawaih, Ibn Jaʿīš und al-Ḥafāǧī nirgends vom Tanwīn von أَيَش die Rede ist und daß ihr ganzer Wortlaut mehr an أَيَّشْ als an أَيَّشٍ denken läßt. Man

1) Ich habe über dieses Thema vor kurzem in einer Sitzung der K. Sächs. Gesellsch. d. W. gesprochen. Einen kurzen vorläufigen Auszug aus dem Vortrage hat die Wiss. Beilage der Leipz. Zeitung vom 18. Nov. 1905 gebracht.

2) Charakteristisch ist in dieser Beziehung, daß sich die frühesten Beispiele des Gebrauchs von أَيَش in der Prosa an Stellen finden, wo Gespräche in direkter Rede wiedergegeben werden. Vgl. außer unserer Stelle noch Ṭab. III, ١٣٤٩, 8. ١٣٥٢, 7; Aṣānī XX, ٣٧, 10. ٩., 20 (dazu Goldziher ZDMG. 35, 517); Aug. Müller in den Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. W. 1884, S. 890 u. a.

3) La langue arabe et ses dialectes 25; anders Nöldeke, diese Zeitschr. oben 414.

4) Diese meine Ansicht vermögen vorderhand auch die von Nöldeke a. a. O. S. 5 unt. erwähnten Beobachtungen von J. J. Hess nicht zu erschüttern.

beachte besonders die Zusammenstellung unseres Wortes mit den apokopierten Bildungen سَوْ, تُمَلْ und حاشَ und sehe sich auch die Form الأَيْش bei as-Suhailī näher an! Wie soll man letztere vokalisieren? الأَيْش oder الأَيِّش oder, nach المَاوَرْدُ, الرَّسْمالُ etc. (s. Wright, Grammar[3] II, S. 245 B), الأَيِّشُ? Es scheint mir so gut wie sicher, daß sich as-Suhailī diese Frage gar nicht vorgelegt, sondern nur an الأَيِّشْ gedacht hat. Die Herausgeber des Lisān haben denn auch, wie angegeben, in dem Zitate aus al-Kisā'ī أَيِّشْ geschrieben[1]). Dazu kommt, daß für den Übergang von أَيِّ شيء in أَيِّشْ zwei Entwicklungsreihen anzusetzen sind, nämlich außer *'aiiu šai'in* > *'aiiušai'in* > *aišin* > *aiš* (*ēš* o. ä.)[2]) noch *'aiiu šai'in* > *ai šai* > *aišai* (*ēšē*) > *aiš* (*ēš* o. ä.). Das ergibt sich aus aufs beste bezeugten vulgären Schreibungen wie ای شی und ایشی (لایشی u. a.), die sich natürlich nicht in die erste Reihe einordnen lassen. (Vgl. im Vocabulista s. *quare* لَاىَ شَىْ, in Baudissin's Job XI, 8 ای شی, XVI, 3 und XXII, 3 ایشی, und eine ganze Anzahl weiterer Belege bei Graf a. a. O. 37. Auch *yêše* Socin, Diwan § 67, *šĕ* Meißner, Neuarab. Geschichten aus d. Iraq § 11 und das tunis. und tripol. *âši* gehören offenbar hierher.) Jedes ایش, das der zweiten Entwickelungsreihe angehört, kann natürlich nur als أَيِّشْ gedacht werden. Da sich nun aber die beiden Reihen, vorläufig wenigstens, landschaftlich oder chronologisch nicht festlegen lassen, und mithin in der großen Mehrzahl der Fälle die Entwicklung, die ein uns begegnendes أَيْش genommen hat, ungewiß bleiben muß, so muß auch in allen diesen Fällen mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß أَيِّشْ und nicht أَيِّشِ

1) So schreibt auch Rašīd ʿAṭṭīja a. a. O., sowie der Muḥīṭ al-Muḥīṭ s. أَيْش; Muḥammad Qiṭṭa al-ʿAdauī hat in dem von ihm edierten Bd. I der Būlāqer Ausg. von Maidānī's Sprichwörtern, S. vv unt. zweimal أِيشْ vokalisiert (Freytag hat dafür أَيِّشْ). Natürlich kann hier lediglich Beeinflussung durch die spätere rein vulgäre Form vorliegen.

2) Siehe Brockelmann oben S. 631.

zu sprechen ist. Daß selbst für die ältere Zeit eine Form wie أَيِّشْ keine Ungeheuerlichkeit sein würde, beweist die Lesart حاشْ لِلّٰهِ Sūra 12, 31[1]), deren حاشْ mit أَيِّشْ auf ein Blatt gehört.

Nachtrag zu S. 809, Anm. 2.

Gemeint ist ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. as-Sīd al-Baṭalyōsī (vgl. Ḥāggī Ḫalīfa ed. Flügel I, S. 222, 9, mit Berichtigung in Bd. VII; Brockelmann, Gesch. d. Arab. Litt. I, S. 427 u. a.; zur Aussprache des Namens s. z. B. Ibn Ḫallikān ed. Slane ٣٧٤, 10 und Muštabih ٢٨٥, 5). Die Stelle, die al-Ḫafāgī im Auge hat, steht auch Ḫizāna I, ٥٩٣, 10 ff.: وقال ابن السيد في شرح شواهد أدب الكاتب . . . . . كما قالوا ايش لك يريدون أيّ شيء. (Der Kommentar des Ibn as-Sīd wird so auch Ḫizāna I, ٣٩, 3 zitiert. Brockelmann hat hier aber ابن السيد als ابن سيدة verlesen und nennt daher a. a. O. I, S. 122 Mitte irrtümlich neben dem Kommentar des Baṭalyōsī noch einen solchen von „b. as Sīda".)

1) Vgl. Kaššāf zur Stelle (I, ٦٥٣, ult.): وقُرِئَ حاشْ لِلّٰهِ بسكون الشين على أنّ الفتحة أُتبعت الألفَ في الإسقاط وهي ضعيفة لما فيها من التقاء الساكنَيْن على غير حدّه. Daß حاشْ hier für „schwach" erklärt wird, schafft die Tatsache nicht aus der Welt, daß es wirklich existiert hat, und zwar allem Anschein nach recht früh.

## Erklärung.

Prof. Leumann hat in dieser Zeitschr. S. 578 ff., angeregt durch das „Gevatterschaftsverhältnis", in dem er zu unserer Amitagati-Ausgabe steht, eine Kritik unseres siebenten Kapitels geliefert, die sich hauptsächlich auf die Übersetzung bezieht. Wie er zu anderen nicht aus seiner Feder geflossenen Arbeiten — wir denken z. B. an Weber's Ausgabe und Übersetzung des Campakaśreṣṭhikathānaka oder an Tawney's Übersetzung des Kathākośa — höchst schätzenswerte Bemerkungen und Besserungen geliefert hat, so hat er dies auch bei unserer Arbeit getan.

Zu Str. 4 möchten wir bemerken, daß auch wir *ekānta-dṛś* als Bahuvrīhi aufgefaßt und angenommen haben, daß *iti* nachgestellt ist. Aber freilich ist L.'s Übersetzung richtiger. Ob in Str. 19 *cāru payaḥ* oder *cārupayaḥ* zu schreiben ist, wird sich kaum entscheiden lassen. Warum sollten nicht zwei adjektivische Attribute — „gezuckerte süße Milch" — hintereinander stehen? Zu Str. 21 sagt L., das die Strophe beginnende *ananta* stehe als Kürzung für *anantānubandhin* „unendliche Zeit dauernd". Wir meinen dasselbe, wenn wir übersetzen: „des endlosen Zornes", und haben für *ananta* eben „endlos", nicht „unendlich" gewählt, weil wir den Eindruck vermeiden wollten, als sei „ingens" gemeint. Daß wir auch in Str. 33 durchaus der Meinung L.'s sind, zeigt doch schon die Übersetzung: „Diese bei den Guten getadelte Tat habe ich vollbracht!" Wir glaubten also bei der wörtlichen Übersetzung (ohne Zufügung eines weiteren Personalpronomens) bleiben zu dürfen. Auch zu 38 vermögen wir den Unterschied zwischen „rechtem" Glauben und „reinem" Glauben nicht zu erkennen und meinen mit „unendlichen Krankheiten" „unendlich währende Krankheiten", halten also unsere Übersetzung von *durantarogopahateṣu* für richtig.

Andererseits erkennen wir gern an, daß L.'s Bemerkungen in den übrigen Fällen das Richtige treffen. Es steckt viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit darin, die unserer Arbeit zugutekommen werden. Wir würden also gar nicht entgegnet haben, wenn L. S. 582 nicht sagte: „Wenn ich deshalb von Anfang an Dr. Hertel auf den oben bereits erwähnten Tattvārtha Umāsvāti's hingewiesen habe in dem Sinne, daß da wohl über vieles Aufklärung zu erlangen wäre, so ist dieser Wink leider unbeachtet geblieben". Sein Wink ist

für unsere Übersetzung nicht unbeachtet geblieben. Insbesondere hat Schmidt den Tattvārtha genau durchgearbeitet Wir glauben aber, daß wir nicht die einzigen sind, denen in diesen Sūtren vieles unverständlich geblieben ist. Wer, wie L., seit langen Jahren die Jaina-Literatur nicht nur aus den bisher gedruckten Texten, sondern aus einer Fülle von Handschriften auf das eingehendste kennt, der mag diese Sūtren auch ohne Kommentar verstehen. Bei anderen wird dies nicht der Fall sein. Der Kommentar aber, den der Verfasser dieser Sūtren selbst dazu zu schreiben für nötig hielt, ist uns erst nach Beginn des Druckes unserer Arbeit zugänglich geworden. Daß er überhaupt erscheinen würde, konnten wir nicht voraussehen, sonst würden wir unsere Übersetzung noch zurückgehalten haben. Dasselbe gilt von den Hss. von Haribhadra's Kommentar zum Tattvārtha und vom Ratnakaraṇḍaka, die L. an Hertel zu senden die Güte hatte. Die Amtsarbeit und die nicht aufschiebbare Arbeit am Pañcatantra haben ihn beim besten Willen auch nicht zum nachträglichen Studium der beiden Werke kommen lassen.

Da wir nun außerdem erfahren, daß von einer Autorität auf dem Gebiet der Jaina-Literatur demnächst eine deutsche Bearbeitung des Tattvārtha in dieser Zeitschrift erscheinen soll, so werden wir die Fortsetzung unserer Arbeit über den *Subhāṣitasaṃdoha* zurückstellen, bis diese deutsche Bearbeitung des Tattvārtha erschienen ist.

Johannes Hertel.
Richard Schmidt.

## Erwiderung auf die obige Erklärung.

Den vorunterzeichneten Kollegen mochte freilich mein Urteil über ihre Stellung zum Tattvârtha etwas befremdlich erscheinen. Daß man ein solches Werk zusammen mit einem Kommentar konsultieren würde, hielt ich nämlich für selbstverständlich, weshalb ich am 24. März 1905 Dr. Hertel's Bitte um den Text in der Weise beantwortete, daß ich den Kommentar des Haribhadra mitschickte. Meiner Meinung nach hätte auch da noch, weil Hertel und Schmidt erst ein Anfangsstück ihrer Arbeit im Druck hatten, das Material einigermaßen verwertet werden können. Von einer „genauen Durcharbeitung des Tattvârtha" zu reden, wenn man dabei den bloßen Text im Auge hat, geht schwerlich an. Im Übrigen lassen Hertel und Schmidt, indem sie nur von Umāsvāti's eigenem Tattvârtha-Kommentar, der, weil ein *bhāṣya*, ihnen nicht viel geholfen haben würde, reden, gänzlich unerwähnt, daß ich ihnen den viel passenderen Kommentar Haribhadra's zugänglich gemacht hatte, der nicht

bloß den Text, sondern auch den Eigenkommentar Umāsvāti's erläutert.

Auf die paar Einwände, die im zweiten Absatz gemacht werden, habe ich folgendes zu erwidern:

4. Daß *ekānta-dṛś* ein Bahuvrīhi sei, stellte ich nur fest, weil aus der Übersetzung von H. und S. nicht eigentlich zu erkennen war, daß sie es als solches aufgefaßt hatten; und von *iti* sprach ich nur der Parallelstelle wegen.
19. Die rhetorische Frage richtet sich wohl selbst. Auch im Deutschen gehört es nicht zum guten Stil, Zubehör ohne Not zu koordinieren. „Eine unbekannte mittelasiatische Sprache" klingt weniger schön als „eine unbekannte Sprache Mittelasiens". Natürlich kann — wie auch sonst bei Angelegenheiten des Stils, der im allgemeinen keine unbedingten Gesetze hat — nur gesagt werden, *cāru-payaḥ* sei besser als *cāru payaḥ*. Daher mein „doch wohl".
21. Ich habe die Wiedergabe von *ananta* nicht beanstandet, bloß bemerkt, *ananta* sei hier Kürzung des Terminus *anantânubandhin*.
33. H. und S. haben sowohl früher als jetzt die zweite Möglichkeit, von der ich spreche und auf die das Original wie auch ihre Übersetzung führen könnte, übersehen. Mir lag daran zu prüfen, ob man dieser Möglichkeit folgen dürfe.
38. Daß man *viśuddha* passender mit „rein" als mit „recht" übersetzt, dürfte kaum im Ernste zu bezweifeln sein; ich verweise überdies auf die Zusammenstellungen p. 581, 1f. An der Verdeutschung von *durantarogôpahateṣu* habe ich keinen Anstoß genommen, sondern darauf hingewiesen, daß *saṃtataṃ* von H. und S. vergessen worden sei.

Wenn ich zwei Gelehrten, deren wissenschaftlichen Eifer ich hochschätze, hier nochmals entgegentreten mußte, so schmerzt mich dies aufrichtig. Ich werde die erste Gelegenheit, die sich bieten wird, ergreifen, um in ihnen und mir bessere Eindrücke, als wie sie das Amitagati-Unternehmen gebracht hat, wachzurufen.

Ernst Leumann.

## Anzeigen.

*Alfonso Cimino, ufficiale coloniale. Vocabolario italiano-tigrai e tigrai-italiano.* Prezzo 8 lire. Roma, Erm. Loescher & Co. 1904. 338 S. 8°.

So Titelblatt und Umschlag des Buches[1]). Auf einem Vorsatzblatt zum Vokabular liest man dagegen Vocabolario italiano-tigrignà und auf S. 205 Vocabolario tigrignà-italiano. Es liegt in Wirklichkeit ein Tigriña-Wörterbuch vor, kein Tigrē-Wörterbuch. Vorangeschickt ist ein Sillabario Etiopico und ein äußerst dürftiger Sunto di nozioni grammaticali. Auf S. 326—337 beschließt ein Verzeichnis von abessinischen Personennamen nebst ihrer Bedeutung das Ganze.

Das Buch soll lediglich praktischen Zwecken dienen. Die Tigriñawörter sind daher im zweiten Teil nicht nach den Wurzeln geordnet (wie bei de Vito), sondern nach je ihrem eigenen Anfangsbuchstaben (aber wie!); noch weniger findet man irgendwelche etymologische Notiz, irgendwelches Zurückführen der Tigriñawörter auf den äthiopischen Wortschatz, irgendwelchen Versuch, den großen nichtäthiopischen Rest zu entwirren. Hier bietet sich — wie bekannt — noch ein großes, dankbares Arbeitsfeld. Und im ersteren Teil, d. h. im Vocabolario italiano-tigrignà, ist den Tigriñawörtern aus praktischer Rücksicht durchweg Umschrift beigefügt. Aber die Umschrift ist mangelhaft (z. B. keine Unterscheidung von Längen und Kürzen), und die „Avvertenze“ dazu sind es ebenfalls. Über den häufig angewendeten Buchstaben ቐ findet man im Buche nirgends Auskunft. — An Druckfehlern ist kein Mangel.

Ein Versehen dürfte sein „absenza“ ኣቦሕንቲ S. 3, während auf S. 16 richtig „assenzio“ ኣቦሕንቲ. Heißt ብሉይ S. 21 wirklich „bibbia“, nicht vielmehr „Altes Testament“?

Dankenswert ist das ziemlich lange Verzeichnis abessinischer Personennamen am Schlusse des Buches: Abessinischer, nicht nur tigriña, sondern auch amharischer, äthiopischer und solcher

1) D. h. die Worte Roma etc. sind beidemal aufgeklebt. Unter ihnen erkennt man: Asmara Tipografia della Missione Svedese.

unbekannter Herkunft, alle in bunter Mischung. Offenbar so, wie sie heut gebräuchlich sind und heut gesprochen werden. Auch dieses Verzeichnis ist recht ungeschickt angeordnet und enthält daher manche Wiederholungen. Ob Verfasser die Bedeutung der Namen aus eigener Erkenntnis gegeben hat, oder nach Überlieferung der Eingeborenen, wird nicht gesagt: Auch in letzterem Falle würden mancherlei Irrtümer wohl erklärlich sein. Denn allenthalben sehen wir das richtige Verständnis von Eigennamen früh schwinden; vgl. diese Zeitschrift Bd. 57, S. 778; Bd. 59, S. 341; Kegel, Die Verbreitung der mittelhochdeutschen erzählenden Literatur u. s. w. Halle (Dissert.) 1905, S. 7. Es drängt mich, hier einiges zu ordnen, zu klären, zu vermuten.

Wenn z. B. der Namen አስረሱ durch „fecero" übersetzt ist, so ist das sicher ein Irrtum (hervorgerufen durch den Anklang an äthiop. ረሰP?). Ich zweifle kaum, daß አስረሱ Kurzform ist zu dem unmittelbar folgenden አስረሳኸኝ „mi facesti scordare". Zu diesem amharischen Namen liegt ein amharisches Äquivalent vor in መርሻ[1]) „dimenticanza" und ein tigriña Äquivalent in መረስዕ „dimenticanza". Wir haben hier also Namen derjenigen Bedeutungskategorie, die Nöldeke, Btrg. Sem. Spr. S. 98 ff. erörtert hat.[2]) — ገዛኸኝ „mi hai dominato" ist ein Name gleicher Bildung mit አስረሳኸኝ; eine Kurzform ገዙ finde ich aber nicht zu ihm.

Auch ተመኑ kann durch „brama sua" unmöglich genau wiedergegeben sein. Ich denke (da ተመን „Drache" ausgeschlossen erscheint) zunächst auch an eine Kurzform zu einem verbhaltigen Vollnamen, wie etwa äth. ተመነይሁኘ od. ähnl.; doch kann ich solche Namen mit ተመነP nicht belegen. — Ferner wird አለሙ schwerlich bedeuten „mondo suo", sondern Kurzform sein des wohlbekannten Vollnamens አለማPኩ „vidi il mondo".

---

1) „N. pr. che si pone a un figlio nato dopo che i genitori ne avevano perduto un altro (come ካሳ)". Guidi, Vocabolario amarico-italiano 124.

2) Ebendahin gehört ተክሌ, ተክለ „successore, sostituto". Wir finden hier im Tigriña ältere Formen erhalten, so wie sie Nöldeke bei Gelegenheit der a. a. O. S. 99 zusammengestellten (ቸኮ u. s. w.) vermutet hat; aber die semitische Herkunft wird auch hierdurch nicht deutlich. — Vielleicht auch ደባስ, ደበሳይ, ደበሱ „conforto", das ich etymologisch nicht anknüpfen kann. Ferner ደለለኝ „mi ha calmato il dolore" Guidi, Proverbi, strofe S. 61; Vocabolario 644.

In allen diesen und in zahllosen anderen[1]) Kurznamen erscheint die Kurzform mit einem angehängten *ū*. Ursprünglich ist dieses angehängte *ū* vermutlich der amharische Artikel, mindestens in den amharischen Namen (vgl. bereits meine Amharische Sprache § 244 f.); und es verdient dabei Beachtung, daß es in አስረሱ und wahrscheinlich auch ተመኑ verkürzten Verbalformen angehängt worden ist. In dem eigentümlichen Namen አበ.ይነረ „dov' era" läge Frageadverb + Verbum vor; letzteres in der Mitte reduziert: = አበ.ይነበረ. — Es ist aber doch sehr zweifelhaft, ob dieses *ū* jetzt durchaus und überall nur so aufgefaßt werde. Wenn die Übersetzung von አስረሱ durch „fecero" wirklich der heutigen abessinischen Auffassung entsprechen sollte, so würde es hier vielmehr als verbale Pluralendung aufgefaßt erscheinen. Sehr häufig sind aber die Fälle, in denen dieses *ū* tatsächlich als pronominales Suffix aufgefaßt zu werden scheint. Dahin möchte ich ziehen አመቱ „ancella sua": denn mit dem Artikel sollte man im Amharischen አመቲቱ erwarten.[2]) *U* wird hier also vermutlich auf das zweite Glied des zugrunde liegenden Vollnamens አመተ : ክርስቶስ od. ähnl. bezogen sein. Vor allem spricht aber für die Auffassung als Pronominalsuffix, daß wir an Stelle von *ū* einige Male auch das pluralische Tigriña-Suffix *ōm* finden! Also im Tigriña deutete man das *ū* anders. So neben ሳኝዱ „sostegno suo" auch ሳኝደም „sostegno loro": ሳኝዱ offenbar als Kurznamen zu einem Vollnamen mit singularischem Genitiv, ሳኝደም zu einem Vollnamen mit pluralischem Genitiv gedacht; also ሳኝዱ = äth. ሀምደ : ኢየሱስ od. ähnl., ሳኝደም = äth. ሀምደ : ቅዱሳን od. ähnl. Ebenso ክብርም „onore loro", ክፋሉም „quota loro" (neben ክፋሉ), ሀይሉም „virtù loro" (neben ሀይሉ). — Sogar ካሳሆኝ wird S. 328 angeführt (neben ካሳ, ካሕሱ, ካሕሳ.ይ) mit äthiopischem weiblichen Pluralsuffix. Aber hier

1) Wie ሳስቡ „mercede sua", ሳርኹ „amico suo", በኩሩ „primo genito suo", ብርሃኑ „luce sua", ኮኾቡ „stella sua", ክንፏ „ala sua", ኪዳኑ „patto suo", ድንቁ „meraviglia sua", ገብሩ „schiavo suo", ገንዘቡ „proprietà sua", ፈህጸንቱ „raccomandato suo", መመበረ „trono suo", ስብሐቱ „onore suo" u. s. w. u. s. w.

2) Vgl. Guidi, Proverbi, strofe etc. S. 74 u. 101.

kann sich das Suffix nur beziehen auf verstorbene Töchter: „Ihr Ersatz“. Auch ጌታሆን „Ihr (wessen?) Herr“ mit äthiopischem weiblichen Pluralsuffix.

Bei der Bildung der Kurzformen auf *ā* ist bei den auf *ā* ausgehenden Nominibus eine zweifache Stufe der Kürzung zu erkennen: Teils wird das *ā* beibehalten, teils wird es aufgegeben. So 1) ባርያሉ „schiavo suo“, ጋላሉ „seguace suo“, 2) ካሕሁ „sodisfazione sua“ (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 99), ግርማ „maestà sua“, መንቱ (C. schreibt ማ″) „gemello suo“, ጸጋ „grazia sua“.

Es findet sich auch eine Anzahl von Eigennamen, die aus Verbalformen mit dem Tigriñasuffix *ōm* bestehen: አስገደም „li fece adorare“ (daneben auch bloß አስገደ), አርዓደም „li spaventò“ (daneben auch መርአድ), ኀበደም „grave a loro“. Ich denke, die genannten Namen werden im Hinblick auf die dereinstigen Feinde des Kindes gewählt sein.[1]) Und daher vermute ich, daß አለመደም (C. schreibt አለማ″) nicht mit dem gleichgültigen „li avvezzò“ zu übersetzen sein wird, sondern mit „er zähmte sie“ (vgl. Guidi, Vocabolario amarico-italiano 18). Ebenso ist mir die Übersetzung von ሳውአሎም durch „li salvò“ nicht recht verständlich; eher möchte ich übersetzen „er hat sie in Gefangenschaft gebracht“ (äth. አውዐሎም; vgl. Guidi, Vocabolario 553 a. E.). Dagegen አድሐኖም „li salvò“ im Hinblick auf die Volksgenossen — falls nicht aus einem christophoren Namen verkürzt: für welche letztere Möglichkeit auch wohl አድሐነ „la salvò“ spricht. አድመቶም „li esaltò“ ist mir unverständlich: ich möchte darin einen Frauennamen vermuten „sie gefiel ihnen (den Männern)“ = äth. አደመቶም.

Entsprechende amharische Namen haben in der Regel das singularische Suffix: ኀበደው (= tigriña ኀበደም), ዳኘው „er hat ihn gerichtet“[2]), ገሸሸው „er hat ihn ausgelöscht“,

1) Vorzugsweise mit አርዐደ und ሰገደ, አስገደ sind auch die Königsnamen gebildet „che sogliono esprimere iperbolicamente il terrore che il re incute etc.“ Guidi, Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia (Rendiconti Lincei 1893) S. 586 [S. 10 des Sonderabdrucks] .... Notevole è la forma tigriña di parecchi di questi nomi etc. Auch sonst findet man ähnliche Namen einzelner Ritter, z. B. ሽዋ : ረዓድ, ወናግ: ረዓድ; siehe Index des noms propres zu Perruchons Guerres d'‘Amda Ṣyôn.

2) Gleicher Bedeutung, nur ohne Suffix, die Tigriñanamen ጠየነ und ጠይን.

ኣHHወ „er hat ihm geboten“, ΗΛΛወ „er hat ihn übersprungen, nicht beachtet (?)“, ላΦወ „er hat die Oberhand über ihn“, ደረሰወ „er hat ihn erreicht“. (Ohne Suffix ኣሸበር „er hat Schrecken verbreitet“.) In diesem Sinne, denke ich, wird auch በላቸው aufzufassen sein, mit pluralischem Suffix; natürlich nicht perfektisch „disse loro“, sondern imperativisch „sprich zu ihnen!“ nämlich in dem Sinne wie bei Guidi, Proverbi etc. S. 51 f. scil. mit der Lanze, mit dem Schwert, d. h. „schlage sie! töte sie!“ — Ich vermute auch, daß በላይ nicht, wie C. angibt, „dicente“ bedeutet (was auch der Form nach schwer möglich sein dürfte), sondern daß es die gleich zu besprechende Tigriñakurzform auf *āy* ist, gebildet von einem Tigriñaimperativ በል + Suffix (gleichen Sinnes mit amh. በላቸው). Und für den äthiopischen Infinitiv ብኂል (S. 327) möchte ich Entsprechendes vermuten.

Ungefähr so häufig, wie die Kurznamen mit angehängtem *ū*, sind die mit angehängtem *ā*ይ. Guidi, Di due frammenti etc. S. 18 [594] Anm. 1 bezeichnet dergleichen Namen ausdrücklich als tigriña; und vielleicht sind die von ihm gebrachten beiden eigentümlichen Namen ተክሉይ und ሀሞዱይ nichts weiter, als Mischung aus ተክሉ und ተክላይ, ሀሞዱ und ሀሞ ዲይ, die sämtlich vorhanden sind (auch bei C. angeführt)[1]. — Was dieses *ā*ይ ist, kann kaum zweifelhaft sein: Es ist die im Tigriña außerordentlich verbreitete Adjektivendung *ā*ይ (§ 126 meiner Grammatik). Durch Anhängung dieser Endung an den gekürzten Namen soll hier, wie anderswo, zwar die Zugehörigkeit zu demselben, aber nicht seine ganze Fülle ausgedrückt werden, d. h. durch *ā*ይ werden Deminutiva oder vielmehr Caritativa gebildet.[2] Ich glaube, daß Cimino mit Unrecht dieses *ā*ይ in der Regel durch „mio, mia“ übersetzt; schon die auch bei C. sichtlich weit vorherrschende Schreibung mit *ā* verbietet diese Auffassung. Ob sich aber diese Bildung nicht wirklich auch mit solchen begegnet, in denen *ă*ይ „mein“ vorliegt, das will ich nicht in ausdrückliche Abrede stellen. Aus der großen Menge (über dreißig) führe ich

1) Ist bei C. vielleicht ኣዲጎይ „asino mio“ ähnlich aufzufassen, d. h. aus ኣዲጎ + ኣዲጋይ?

2) Vgl. im Gegensatz hierzu den Sinn mancher Pluralformen bei Eigennamen; namentlich Hoffmann, Über einige phöniz. Inschr. S. 16.

folgende an: ዕቑባ.ይ „Behüteter“[1]); ሀጽፃ.ይ auch von C. „d'osso“ übersetzt, Kurzname zu ሀጽመ፡ጋዮርጋስ u. ähnl. (Basset, Études sur l'hist. d'Éth. S. 52 Z. 15); በኾራ.ይ „Erstgeborner“ zu በኾረ፡ጽዮን u. ähnl.; ክፋላ.ይ „Teil“ zu ክፋለ፡ፃርዮሙ, ክፋለንኪኤል u. a.; ሀይላ.ይ „Kraft“ zu ሀይለ፡ሥላሴ u. ähnl.; auch ነብራ.ይ „Leopard“, wozu ich einen zweigliedrigen Vollnamen nicht kenne. Wenn das erste Glied des zweigliedrigen Namens auf *ā* ausgeht, so fällt die Adjektivendung *ā*.ይ mit dem suff. Pronomen d. 1. Pers. sing. äußerlich zusammen; so daß also ባ.ይራ.ይ (so S. 327 ult. für ባርያ.ይ), ካሕሳ.ይ, ፈንታ.ይ, ገርፃ.ይ, ፃንታ.ይ, ተስፋ.ይ, ጸጋ.ይ u. a. tatsächlich beiderlei Auffassungen zulassen würden. Aber sind እምነ.ይ „Stein“, ዘርኣ.ይ[2]) „Samen“ als እምናይ, ዘርኣይ gemeint, oder wirklich mit dem Pronominalsuffix *ă*.ይ? Auch an einer Verbalform: ትወልዶ.ይ (besser ትው''), Kurzform zu ትወልዶ፡መድኅን u. ähnl.

Daß tatsächlich Namen mit dem Suffix „mein“ vorkommen, daran kann kein Zweifel sein. ፋስUP (S. 330), መድህንP (S. 334) und selbst ኣምላP (S. 326 u. 329) werden kaum eine andere Auffassung ertragen. Das Suffix erscheint hier noch in äthiopischer Gestalt. Höchst wahrscheinlich werden hierher auch gehören die in Cimino's Liste nicht zahlreich vertretenen, sonst aber sehr häufigen Namen auf *ē*, die amharischer Herkunft sein dürften: ኣስካሌ „grappolo“ (bei Basset, Études sur l'hist. d'Éth. 30, 15 ኣስካል), ሽቦ „spiga mia“, ዋሴ „garante mio“, ወንዴ „maschio mio“. Vgl. zu dieser Art von Namen noch Béguinot, La cronaca abbreviata d'Abissinia S. 57 Anm. 4. Aber daß in diesen Namen das *ē* mindestens nicht überall mehr als Pronomen gilt, lehrt Guidi, Di due frammenti etc. S. 13 [589] Anm. 2: Il *-ē* accresce forza, p. es. ውቢ = *bellissimo*. Dagegen Cimino S. 337 „bello mio“.

---

1) Warum C. sowohl S. 326 wie 334 auch in den hierhergehörigen Vollnamen *ā* schreibt, ist mir unklar; ich vermute, daß es bloße Fehler sein werden: ዕቑባዝጋ, ዕቑባንኪኤል, ዕቑባጽዮን, ዕቑባሠላሴ u. s. w. Also vermutlich ዕቑቦዝጋ u. s. w. zu schreiben.

2) Dieser Namen auch schon in den Königslisten.

Übrigens kommen auch solche Eigennamen auf *āy* vor, in denen *āy* seine gewöhnliche Gebrauchsanwendung zeigt; so in dem oben erwähnten Index bei Perruchon: አንጎታይ „Angotensis" ዋድላይ „Wadelensis".

Die bei C. ziemlich spärlich vorkommenden Kurzformen mit der Endung *īt* sind wahrscheinlich die den Kurzformen auf *āy* entsprechenden weiblichen Namen. C. bringt ሳንዲት, ገብሪት, ሀብቲት, ተኽሊት; also vermutlich die Feminina zu ሳንዳይ, ገብሬይ, ሀብታይ, ተኽላይ.

Für Kurzformen möchte ich auch halten mehrere mit der Pluralendung *āt* versehene Namen. Daß im Semitischen mehrfach Personen- und Städtenamen im Plural vorkommen, ist bekannt; und so möchte man denn zunächst auch die hier in Rede stehenden auf *āt* als Plurale auffassen und irgendwie als solche erläutern. Aber bei näherem Zusehen scheint sich dies zu verbieten. Wenn z. B. Cimino ሳዕማት bringt und mit „ossa" übersetzt, so ist zu bedenken, daß der Plural von ዐጽም sowohl im Äthiopischen, wie im Tigriña (S. 204 meiner Grammatik) አዕጽምት lautet. ዐጽማት kann daher m. E. nichts anderes sein, als eine Verkürzung von ዐጽማቶም „ihr (der Heiligen) Knochen" d. i. ዐጽም + Suffix *ā*ቶም: So wie oben ሳንደም, ክብርም u. a. = ሳምዱ, ክብር + Suffix *ō*ም. Ebenso kann das von C. S. 331 unübersetzt gelassene ገብረት unmöglich Plural von ገብር „Diener" sein, sondern m. E. nur Verkürzung von ገብረቶም „ihr Diener". Dieser Eigennamen würde also alle die ገብረ፡አብ, ገብረ፡ማርያም, ገብረ፡መስቀል u. s. w. u. s. w. in sich vereinigen wollen. Nach diesen beiden Analogien würde dann auch ተስፋት nicht als „Hoffnungen" aufzufassen sein, was an sich möglich wäre, sondern als Verkürzung von ተስፋቶም „ihre Hoffnung" in der angegebenen Beziehung. Ebenso auch ዕቑባት als Kürzung von ዕቑባቶም „ihr Behüteter". Und nicht anders wird es mit ገደላት (S. 331) stehen, mit dessen Deutung ich im übrigen aber zurückhalte (vielmehr ገድላት?). Ist die Erklärung dieser Namengruppe richtig, so ergeben sie sich als ausschließliche und echte Tigriñanamen.

Von einigen sehr häufig gebrauchten zweigliedrigen Vollnamen entsteht ein Kurzname dadurch, daß man von dem ersteren Gliede

die Form *qātēl* bildet. Ist das das alte, veraltende Partizip act. Qal? Ich finde so: ካፋል zu ክፋለ፡ፈርዮም, ክፋለ፡ጽዮን, ክፋለ፡ጊዮርጊስ u. s. w. Ferner ጋብር, und (wie C. daneben manchmal schreibt) ጋበር zu ገብረ፡ክርስቶስ, ገብረ፡መስቀል, ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ u. s. w. Dieser Kurznamen ጋብር findet sich vornehmlich in solchen Namen, die dreigliedrig sein würden, wenn sie nicht durch ጋብር eine Verkürzung erführen; also ባርያጋብር etwa für ባርያ፡ገብረ፡መንፈስ፡ቅዱስ „Diener des Gabra-M.-Q.“; ጊላጋበር, ሀብተጋብር, ወልደጋብር, ተስፋጋበር. Cimino faßt dieses ጋብር als einen besonderen Namen „Gaber“ auf. — Hierher möchte ich auch ziehen das mit angehängtem *ā* versehene ፈሕራ zu ምሕረትአብ, መሐሪ፡ክርስቶስ u. ähnl.: desgleichen ፈህራይ mit angehängtem *āy*. Alle diese Namen scheinen spezifisch tigriña zu sein.

Die aus dem Äthiopischen bekannten, mit Hülfe von Präpositionen gebildeten theophoren Eigennamen (vgl. Nöldeke a. a. O. S. 104 f.) sind im Tigriña noch lebendig. Sie treten daher in moderner Gestalt auf, mit modernen tigriña Präpositionen. Freilich ist ihre Zahl nicht groß. Wir lernen durch C. kennen ንፈርዮም (C. schreibt ነፈ''), was einem alten ለፈርዮም entsprechen würde; ferner ናይዝ[1]), entsprechend altem ዘእገዚእ. አብዝ wird von C. S. 326 ziemlich richtig durch „da Dio“ übersetzt, dagegen S. 336 wahrscheinlich falsch durch „Dio Padre“ (in dem zusammengesetzten Namen ወልደአብ ዝ). Die richtige Bedeutung dürfte sein „im Herrn“; formal entsprechen würde altes ነበ፡እገዚእ. Und der alte Namen በእደ፡ፈርዮም, nome ancora attualmente in uso (Guidi, Di due frammenti S. 10 Anm. 2), findet sich in moderner tigriña Form ብሏዲ፡ፈርዮም und in den beiden dazugehörigen Kurzformen ብሏዲ und ብሏዲይ.

Ziemlich häufig sind amharische Namen in Wunschform, so ይልፃ „er möge gedeihen“, አይሞት „er möge nicht sterben“.

---

1) Aber ካንደናዝ ist keinesfalls zu übersetzen „sostegno *di* Dio“. Es entspricht vielmehr einem alten ሀምዶነ፡እገዚእ. Vgl. ሀቃ በነ፡እገዚእ Gadla Takla Haym. red. Waldebbana ed. Conti Rossini S. 32 [126].

Namentlich solche, die durch ብ eingeführt werden. Von ihnen hat bereits Guidi, Di due frammenti S. 19 [595] Anm. 1 einen gebracht und erläutert. Zum grammatischen Verständnis s. meine Amhar. Sprache § 364. Cimino bringt außer dem schon durch Guidi bekannten ቢሆን noch ቢኖር „wenn er doch am Leben bliebe!“; ቢሰጥ „se dasse“, also mit „Gott“ als Subjekt zu verstehen, falls nicht passivisch „wenn er (mir) doch gegeben würde!“; ቢተው „se lasciasse“, aber auch hier passivische Auffassung möglich; desgleichen bei ቢተውልኝ (C. schreibt ቢታ'' „se me lo lasciasse“); ቢያድግልኝ (C. በያ'') „wenn er mir doch aufwüchse!“

Das alles sind sicher nicht „Taufnamen“, sondern Namen, die bereits bei der Geburt und vielleicht schon vor derselben dem Kinde beigelegt werden. Vgl. Guidi, Di due frammenti S. 19 [595] Anm. 1 a. A.; Béguinot a. a. O. S. 9; Massaja, Lectiones grammaticales S. 242 ff. Dahin gehören wohl auch die Tigriñanamen ንርኤ und ንርአዮ „wir wollen ihn ansehen!“; sowie das eigentümliche አበይነሩ „dov' era“ s. o. und andere.

Dahin kann auch gehören das amharische Perfektum ተሰማ „er ist gehört worden“. Kaum aber dürfte das äthiopische und tigriña Perfektum ተወልደ „er ist geboren worden“ hier zu nennen sein; vielmehr ist dieses als Kurzname zu ተወልደ፡መድኅን, ተወልደ፡ብርሃን u. ähnl. in Anspruch zu nehmen. Und was ist መሐረ (S. 333)? Ich vermute: Kurzname zu ምሕረትአብ u. ähnl. Und wie ist ዘነበ „es regnete“ zu fassen? Wurde das Kind so genannt, weil es bei seiner Geburt regnete, oder ist es Kurzname zu ዘነመ፡ወርቅ u. ähnl.? Ich halte letzteres für wahrscheinlicher.

Und wenn C. an letzter Stelle auch den Namen ወሰን „estremità“ anführt, so glaube ich nicht, daß der Name etwa bedeute, das Kind sei an der Grenze geboren. Vielmehr liegt offensichtlich eine Kürzung vor von Namen wie „ወንድ፡በወሰን = *il maschio nel confine*, cioè: il coraggioso si conosce nel difendere il confine dai nemici“ (Guidi, Proverbi S. 51), oder von ወሰን፡ሰገድ u. ähnl.

Daß in den zweigliedrigen Vollnamen im Laufe der Zeit arge Verstümmelungen meist des zweiten Gliedes eingetreten sind, war schon früher bekannt. Bei C. erscheint ሚካኤል in dieser Stellung regelmäßig zu ንኪኤል verändert: ዕቍባንኪኤል,

ዓንደንኪሌለ, ገብረንኪሌለ u. s. w. Und so ist ፈላ ውዴወስ, das C. S. 330 nicht verstanden zu haben scheint, wohl mit Sicherheit in ፈላ:ገላውዴወስ „Diener des Claudius“ aufzulösen. Und ገብረስታቲዮስ ist nicht „schiavo di Tatios“, sondern wahrscheinlich aus ገብረ:ኤወስጣቲወስ entstanden. ሞሳዝፈ dürfte aus ሞገሰ:እግዚእ zu erklären sein („gratitudine di Dio“ C.).

Fr. Praetorius.

*The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyaṇa, with the Commentary of Dhanvin.* Ed. by J. N. Reuter. Part I. (Reprinted from the „Acta Societatis Scientiarium Fennicae“, T. XXV, P. II.) London, Luzac & Co. 1904. 216 S. 4°. 10 sh. 6 d., Subscr.-Pr. 8 sh. 6 d.

Das Drāhyāyaṇa-Śrauta-Sūtra ist der zur Rāṇāyanīya-Schule des Sāmeveda gehörige Zwillingsbruder des Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra, welches der Kauthuma-Schule dieses Veda angehört. Beide sind meist wörtlich identisch und ihre Verschiedenheit beruht häufig nur in der verschiedengearteten Trennung der Sūtras. Den 10 Prapāṭhaka des Lāṭyāyana zu durchschnittlich 12 kāṇḍikā (nur Prap. 7 hat 13, Prap. 10 sogar 20 kāṇḍikā) entsprechen im Drāhyāyaṇa 31 Paṭala zu je 4 kaṇḍa.

Von dem Sūtra des Lāṭyāyana liegt schon seit 1872 eine Ausgabe vor und zwar mit dem „vortrefflichen“ Kommentar des Agnisvāmin besorgt von Ānandacandra Vedāntavāgīśa in der Bibl. Indica (New Series, No. 181. 184. 185. 187. 196. 198. 202. 213. 260). Auch das Drāhyāyaṇasūtra war darin in Noten zu jedem Sūtra berücksichtigt, etwa in folgender Weise: Drāhyāyaṇo 'pi evam „im Drāhy. lautet es gerade so“, Drāhyāyaṇīye viśeṣo 'sti „im Drāhy. lautet es anders“, Drāhyāyaṇena sūtradvayenaikasūtraṃ kṛtam „Drāhyāyaṇa hat aus den beiden Sūtren eins gemacht“ usw. Angaben dieser Art durften natürlich dem Philologen nicht genügen, gleichwohl hat die Sanskrit-Philologie 32 Jahre eine Lücke in dieser Beziehung aufgewiesen. Diese Lücke hat jetzt endlich J. N. Reuter durch seine Ausgabe des Drāhyāyaṇa-Śrauta-Sūtra ausgefüllt. Die Ausstattung ist glänzend, der Text ist korrekt und entspricht durchaus den Anforderungen, die der europäisch geschulte Philolog verlangt. Dadurch unterscheidet er sich besonders vorteilhaft von dem des Zwillingsbruders in der Bibl. Indica; man vgl. z. B. nur die Sutren 1. 1. 12; 1. 3. 15 usw. Außerdem zeigt uns Reuter's Ausgabe, daß der Unterschied zwischen Lāṭyāyana und Drāhyāyaṇa doch größer ist, als man bisher nach Ānandacandra's

Noten annehmen durfte. Als Probe für das beiderseitige Verhältnis sei hier 1. 3 angeführt. Es entsprechen sich, bezw. sind wörtlich gleich: Lāṭy. 1. 3. 1 = Drāhy. 1. 3. 2—4; L. 2 = D. 5; L. 3 = D. 10; L. 4 = D. 11; L. 5 = D. 12; L. 6 = D. 6; L. 7 = D. 7; L. 8 = D. 8; L. 9 = D. 9; L. 10, 11, 12, 14 = D. 13; L. 13 = D. 14; L. 15 = D. 15; L. 16 = D. 16; L. 17 = D. 17; L. 18 = D. 18—20; L. 19 = D. 21; L. 20 = D. 22. Für L. 1. 3. 21 fehlt dem D. ein Äquivalent, dafür finden sich in letzterem 9 andere Sūtren. 1. 3. 23—31, auch D. 1. 3. 1 fehlt im L.

Was schließlich der Philolog noch besonders begrüßen wird, ist, daß Reuter seiner Ausgabe auch den Kommentar des Dhanvin beigefügt hat, der ganz und gar von dem des Agnisvāmin verschieden ist. Sollte dieser Dhanvin wirklich schon so alt sein, daß er bereits von Sāyaṇa in seinem Kommentar zum Tāṇḍya und Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa ausgiebig benutzt wurde, was uns der Herausgeber in der Einleitung zu seiner Ausgabe ausführlich beweisen will, so hätten wir erst recht Grund, Reuter dankbar zu sein. Hoffentlich können dem vorliegenden ersten Teil die beiden anderen bald folgen. Wir behalten uns eine eingehende Besprechung für den Abschluß des ganzen Werkes vor.

Kurt Klemm.

## Kleine Mitteilungen.

Zu Hell, Al-Farazdaḳ's Lieder auf die Muhallabiten (oben S. 589 ff.). — A. I. 3. 4. Die Konstruktion ist in der Erklärung zu V. 4 richtig angegeben, die Übersetzung aber damit nicht in Übereinstimmung gebracht. Auch ist die Bedeutung von صرّر und من in V. 3 verkannt. Zu übersetzen: „Ihre Hoden gleichen, da sie wegen großer Brüche sie mit Palmblättern zugeschnürt haben, wenn sie u. s. w., den Hoden u. s. w.“ — I. 7. دَلِيلِى ist allerdings von Boucher nicht richtig aufgefaßt; aber was Hell dafür einsetzt, beruht ebenfalls auf einem Mißverständnis. Es ist Gen. Plur. von دَلِيل (دَلِيلُونَ führen zwar die Lexica nicht auf; es ist aber unbedenklich nach anderen Beispielen) abhängig von مِن und in Iḍāfe zu اللّيل. — III. 5. Von Straußenbeinen ist in dem Verse nicht die Rede. زائدة الرِّئَال ist wohl ein — verkürzter — Vergleich, nach Meidānī (Freyt.) 27, 146 zu erklären (زيادة الظليم). — III. 9. Die Drastik des Textes ist hier durch die Übersetzung noch übertroffen; diese gibt aber doch keinen rechten Sinn. Zu lesen ist خِتانَهُنّ und der Sinn ist: „(quae) jam puellulae, antequam circumcisae erant, in glandes virorum insiluerunt“. — B. II. 1. Die Erklärung von جذع ist verfehlt. Es bedeutet „Haft“ s. Lane 390 c l. 19. — III. 5. Für تحسبنّ l. تحسبنّا (für تحسبننا) „glaube nicht, daß wir für den Feind und den, der uns zu kränken sucht u. s. w.“

Siegmund Fraenkel.

Drei Versehen in Lane's Lexicon und eins in Wright's Grammar. — 1. Sub سِرّ, S. 1338 b oben, hat Lane: „And one says, of a deceased holy man, قَدَّسَ اللّٰهُ سِرَّهُ *May God sanctify his soul*“. Hieran ist richtig, daß diese Wendung, die übrigens der älteren Zeit unbekannt zu sein scheint, ausschließlich nur von heiligen oder doch halbheiligen Männern gebraucht wird, falsch aber, daß سِرّ darin einfach „Seele“ bedeute, denn es bezeichnet in Wahrheit, gemäß seiner Grundbedeutung „Geheimnis“, das „Mysterium“ d. h. die geheimnisvolle religiöse Anlage, die Wunderkraft etc. solcher heiliger Personen. Vgl. *ya imām ʿAli qaddasa-llāh sirrahu* Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients S. 287 (wo Anm. 1 berichtet wird, daß سِرّ in dieser Anwendung durch ganz Syrien hin im Volksmunde verbreitet ist; vgl. auch S. 59 f. 64); قدّس اللّٰه أسرارهما العالية bezw. قُدِّسَ سِرُّهُ diese Zeitschr. 51, 594, 3. 595, 6. 596, 3 (in dem von Lidzbarski veröffentlichen Exposé der Jezīditen; L. hat ungefähr richtig übersetzt: „Gott heilige beider hohe Mysterien“ bezw. „heiligen (gesegneten) Mysteriums“); مولانا اسماعيل قدّس اللّٰه سرّه Sacy, Chrest.² III, ٤٨ Mitte (in der Übersetzung ungenau: „que Dieu ait bénit!“); قُدِّسَت أَسرارُه auf den Titelblättern der einzelnen Faszikel von Ṭabarī's Tafsīr ed. Kairo, hinter dem Namen des Niẓām ad-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusain al-Qummī an-Nēsābūrī[1]), dessen Tafsīr ġarā'ib al-qur'ān wa-raġā'ib al-Furqān bekanntlich auf den Rand dieser Ausgabe gedruckt ist: نَفَعَنا اللّٰهُ بِسِرِّهِ Muḥammad al-Bāgī al-Masʿūdī, al-Ḫulāṣa an-naqīya fī umarā' Ifrīqīya ed. Tunis 1283, ٨٤ und ٨٣ am Rande (von Dozy, Suppl. s. سِرّ gut wiedergegeben durch: „que Dieu nous fasse profiter de ses vertus secrètes“), und وبدت تصير على يديه الآيات والمعجزات وكشف الله سره واظهر مجده لبني البشر Qiṣṣat Mār Elīyā ed. Ram

1) Vgl. Goldziher, diese Zeitschr. 57, 395, Anm. 4.

(erscheint binnen kurzem in den Leipz. semit. Studien) 5, 13. Eng verwandt mit den أَسرار der Heiligen sind die أَسرار القرآن, die Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians[5] I, 322 oben richtig als „the secret virtues of the Ḳur-án“ deutet.

2. Sub خلق IV (S. 800 c) findet sich der Satz: „And إِخْلَاقُ الثَّوْبِ also signifies *The cutting out of the garment:* whence the saying, to Umm-Khálid, أَبْلِى وَأَخْلِقِى [*Wear out, and cut out* new] . . . . . (TA.)“. Die Stelle im Tāg al-ʿArūs (VI, ٣٣٨ unten), auf die sich Lane hier beruft, lautet: وفى حديث أُمّ خالد قال لها ابلى وأَخْلِقِى . . . . . من إِخْلاق الثَّوْب وتقطيعه (vgl. diese Zeitschr. oben S. 720, wo ich den Passus der Nihāja mitgeteilt habe, der der Stelle zugrunde liegt). Lane hat also offenbar إِخلاق (الثَّوْب) als „ausschneiden“ gedeutet, weil er dafür im Tāg das Äquivalent تقطيع fand, das ihm hier diese auch sonst wohl nachweisbare[1]) Bedeutung zu haben schien.

Ich habe mich (a. a. O. Anm. 1) dieser Auffassung nach längerem Schwanken angeschlossen, hauptsächlich weil ich تقطيع in der Bedeutung, die sich hier natürlich zu allererst aufdrängen muß, in der Bedeutung „abreißen, abtragen (von Kleidern)“ o. ä. nicht zu belegen vermochte. Inzwischen aber hat mich Stumme darauf aufmerksam gemacht, daß man in Tunis zu jemand, der sich in einem neuen Anzug präsentiert, zu sagen pflegt: *ḗlbsu u-qaṭṭʿu* o. ä., und mir dazu folgende Erklärung eines Eingebornen verschafft: انا[2]) نحب توه انفسر لك هذا الجمله كيف اجى واحد منا لابس كسوا جديده نقولولو تلبس وتقطع معناها ان شاء الله تعيش وتلبس هذا الكسوه حتى تقطعها ولا تموت قبل ونقولو زاد تَلْبِس وَتَقَطَّع وَعَدُوكْ إِرَقَّع معناها زاد ان شاء الله تعيش وتلبس هذى الحاجه الجديده حتى تقطعها وبعد كيف الكسوه تِتْقطع

1) S. die Lexica s. قطع, besonders den Ausdruck المقطَّعات (zu dem auch das Gloss. Tab. zu vergleichen ist, das ihn freilich auch nicht befriedigend zu erklären vermag).

2) Ich habe die Orthographie des Originals beibehalten.

ياسر تعطيها لواحد ما يجبكشى يلبسها معناها كيف واحد ما يجبكشى ان شاء الله ديمه يلبس حاجتك المقطع معناها ديمه حزين وما يلبس الى[1] المقطع والسلام[2]. Auch habe ich darauf bei erneutem Suchen die gewünschte Bedeutung von قطّع in verschiedenen Wörterbüchern entdeckt, nämlich in Dozy's Suppl., wo es s. مُقَطَّع heißt: „*Déchiré*, *usé* (vêtement), M[hohit al-Mohit]: والثياب المقطّعة عند العامّة البالية الممزّقة“ etc., in Beaussier's Dictionnaire[3], das u. a. folgende Bedeutungen von قطّع aufzählt: *déchirer*, *mettre en pièces*, *en morceaux*, *délabrer*, *mettre en lambeaux*, und in Belot's Vocabulaire[4], das als vulgäre Bedeutung von قطّع nennt: *user* (*un habit*).

Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß تقطيع auch in dem angeführten Passus des Tāg bezw. der Nihāja „abreißen, abtragen“ heißt und daß somit die Bedeutung *The cutting out of the garment*, die Lane a. a. O. von اخلاق الثوب gibt, zu ersetzen ist durch: *The wearing out of the g.* Ebenso zweifellos aber ist, daß تقطيع in dieser Anwendung dem nachklassischen Arabisch angehört.

3. Sub جِدّ (S. 386 b, 1) liest man bei Lane: „You say also, هذا خَطَرٌ جِدٌّ عَظِيمٌ, meaning عَظِيمٌ جِدًّا [*In this is a very*, or *an extremely*, *great danger*, or *risk*]. (Ṣ.) And هذا العالِمُ جِدٌّ العالِمِ *This is the learned* man, *the extremely* [or *the very*] *learned* man (L.). And[4] هذا عالِمٌ جِدٌّ عالِمٌ *This is a learned* man, *an extremely* [or *a very*] *learned* man (L, *Ḳ)“, und entsprechend

---

1) Steht natürlich für الّا.

2) Stumme hat mich ferner mit der parallelen sächsischen Redensart bekannt gemacht: „Zieh' ihn (den neuen Anzug) an und zerreiß' ihn gesund!“

3) Dieses außerordentlich sorgfältige und reichhaltige Wörterbuch wird leider viel zu wenig benutzt. Freilich hat es den großen Fehler, daß es die Bedeutungen, die es anführt, nicht belegt.

4) Dies so auch bei Freytag s. جِدّ.

sub حَقٌّ (S. 608a Mitte): „And هٰذا العالِمُ حَقَّ العالِمِ, [like هٰذا العالِمُ جِدَّ العالِمِ,] *This is the learned* man, *the extremely learned* man. (Sb, TA.).“ Für جِدَّ und حَقَّ ist hier aber überall جِدٌّ und حقٌّ, als Ta'kīd, zu lesen. Vgl. Wright, Grammar[3] II, S. 207 Fußnote und 279 C; Gloss. Tab. s. حَقٌّ; Nöldeke, Zur Gramm. d. class. Arab. § 39; Lisān s. جدد (IV, ٨٤, 10. ٨٥, 1) und s. حقق (XI, ٣٣٦, 1); Qāmūs s. جدد und einzelne Beispiele wie (sämtlich in Versen): كانَ جِدَّ رَكِين „war sie außerordentlich gesetzt“ Maqqarī, Analectes I, ٧٤٢, 3; حَمِقٌ[1] لا جِدّ „nicht sehr dumm“ Lisān s. علد; صِلابٌ[2] جِدٌّ „sehr zäh“ Ḥāqūt IV, ٩٢٢, 2; كُنْتِ جِدَّ فَرُوقَةٍ „du warst sehr furchtsam“ Ḥamāsa ٢٠٩, 16 u. a.

In Wright's Grammar[3] II, S. 342 D wird der bekannte (angebliche) Ausspruch des Propheten: أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بالضّاد بَيْدَ أَنِّى مِنْ قُرَيْشٍ وَٱسْتُرْضِعْتُ فى بنى سَعْد بن بَكْر folgendermaßen wiedergegeben: „I have the purest pronunciation of the letter *ḍād*, but I am of Ḳorèiś, and I was put out to nurse among the Bènū Sa'd 'ibn Bèkr“. Diese Übersetzung deckt sich genau mit der Sacy's (Grammaire[2] II, S. 410 § 722): „Je suis (disoit Mahomet) celui qui prononce le mieux la lettre *dhad*“ etc. Aber schon Fleischer hat, gegenüber der letzteren, geltend gemacht, daß die erste Hälfte des Ḥadīṯ in Wahrheit besagt: „Ich bin der am reinsten sprechende von denen, welche den Buchstaben ض aussprechen, d. h. von den Arabern“ (Kl. Schriften I, 739), und auch Howell übersetzt richtig: „I am the chastest speaker of them that pronounce the ض, [i. e. the Arabs]“ etc. (Grammar I, S. 310).[3])

Der Ḥadīṯ, der auch in der Form auftritt: أَنَا أَفْصَحُ العَرَبِ بَيْدَ الخ, findet sich, abgesehen von den Belegen, die Fleischer und

1) So ist wohl für جَدّ zu lesen.

2) Ausg. جِدّ.

3) S. auch Grünert, Über den arab. Exceptions-Exponenten ‚*baida*‘ S. 10, 9.

Howell geben, noch an folgenden Stellen: Muzhir I. ١٠٣, 11 ff.: أَفْصَحُ الخَلْقِ على الإِطْلاق سيّدُنا ومولانا رسول اللّه صلّعم حَبيبُ ربّ العالَمين جلّ وعلا قال رسول اللّه صلّعم أنا أفصح العرب رَوَاه أصحابُ الغَريب ورَوَوه أيضا بلَفْظ أنا أفصح من نطق بالضاد بَيْدَ الخ: Lisān, Tāg, Nihāja, Magmaʿ biḥār al-anuār und Muṛnī s. بيد, Ṣaḥāḥ, Lisān, Tāg und Lane s. ميد; Grünert a. a. O. 7 unten, 8 oben, 9, 2, 10 Anm. 4, 11, 12. 20 u. a. Hinsichtlich der Umschreibung من نطق بالضاد für العرب vgl. besonders Lisān s. ضود: والضاد للعَرَب خاصّةً ولا توجد فى كلام العَجَم الّا فى القليل ولذلك قيل فى قول أبى الطَّيِّب

وبِهِمْ فَخْرُ كُلِّ مَن نَّطَقَ الضا دَ وعَوْذُ الجانِى وغَوْثُ الطَّرِيدِ[1]

(الضاد . . . . . ذَهَبَ به إلى أنّه للعرب خاصّة und Tāg s. ضود: للعرب خاصّةً) أى يَختصّ بلغتهم فلا يوجد فى لغات العجم وهو الصَّواب الذى أَطْبَقَ عليه الجماهيرُ ونقل شيخنا عن أبى حَيّان رحمه اللّه تعالى انفردت العربُ بكثرة استعمال الضاد وهى قليلة فى لغة بعض العجم ومفقودة فى لغة الكثير منهم الخ[2]

A. Fischer.

1) = Mutanabbī ed. Dieterici ٣٥, 3. „Ihrer rühmen sich alle, die das *ḍād* aussprechen (d. h. alle Araber), und zu ihnen nimmt der, der ein Unrecht begangen, seine Zuflucht und wendet sich der Vertriebene um Hülfe“.

2) S. auch Graf Landberg, La langue arabe et ses dialectes, 8 unten: „les Arabes qui parlent en ض“.

# Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Altbabylonische Urkunden aus Sippara. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Bearbeitet von Thomas *Friedrich*. [Beiträge z. Assyr. u. semit. Sprachw. V, 4.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. Mk. 7,50.

*Vodel*, Friedrich – Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes. [Leipz. Inaugural-Diss.] Leipzig 1905.

*Adler*, Elkan Nathan – About Hebrew Manuscripts. London, Henry Frowde. 1905. 7/6 net.

*Pariset*, E. – La médaille énigmatique. Extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon t. IX, 1905. Lyon, 1905.

*Brederek*, Emil – Konkordanz zum Targum Onkelos. [Beihefte z. Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. IX.] Gießen, Alfred Töpelmann, 1906. Mk. 6,50.

*Steinschneider*, Moritz – Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. [Sitzungsberichte d. K. Ak. d. W. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. CXLIX, IV. CLI, I.] Wien, in Kommission bei Carl Gerold's Sohn, 1904. 1905. Mk. 1,90 + 2,40.

*The Naḳā'iḍ of *Jarīr* and *al-Farazdaḳ* edited by Anthony Ashley *Bevan*. Vol. I. Part. I. Leiden, E. J. Brill, 1905. Mk. 10.

**Graf*, Georg – Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905. Mk. 7.

**Löhr*, Max – Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten und Wörterverzeichnis dargestellt. Gieszen, Alfred Töpelmann, 1905. Mk. 4,80.

Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the Languages, Literature and History of Abyssinia. Edited by E. *Littmann*. I. The Legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum. By the *Editor*. II. The Text of the Ethiopic Version of the Octateuch, with special reference to the Age and Value of the Haverford Manuscript. By J. Oscar *Boyd*. Leyden, E. J. Brill. 1905. à Mk. 1, 70.

*Kebra Nagast Die Herrlichkeit der Könige . . . zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von Carl *Bezold*. [Abhandlungen d. K. Bayer. Akad. d. Wiss. I. Kl. XXIII. Bd. I. Abt.] München, Verlag d. K. B. Akad. d. W., 1905.

**Crum*, W. E. – Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, Brit. Museum, 1905. 4 l. 10 sh.

---

The Bábar-Náma, being the Autobiography of the Emperor *Bábar* . . . written in Chaghatáy Turkish; now reproduced in facsimile . . . and edited with a Preface and Indexes by Annette S. *Beveridge*. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. I.] Leyden, E. J. Brill; London, Bernard Quaritch, 1905.

*Terfiq*, Mehmed – Ein Jahr in Konstantinopel. Erster Monat: Tandyr baschy (der Wärmekasten) [und] Vierter Monat: Die Ramazan-Nächte. Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen . . . von Theodor *Menzel*. [Türkische Bibliothek. Hrsg von Georg *Jacob*. Bdd. 2 u. 3.] Berlin, Mayer & Müller, 1905. à Mk. 1,80.

---

The Little Clay Cart [Mṛcchakaṭika], a Hindu Drama, attributed to King *Shūdraka*, translated from the original Sanskrit and Prākrits into English prose and verse by Arthur William *Ryder*. [Harvard Oriental Series, vol. 9.] Cambridge, Mass., Harvard University, 1905.

The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births. Translated from the Pāli by various hands under the editorship of E. B. *Cowell*. Vol. V. Translated by H. T. *Francis*. Cambridge, University Press, 1905.

---

*Thopdschian*, Hagob – Politische und Kirchengeschichte Armeniens unter Aŝot I. und Smbat I. nach armenischen, arabischen, syrischen und byzantinischen Quellen bearbeitet. [Abdruck aus Jahrg. VIII (1905) der „Mitteilungen d. Sem. f. Orient. Spr. z. Berlin", Abt. II.]

Abgeschlossen am 12. 1. 1906.

## Autorenregister[1]).


Barth, J. . . . . 159. 163. 633
Bartholomae . . . . . 769
*Bartholomae . . . . . 686
Baudissin, Graf . . . . . 459
Baumann . . . . . 129
Beer, G. . . . . 198. 427. 672
*van Berchem . . . . . 187
Brockelmann 178. 192. 629. 712. 714
*Brockelmann . . . . . 377
*Budde . . . . . 180
*Cimino . . . . . 822
Cohn, B. . . . . 622
*Curtiss . . . . . 427
Fagnan, E. . . . . 90
Fischer, A. 442. 644. 720. 807. 834
*Flemming . . . . . 674
Fraenkel, S. . . . . 252. 833
Francke, A. H. . . . . 91
Gardiner . . . . . 209
Ginsburger, M. . . . . 715
de Goeje . . . . . 377
Goldziher . . . . . 180
Greßmann . . . . . 166. 674
Hell . . . . . 589
Hertel . . . . 1. 265. 523. 819
*Holtzmann, H. J. . . . . 180
Horn . . . . . 216. 230
Horovitz, J. . . . . 375
*Horovitz, J. . . . . 377
Jahn, G. . . . . 672. 723
Khuda Bakhsh . . . . . 345
Klemm . . . . . 221. 831
König, Ed. . . . . 233. 743
Konow . . . . . 117
Krauss, F. S. . . . . 434
*Labourt . . . . . 712. 714
*Landberg, Graf . . . . . 412
Leumann . . . . . 438. 578. 820
*Levy, A. . . . . 715
*Lewis, Agnes Smith . . . . 166
*Lietzmann, H. . . . . 674
*Macdonell, A. A. . . . . 420
Meinhof . . . . . 36
Michelson, T. . . . . 126
Mills . . . . . 105
Müller, D. H. . . . . 145
Nestle . . 31. 116. 343. 718. 719
Nöldeke . . . . . 412. 794
Oestrup . . . . . 155
Oldenberg . . . . 253. 355. 625
Praetorius 33. 196. 341. 791. 822
*Reuter, J. N. . . . . 831
*Sachau . . . . . 377
Scheftelowitz . . . 420. 686. 780
Schmidt, R. . . . . 265. 523. 819
*Schmidt, R. . . . . 434
*Scott-Moncrieff . . . . . 178
Sobernheim . . . . . 187
*Thumb . . . . . 438
Uhlenbeck . . . . . 757
Ungnad . . . . . 766
Zimmern . . . . . 150


## Sachregister[1]).


*abbūlhesika-*, The Meaning and Etymology of the Pāli word, 126
Abessinischen Dialekte, Die, (und das Sabaeo-Minäische) . . . 196
أبل واخلف . . . . . 720
ወዘሃንየ ፡ ገዐዘኡ, Sabäisch, „sie selbst“ . . . . . 791
*Acta Mythologica apostolorum . 166
Ägyptologie . . . . . 209
أيش, Arab., . . . . . 807
Altindisches und Christliches . 625
*Altiranisches Wörterbuch 686. 769. 780
Alttestamentliche Studien . . 198
الصلاة . . . . . 252
Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Sanskrit und Deutsch herausgegeben . . . . . 265. 523


1) * bezeichnet die Verfasser und die Titel angezeigter Werke.

Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. Zum siebenten Kapitel von, . 578. 819. 820
*Apollinaris von Laodicea und seine Schule . . . . . 674
*Apollinaristische Schriften. Syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister . 674
*Bṛhad-devatā, The, attributed to Śaunaka, a summary of the deities and myths of the Rig-Veda: critically edited in the original Sanskrit with an introduction and 7 appendices, and transl. into English with critical and illustrative notes 420
*Christianisme, Le, dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632) . . . . 712
*Corpus Inscriptionum Arabicarum, Matériaux pour un, . . 187
*d* .. Zum semitischen Demonstrativ, . . . . 159. 443. 633. 644
Daniel, Das Buch, nach der LXX hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt . . . . . 672
*dātī* s. *d* .
Demonstrativ *d* . s. *d* .
*Dhanvin s. *Drāhyāyaṇa.
*Dionysius bar Ṣalībī. Expositio Liturgiae ed. . . . . 714
*Drāhyāyaṇa, The Śrauta-Sūtra of, with the Commentary of Dhanvin . . . . . 831
*e*, Ursemit., zum Demonstrativ *d* ., *tī* und Verwandtes 633. 644
Elul, Der zweite, . . . . . 622
Eskimosprachen s. Uralische Anklänge.
Esmun, Der phönizische Gott, . 459
Farazdaḳ's, Al-, Lieder auf die Muhallabiten . . . . 589. 833
فَعُولٌ, Zu. . . . . 456
Gaza, Zur Etymologie von, 452. 718
Glossen, Die semitischen, der Alten . . . . . 343. 450
*Graf, Karl Heinrich, Briefwechsel s. *Reuß.
Hammurabi-Kritik, Zur, . . . 145
*Handbuch des Sanskrit, mit Texten und Glossar. I. Teil: Grammatik . . . . . 438
Haplologische Silbenellipse im Semitischen . . 165. 448. 629
Hebräischen Vokalzeichen, Zu den, . . . . . 719
Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir . . . . . 36
*ī*, Nordsemitisches, . . . . 163
Ibn Chwērmandād . . . . 90
*Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht . . . . . herausgegeben 377. 452
„Jesus", Über, und ähnliche hebräische Eigennamen . . . 341
Indologie . . . . . 221
Iranistik . . . . . 216
*Išhô'-Yahbh of Kûphlânâ in Adiabene, The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of Mâr, The Syriac text edited with an English translation. Part I . . . . . 178
Kalīla waDimna, Zu, . . . . 794
Kehrverspsalmen? . . . . . 129
*Koheleth s. Targum.
Kumait's Hāšimijjāt, Zu, . . . 375
*Langue arabe, La, et ses dialectes . . . . . 412
*Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-, Hinter- und Niederländisch-Indien) . . . . . 434
*Matériaux s. Corpus.
Matth. VII, 6, Zu, . . 155. 376
Mēša', Zur Inschrift des, . . 33
Mesa-Inschrift, Ist die, ein Falsifikat? . . . . 233. 723. 743
מזוכתא . . . . . 252
Musikalische Studien in Westtibet . . . . . 91
*Ναβάτης* . . . . . 450
Old Persian Inscriptions, The, at Behistan . . . . . 230
Pahlavi texts, The, of the Yasna Haptaṅghāiti, Yasna XXXV—XLI (XLII) edited . . . 105
*Qalmīqūrā* in den syrischen Wörterbüchern . . . . . 116
Redakteurglossen . . . . . 442
*Religion, Ursemitische, im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina . . . 427
*Reuß', Eduard, Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf. Zur hundertjährigen Feier seiner Geburt herausgegeben . . 180

Sabäisch s. 𐩱𐩣𐩵
Saifuddīn Bākharzī . . . . 345
*Sanskrit, Handbuch des, s. Handbuch.
*Śaunaka s. *Bṛhad-devatā.
Savitar, Noch einmal der vedische, . . . . . 253
Semitische, Das, mit Ausschluß des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien . . . . . 192
Silbenellipse s. Haplologische S.
Syrische Alte Testament, Das, der Londoner Bibelgesellschaft . . . . . 31
Tantrākhyāyika, Eine zweite Rezension des, . . . . . 1
*Targum zu Koheleth, Das, nach südarabischen Handschriften herausgegeben . . . . . 715
*tī* s. *c*, Ursemit.
Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar, On some Facts connected with the. . . . 117
*Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823), De, et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae 712
Uralische Anklänge in den Eskimosprachen . . . . . 757
Vedische Untersuchungen . . 355
Verbs, Die gegenseitigen Beziehungen der Verbalformen im Grundstamm des semitischen, 766
Versehen, Drei, in Lane's Lexicon und eins in Wright's Grammar . . . . . 834
*Vocabolario italiano-tigrai e tigrai-italiano . . . . . 822
Vokalzeichen s. Hebräischen V.
*Wörterbuch s. Altiranisches W.
Yasna s. Pahlavi texts.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

# Bibliotheksordnung

der

# Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

## A. Bestimmungen für die Bibliotheksbeamten.

§ 1. Für Stellung und Gehalt des Bibliothekars ist Abschn. VII der Satzungen der D. M. G. mit Zusatz vom 7. X. 1904 maßgebend.

Bestimmungen über die Wahl eines dem geschäftsführenden Vorstande nicht angehörigen Bibliothekars, seine Kündigung, die etwa ihm vorzuschreibende Arbeitszeit, seine Verpflichtung zu bestimmten öffentlichen Bibliotheksstunden u. ä. bleiben besonderer Regelung durch den geschäftsführenden Vorstand vorbehalten.

§ 2. Dem Bibliothekar steht, besonders zur Unterstützung bei denjenigen Literaturen, die er nicht selbst beherrscht, ein Hilfsarbeiter (Buchwart) zur Seite. Dieser erhält eine jährliche Remuneration von 300 ℳ, welche die Königl. preuß. Staatsregierung zahlt. Vgl. Zeitschr. Bd. 45 (1891) S. XXII. Jedoch kann die Verteilung der für beide Beamte ausgeworfenen Beträge (600 ℳ und 300 ℳ) auch besonders geregelt werden.

§ 3. Die zeitweilige Einstellung anderer gegen Remuneration arbeitender Hilfskräfte durch den Bibliothekar bleibt der Vereinbarung mit dem geschäftsführenden Vorstande vorbehalten.

§ 4. Buchwart und sonstige Hilfskräfte arbeiten nach den Anweisungen des Bibliothekars, sofern ihnen nicht vertragsmäßig ein bestimmt abgegrenzter Kreis von Pflichten zugewiesen ist.

§ 5. Die Reinigung der Bibliothek, Verpackung von Büchern, Abholen und Fortbringen der Postsendungen usw. besorgt ein

Diener. Über seine Person, seine Remuneration und sonstigen Einkünfte ist zwischen dem geschäftsführenden Vorstande und dem Bibliothekar ein Einvernehmen zu treffen.

§ 6. Der Bibliothekar verwaltet die Bibliothek auf Grund der vorliegenden von der allgemeinen Versammlung gebilligten Bibliotheksordnung sowie, insofern diese nicht ausreicht, auf Grund der in der Bibliothek bisher üblichen Praxis.

§ 7. Zur Beratung von Änderungen der Bibliotheksordnung kann durch die allgemeine Versammlung ein Ausschuß eingesetzt werden, dem tunlichst in Bibliotheksangelegenheiten sachverständige Mitglieder der Gesellschaft angehören sollen. Mitglied des Ausschusses ist ferner stets der jedesmalige Bibliothekar und, falls dieser nicht dem geschäftsführenden Vorstand angehört, ein Mitglied des letzteren. Den Vorsitz im Ausschuß führt das Mitglied des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 8. Sofern dem Bibliothekar für die laufenden Ausgaben nicht Mittel in bestimmter Höhe gewährt werden, sind die Kosten für Einbände, Formulare, Materialien usw., die aus dem regelmäßigen Bibliotheksbetriebe erwachsen, in der jeweilig sich ergebenden Höhe durch die Kasse der D. M. G. zu begleichen.

Für außergewöhnliche Ausgaben bedarf der Bibliothekar der Genehmigung des geschäftsführenden bezw. des Gesamtvorstandes.

§ 9. Der Bibliothekar verfügt selbständig, im Sinne der bestehenden Vorschriften:

1. Über die in der Bibliothek sich aufsammelnden Dubletten. Sofern es nicht wünschenswert ist, diese, sei es zu Vorlesungszwecken, sei es zum Gebrauch im Lesezimmer, zu behalten, sind dieselben auszutauschen oder zu verkaufen.[1])
2. Über die ihm durch die allgemeine Versammlung oder den Vorstand der D. M. G. gewährten Mittel sowie den Erlös aus den Dubletten. Der Erlös aus den Dubletten ist zur Ergänzung von Lücken der Bibliothek zu verwenden.
3. Über die durch den Betrieb des Arbeitszimmers (Lesezimmers) und über sonst aus dem Betrieb der Bibliothek einkommende Gelder (s. z. B. § 37), die wieder für die Bibliothek zu verwenden sind.

1) Die Dubletten der Bibliothek Socin sind bestimmungsgemäß an die Universitätsbibliothek in Basel zu senden. Aus dem Legat Thorbecke's stammende Werke dürfen, auch als Dubletten, nie veräußert werden.

§ 10. Der Bibliothekar darf kleinere Schenkungen von Büchern selbständig entgegennehmen. Schenkungen einer größeren Zahl von Büchern bedürfen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstandes.

§ 11. In die Bibliothek sollen keine Bücher aufgenommen werden, die den Zwecken der Bibliothek fremd sind. Solche Bücher, wenn sie einzeln als Geschenk angeboten werden, sind abzulehnen: finden sie sich in einer größeren der Bibliothek zugefallenen Masse, so sind sie ebenso wie die Dubletten zu behandeln.

§ 12. Über Einnahmen und Ausgaben, Bücherbestellungen bei Buchhändlern, Absendung von Briefen, Bücherausgabe usw. hat der Bibliothekar Buch zu führen. Die Geschäftsbücher sind dem geschäftsführenden Vorstand auf Verlangen vorzulegen.

§ 13. Der Bibliothekar hat jährlich der allgemeinen Versammlung einen Bericht vorzulegen.

§ 14. Akten, die sich auf die Bibliothek beziehen, sind vom Bibliothekar besonders zu sammeln und nach dem Inhalt zu ordnen.

Ebenfalls in sich geordnet sind die Akten zu sammeln, die sich auf den Tauschverkehr der Bibliothek beziehen.

Wichtigere Urkunden, z. B. Feuerversicherungs-Polizen, sollen unter die vom Schriftführer der D. M. G. aufzubewahrenden allgemeinen Gesellschaftsakten aufgenommen werden.

§ 15. Über die der Bibliothek gehörenden Gegenstände ist ein Inventar zu führen, in das zugleich alle nötigen Angaben über die der Bibliothek nicht gehörenden Gegenstände der inneren Einrichtung aufzunehmen sind.

§ 16. Über alle die Bibliothek angehenden Festsetzungen und Verträge ist in der Zeitschrift zu berichten, bezw. sind sie dort dem Wortlaut nach abzudrucken.

§ 17. Die zur Zeit (Oktober 1905) außer dieser Bibliotheksordnung für die Bibliothek giltigen, in der Zeitschrift abgedruckten Festsetzungen und Verträge finden sich:

Bd. 45 (1891) S. XXI (Vertrag mit der preuß. Regierung) und S. 491 (Thorbecke's Nachlaß);
Bd. 52 (1898) S. XXIII (Dispositionsfonds) und
Bd. 57 (1903) S. LXIII (Vertrag betr. die Bibliotheksräume).

§ 18. Der Bibliothekar ist im besonderen verpflichtet:

1. zur Führung der Zugangslisten;

2. zur Fortführung des alphabetischen Zettelkataloges;
3. zur Fortführung des systematischen Zettelkataloges;
4. zur ordnungsmäßigen Führung des Buchbindergeschäfts.

§ 19. Bemerkungen zu § 18, 1.

In sich abgeschlossene Werke sowie Anfänge von Publikationen, die in verschiedenen Teilen erscheinen, werden nach fortlaufenden Nummern in der Zeitschrift verzeichnet. Es empfiehlt sich, Abdrücke dieser Listen zu sammeln und zu vereinigen. Sie gelten als Zugangskatalog zum Handgebrauch auf der Bibliothek.

Die Zugangsnummer ist mit dem Datum des Eingangs sowohl auf den Publikationen als auch auf den Katalogzetteln zu vermerken.

Fortsetzungen zu Publikationen, von denen schon Teile vorhanden sind, sind außer in der Zeitschrift in besonderen Listen zu vermerken. Zweckmäßig sind nur alphabetisch geordnete Zettel bezw. Kartons, wie sie auf den preußischen Universitäts-Bibliotheken üblich sind. Zur Zeit werden Fortsetzungen zu Zeitschriften in einem Bande, Fortsetzungen zu anderen Werken auf Zetteln vermerkt.

Bei diesen Fortsetzungen ist überall da, wo es sich nicht um eine in regelmäßigen Zeiträumen erscheinende Publikation handelt, das Datum des Eingangs sowohl auf der Publikation als auch in den Listen zu verzeichnen.

In allen Zugangslisten ist notwendig anzugeben, woher und auf welche Weise (ob durch Kauf, Geschenk, Tausch oder sonst) eine Publikation in die Bibliothek gelangt ist, bei Ankäufen auch der Preis. Nur wenn die Publikation in der unter § 27 genannten Liste der durch Tauschverkehr regelmäßig eingehenden Publikationen mit aufgeführt ist, kann in den Zugangslisten der Nachweis der Herkunft fortgelassen werden.

§ 20. Bemerkungen zu § 18, 2:

Die alphabetische Anordnung ist nach einheitlichen Grundsätzen durchzuführen. Für sie gilt, soweit nicht (für Orientalia) die Bibliothek eine eigene feste Praxis herausgebildet hat, die Praxis der Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S.

Es ist besonders darauf zu achten, daß die nötigen Verweisungen gemacht werden. Es ist insbesondere stets zu verweisen von dem Herausgeber bezw. Bearbeiter eines orientalischen Werkes auf dieses selbst. Ferner ist im allgemeinen, wenn ein Werk unter einem sachlichen Ordnungswort steht, von dem event. Herausgeber

bezw. Bearbeiter auf jenes Ordnungswort zu verweisen; notwendig muß dies bei ungarischen und russischen Werken geschehen.

Bei Serienpublikationen, die aus einzelnen selbständigen Teilen bestehen, müssen, abgesehen von der Katalogisierung der einzelnen Teile, Zettel vorhanden sein, die eine Übersicht sämtlicher vorhandenen Teile enthalten. Diese Übersicht muß mindestens enthalten: die genaue Aufzählung der Teile, mit Angabe des Erscheinungsjahres; die Ordnungsworte, unter denen die betr. Teile besonders katalogisiert sind; die Signatur, sofern diese Teile nicht beisammen gelassen, sondern auf verschiedene Abteilungen verteilt sind.

§ 21. Bemerkung zu § 18, 3:

Es gilt die allgemeine Praxis des gedruckten Kataloges, die in Zweifelfällen oder wo ein Schwanken sich zeigt, dem Sinne des Ganzen gemäß und unter event. Zurückgehen auf die Vorlage (Schema des Realkataloges der Königl. Universitäts-Bibliothek zu Halle a. S., 3. Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen, Leipzig 1888) auszugestalten ist.

§ 22. Bemerkungen zu § 18, 4:

Dem Buchbindergeschäft ist möglichste Sorgfalt zu widmen. Die Einbände sollen zweckentsprechend sein. Unnötige Kosten sind zu vermeiden, aber wichtige Werke sind dauerhaft und gut zu binden. Sofern Broschüren in Kästen vereinigt werden, soll dies jedenfalls nur bei ganz kleinen Schriften geschehen. Sie dürfen nie über 100 Seiten betragen. Auch kleinere Schriften, die wichtiger sind und voraussichtlich öfter gebraucht werden, sind zu binden. Solche, die in Kästen vereinigt werden, müssen jedenfalls so geheftet sein, daß jeder Teil der Publikation fest mit dem Ganzen verbunden ist und ein Verlust bei event. Benutzung keinesfalls zu befürchten ist.

Der Aufdruck ist dem Buchbinder genau vorzuschreiben. Er muß zweckentsprechend und durchaus genau sein. Es ist z. B. unzweckmäßig, wenn auf Bänden von Wörterbüchern hinten nur die Bandzahl aufgedruckt und nicht auch angegeben wird, welche Teile des Alphabets die einzelnen Bände umfassen. Bei Werken, die aus Teilen bestehen, ist die Teilbezeichnung vollständig und durchaus genau anzugeben. Neben der Teilbezeichnung ist auch der Jahrgang bezw. das Erscheinungsjahr aufzudrucken, damit der Band, je nachdem er zitiert wird, leicht und sicher gefunden werden kann.

Umschläge sind beizubehalten, nach der Praxis 1903—1904. Über Titel und Register vgl. § 23 am Ende.

§ 23. Es ist eine Hauptaufgabe des Bibliothekars dafür zu sorgen, daß die Publikationen, die in die Bibliothek gelangen, vollständig seien oder, wenn eine Lücke oder ein Defekt festgestellt wird, nach Möglichkeit vervollständigt werden.

Bei solchen Werken, die in Teilen erscheinen (Zeitschriften, Serienpublikationen, andere Werke), sind die Grundlage der Nachprüfung, ob sie vollständig in die Bibliothek gelangen, die oben in § 19 genannten Zettel (Kartons) bezw. das Zeitschriften-Journal.

Für jede in die Bibliothek gelangende periodische Publikation, Serienpublikation und dgl., sowie für jedes aus verschiedenen Teilen bestehende oder auf verschiedene Teile berechnete Buch, von dem ein Teil auf irgend eine Weise in die Bibliothek gelangt, ist ein derartiger Zettel (Karton) anzulegen bezw. die Publikation ist in dem Zeitschriften-Journal zu verzeichnen.

Ergeben sich bei der Anlage oder der Fortführung dieser Listen (vgl. dazu § 19) Lücken, so ist, sofern nicht von vornherein Zweifel ausgeschlossen sind oder nach Art der Publikation ein weiteres Abwarten angezeigt ist, sogleich festzustellen, ob die betr. Teile erschienen sind.[1]) Fehlendes ist, wenn die Bibliothek ein Recht auf die Einlieferung hat, sogleich zu reklamieren und die Reklamation ist gegebenen Falles zu wiederholen. Gelangt die Publikation auf andere Weise in die Bibliothek, so ist an die Stelle, von der das bisher Erhaltene in die Bibliothek oder an die Gesellschaft gelangt ist, die Bitte um Vervollständigung zu richten.

Können einerseits Lücken entdeckt werden beim Eintragen neuer Eingänge, so kommt es andrerseits vor, daß zwar nicht Lücken entstehen, aber eine weitere Zusendung überhaupt unterbleibt. Die auf diese Weise entstehenden Defekte können auf sichere Weise nur festgestellt werden, wenn die Zettel (bezw. das Zeitschriften-Journal) eigens daraufhin durchgesehen werden. Dies soll jährlich mindestens einmal geschehen.

Ist es nicht möglich, Fehlendes zu erhalten, so ist bei wichtigen Werken nach Möglichkeit Vervollständigung durch den

1) Durch Befragen der Umschläge, der bibliographischen Hilfsmittel oder durch schriftliche Anfrage direkt oder beim Buchhändler.

Buchhandel ins Auge zu fassen. Auch die Aufführung in Listen wie z. B. der Zeitschr. Bd. 57 (1903) S. LII f. abgedruckten ist zu empfehlen.

Die Tatsache, daß reklamiert oder Vervollständigung erbeten oder das Fehlende bestellt oder in den erwähnten Listen aufgeführt ist, ist in den Zugangslisten an der gehörigen Stelle unter Beifügung des Datums zu vermerken. Ebenda ist der Erfolg der Maßnahme, gleichfalls mit Datum, einzutragen.

Wesentlich für Vollständigkeit eines Werkes sind Titel und Register. Es ist stets nachzuprüfen, ob diese geliefert sind, andernfalls sind sie sogleich zu reklamieren. Das Vorhandensein von Titel und Register ist zweckmäßig in den Fortsetzungs-Listen zu vermerken. Erst wenn Titel und Register vorhanden sind, oder eine Mitteilung bezw. eine andere Sicherheit vorliegt, daß sie nicht erhältlich sind, ist der betr. Band zum Buchbinder zu geben. Im zweiten Falle ist in den Band vorn ein entsprechender Vermerk hineinzuschreiben.

## B. Schriftenaustausch.

§ 24. Über einlaufende Anträge auf Schriftenaustausch beschließt der geschäftsführende Vorstand. Der Schriftführer der D. M. G. führt die Korrespondenz, die zur Einleitung des Austausches nötig ist.

Glaubt der Bibliothekar, daß im Interesse der Vervollständigung der Bibliothek ein Schriftenaustausch, der noch nicht besteht und auf den ein Antrag nicht vorliegt, erwünscht wäre, so hat er bei dem geschäftsführenden Vorstand anzufragen, ob dieser gegen den Austausch an sich etwas einzuwenden hat. Ist dies nicht der Fall, so darf der Bibliothekar als solcher bei dem betr. Institut usw. anfragen, ob es in ein Austauschverhältnis mit der Gesellschaft zu treten geneigt sein würde. Die event. günstige Antwort hat der Bibliothekar dem Schriftführer zu übergeben, der dann den Schriftenaustausch einzuleiten hat.

§ 25. Beschlüsse des Vorstandes, welche den Schriftenaustausch betreffen, sind jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen. Ebenso sind Aufkündigungen des Austausches seitens der Institute usw., mit denen die D. M. G. bis dahin in Schriftenaustausch stand, jederzeit dem Bibliothekar mitzuteilen.

Alle den Austausch betreffenden Schriftstücke hat der Biblio-

thekar als besondere Akten aufzubewahren (vgl. § 14). Neue Schriftstücke werden dem Bibliothekar vom Schriftführer übergeben, sobald dieser derselben zur Führung der Korrespondenz nicht mehr bedarf.

§ 26. Andrerseits hat der Bibliothekar dem Schriftführer stets Mitteilung zu machen, wenn eine Publikation, die die Bibliothek im Austausch erhält, zu erscheinen aufhört oder trotz wiederholter Reklamation nicht eingesandt wird.

§ 27. In der Zeitschrift ist alljährlich seitens des geschäftsführenden Vorstands eine Liste zu veröffentlichen, aus welcher unzweideutig hervorgeht, auf den Eingang welcher Publikationen die Gesellschaft gemäß den getroffenen Vereinbarungen ein Recht hat (vgl. Zeitschr. Bd. 58 [1904] S. XVI ff.).

In ein Handexemplar dieser Liste, das ihm von der Druckerei durchschossen zu liefern ist, hat der Bibliothekar alle ihm bekannt werdenden Veränderungen einzutragen. Dies Handexemplar des Bibliothekars hat der Schriftführer beim Fertigstellen des Manuskripts einer neu zu druckenden Liste einzusehen, dem Bibliothekar aber sogleich wieder zuzustellen.

Die Korrektur der neuen Liste lesen sowohl der Bibliothekar als der Schriftführer.

## C. Dem Bibliothekar zu liefernde Sonderabdrücke.

§ 28. Dem Bibliothekar sind Sonderabdrücke der in der Zeitschrift veröffentlichten Bibliotheks-Listen (§§ 19, 23, 27) in der von ihm gewünschten Zahl zu Bibliothekszwecken zu gewähren. Ebenso erhält er regelmäßig Abzüge der die Gesellschaft betreffenden Nachrichten und insbesondere zwei durchschossene Exemplare des Mitgliederverzeichnisses.

## D. Allgemeine Benutzungsordnung.

§ 29. Die Stunden, während welcher die Bibliothek für das Entleihen von Büchern und die Benutzung des Lesesaales geöffnet wird, werden durch Anschlag am schwarzen Brett bekannt gemacht. Sie ist während des Semesters wöchentlich mindestens zweimal je $1^1/_2$ Stunde zu öffnen. Zur Zeit ist sie Montags, Mittwochs und Freitags $11—12^1/_2$ Uhr geöffnet.

§ 30. Ist der Bibliothekar Dozent an der Universität Halle und verwaltet sein Amt als Nebenamt, so ist er nicht verpflichtet,

während der Universitäts-Ferien in Halle anwesend zu sein. Er hat aber, soweit nicht ein Stellvertreter offiziell seine Funktionen übernimmt, dafür Sorge zu tragen,

1. daß die für die Bibliothek eingehenden Briefe ihm nachgesandt bezw. von einem Vertreter in Empfang genommen und geöffnet, der Briefwechsel erledigt und die nötigen Unterschriften von ihm geleistet werden, damit eingeschriebene und Wertsendungen abgeholt werden können. Sofern Eigentum der Bibliothek an ihn gelangt, hat er es an den Diener zum Zweck alsbaldiger Niederlegung in den Räumen der Bibliothek zu senden;
2. daß die eingelaufenen Bestellungen erledigt werden.

§ 31. Zum Zweck der Reinigung und der Revision kann die Bibliothek in jedem Jahr entweder einmal etwa 8 Tage lang hintereinander oder zweimal je 3—4 Tage lang geschlossen werden.

§ 32. Das Recht der Benutzung der Bibliothek steht allen Mitgliedern der Gesellschaft unter den Bedingungen dieser Bibliotheksordnung zu.

Die Bibliothek ist überdies laut Vertrag mit der preußischen Regierung (Zeitschr. Bd. 45 [1891] S. XXII) nach Maßgabe der Ausleihbestimmungen der Universitäts-Bibliothek Halle, doch innerhalb der eigenen Bibliotheksstunden, dem öffentlichen Gebrauch freizugeben.

In besonderen Fällen ist der Bibliothekar befugt, auch darüber hinaus Nichtmitgliedern die Benutzung der Bibliothek zu gestatten, sofern nicht Interessen von Mitgliedern entgegenstehen.

Alle Benutzer haben, soweit nicht unten Ausnahmen festgesetzt sind, gleiche Rechte und Pflichten.

§ 33. Die Bibliothek verlangt von Nichtmitgliedern Bürgschaft im allgemeinen in derselben Weise, wie dies bei den preuß. Universitäts-Bibliotheken der Fall ist.

§ 34. Die Bürgschaft ist schriftlich auszustellen. Auf Erfordern der Bibliotheksverwaltung muß die Unterschrift des Bürgen gerichtlich oder notariell oder durch einen zur Führung eines Amtssiegels berechtigten Beamten ordnungsmäßig beglaubigt werden.

§ 35. Die Benutzer und deren Bürgen verpflichten sich für Schäden und für Verlust zu haften. Bei einer Verletzung, Beschmutzung oder Befleckung eines Buches, bei Unterstreichen von Stellen des Textes und Einschreiben von Randbemerkungen wird

der Entschädigungswert von der Bibliotheksverwaltung festgestellt. Dieser ist binnen 8 Tagen nach erhaltener Aufforderung an die Bibliotheksverwaltung zu Händen des Bibliothekars zu zahlen. Wird ein Buch unbrauchbar gemacht oder verloren, so hat der Entleiher binnen 4 Wochen nach erhaltener Aufforderung den von der Bibliotheksverwaltung bestimmten Preis zu zahlen. In Zweifelsfällen kann der Entleiher das Urteil des geschäftsführenden Vorstandes anrufen, das dann maßgebend ist.

§ 36. Bei Bestellungen sind im Interesse des Bestellers die Titel möglichst genau, namentlich unter Angabe von Erscheinungs-Ort und -Jahr anzugeben.

Steht dem Besteller der gedruckte Katalog zur Verfügung, so ist zweckmäßig die Signatur hinzuzufügen. Es ist dabei besonders darauf zu achten, daß das Format nicht fortgelassen werde.

§ 37. Über jedes entliehene Werk ist eine besondere Quittung auszustellen. Als gültige Empfangsscheine können nur die von der Bibliothek ausgegebenen Vordrucke anerkannt werden, sofern sie ordnungsmäßig ausgefüllt und unterschrieben sind. Diese Vordrucke werden zu sofortigem Gebrauch auf der Bibliothek umsonst, im übrigen 20 Stück zu 10 Pf. abgegeben.

§ 38. Bei Rückgabe der Bücher werden die Quittungen entweder von der Bibliotheksverwaltung vernichtet oder, auf Wunsch des Benutzers, diesem zurückgegeben. Etwaiges Porto für Rücksendung hat der Benutzer sogleich dem Wunsche nach Rücksendung beizufügen.

§ 39. Werke, die in der Bibliothek oft gebraucht werden, namentlich bibliographische Hilfsmittel, Wörterbücher usw., sowie ungebundene Werke können nur im Lesesaal der Bibliothek benutzt werden. Ausnahmen darf der Bibliothekar in besonderen Fällen gestatten, aber stets nur auf kürzeste Zeit.

Münzen, Inschriften und ähnliche Stücke der Sammlungen sind nur innerhalb der Bibliothek benutzbar. Ausnahmen sind nur in besonderen Fällen und nur nach Genehmigung durch den geschäftsführenden Vorstand zulässig.

§ 40. Die Verleihung der Bücher erfolgt im allgemeinen auf zwei Monate, diejenige von Zeitschriften und Sammelbänden auf vier Wochen. In Ausnahmefällen z. B. für Vorlesungszwecke erfolgt Verleihung auf längere Zeit. Für die Entleihung von Handschriften werden zwischen dem Bibliothekar und dem Benutzer

besondere Vereinbarungen getroffen, wobei auf die Zwecke des Benutzers Rücksicht zu nehmen ist.

§ 41. Ist ein Buch inzwischen nicht anderweitig verlangt, so kann auf Antrag des Benutzers die Frist verlängert werden. Nicht erfolgte Antwort gilt als Zusage. Wird nichts anderes bestimmt, so gilt für die neue Frist dieselbe Zeitdauer wie für die erste, doch unter der Bedingung, daß das Buch oder die Bücher, um die es sich handelt, wenn sie zu irgend einem Zeitpunkt der neuen Frist von anderer Seite verlangt werden (s. § 45), nach Mitteilung ohne Verzug zurückgegeben werden.

§ 42. Wer entliehene Bücher über die vereinbarte Frist hinaus behält, wird gemahnt und hat die dadurch erwachsenden Kosten zu tragen.

§ 43. Druckwerke sollen im allgemeinen nicht länger als sechs Monate außerhalb der Bibliothek verbleiben. Wird es gestattet sie länger zu behalten, so ist jedenfalls der Entleihungsschein von dem Entleiher auf Grund des ihm vorliegenden Werkes zu erneuern. Auf dem erneuerten Schein und im Ausleihebuch hat der Bibliothekar die Tatsache der Erneuerung und das Datum des ersten Scheins zu vermerken.

Länger als ein Jahr dürfen Druckwerke nicht außerhalb der Bibliothek bleiben; sie müssen nach diesem Zeitraum zu Zwecken der Revision vom Bibliothekar eingefordert und an diesen eingesandt werden. Ausnahmen unterliegen der Genehmigung des geschäftsführenden Vorstands.

§ 44. Der Bibliothekar hat das Recht, zu Verwaltungszwecken auch vor Ablauf der Entleihungsfrist die Rückgabe einzelner oder die gleichzeitige Rücklieferung aller entliehenen Bücher oder Handschriften zu verlangen. Er wird sie dem Benutzer aber auf Wunsch so bald als möglich wieder zur Verfügung stellen.

§ 45. Der Bibliothekar hat die Pflicht, Bücher, die über die erstmalig vereinbarte Frist hinaus verliehen sind und anderweitig verlangt werden, sogleich einzufordern und dem Besteller ohne Verzug zur Verfügung zu stellen.

Ist die Frist noch nicht verstrichen, so hat er dem Besteller davon Mitteilung zu machen und weiter auf Wunsch anzugeben, wann die Frist verstrichen sein wird. Der Besteller hat dann das Recht, das Buch bezw. die Bücher für sich zu belegen.

§ 46. Der Aufforderung des Bibliothekars, Bücher zurückzuliefern, ist umgehend nachzukommen.

§ 47. Die Zusendung und Rücksendung von wertvollen Werken, besonders die von Handschriften, hat unter angemessener Versicherung zu erfolgen.

§ 48. Von der Bibliothek entliehene Bücher dürfen — außer zu Vorlesungszwecken an Hörer — nicht durch den Entleiher an andere Personen weiter gegeben werden.

§ 49. Wer Bücher von der Bibliothek entliehen hat, ist verbunden, jede Änderung seiner Wohnung der Bibliotheksverwaltung sofort anzuzeigen. Wer auf längere Zeit verreist und die Bücher nicht mitnimmt, hat sie vorher zurückzugeben.

Auf Reisen ins Ausland dürfen Bücher nur nach ausdrücklicher Einwilligung des Bibliothekars mitgenommen werden, der dazu die Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes zu erwirken hat.

§ 50. Alle Schreiben und Sendungen an die Bibliothek sind zu richten: An die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Halle a. S., Wilhelmstr. 37, ohne Nennung eines Namens.

§ 51. Auswärtige Entleiher haben alle Kosten der Zusendungen und der Rücksendungen an die Bibliothek zu tragen.

§ 52. Jedem Benutzer ist einmalig ein Abzug dieser „Benutzungsordnung“ zu übermitteln.

§ 53. Wenn ein Benutzer die Bestimmungen der Benutzungsordnung gröblich verletzt, ist der Bibliothekar berechtigt, ihm weitere Bücher entweder so lange zu versagen, bis er eine Gewähr anderen Verhaltens gibt, oder nur unter der Bedingung zu verabfolgen, daß eine andere Bibliothek die Entleihung vermittelt und die Erklärung abgibt, die Benutzung der Bücher nur innerhalb ihrer Amtsräume zu gestatten. In solchem Falle haftet die Verwaltung der betr. Bibliothek für die Bücher.

§ 54. Nach zweimal erfolgter Mahnung durch einen eingeschriebenen Brief wird polizeiliche oder gerichtliche Hilfe zur Wiedererlangung der Bücher in Anspruch genommen. Entleiher, welche es dazu haben kommen lassen, verlieren das Recht zur Benutzung der Bibliothek für immer.

## E. Lesezimmer (Arbeitszimmer).

§ 55. Mit der Bibliothek ist ein Lesezimmer (Arbeitszimmer) verbunden, in dem auch die Möglichkeit vorgesehen ist, Vorlesungen abzuhalten. In diesem Lesezimmer ist eine Handbibliothek auf-

gestellt und die neuesten Nummern der die Benutzer interessierenden Zeitschriften sowie andere Neueingänge ausgelegt.

§ 56. Dieses Lesezimmer ist für die gewöhnliche Benutzung zu denselben Stunden geöffnet, während welcher die Bücherausgabe stattfindet.

§ 57. Mitgliedern der Gesellschaft und Studierenden, die von ihren Lehrern empfohlen werden, können Schlüssel verabfolgt werden, welche es ihnen ermöglichen, das Lesezimmer auch außerhalb der gewöhnlichen Stunden zu benutzen.[1])

Ausgeschlossen für die Benutzung sind die Stunden, während welcher in dem Arbeitszimmer Vorlesungen abgehalten werden. In besonderen Fällen kann die Benutzung des Arbeitszimmers auch während der Ferien gestattet werden.

§ 58. Die in § 59 erwähnten Benutzer des Arbeitszimmers haben sich schriftlich auf Ehrenwort zu verpflichten, ohne Erlaubnis des Bibliothekars nie ein Buch der Handbibliothek oder ein Heft oder Buch der ausliegenden neuen Eingänge, auch nicht auf kurze Zeit, aus der Bibliothek mit sich zu nehmen.

Sie haben ferner ein Schlüsselpfand von 3 Mark, sowie für Belegung eines festen Platzes mit besonders verschließbarem Schubfach 1 Mark für jedes Semester zu entrichten.

§ 59. Es ist folgende Lesesaal-Ordnung festgesetzt:

1. Die Benutzer des Arbeitszimmers haben sich vor jeder Benutzung desselben in das auf Platz XII aufliegende Buch einzutragen und die darin enthaltenen Spalten genau auszufüllen.
2. Platz XII ist für die gemeinsame Benutzung bestimmt. Es wird gebeten, die dort sich findenden Bücher, Geräte usw. auf ihrem Platz zu belassen, bezw. nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu bringen.
3. Die Benutzung der Handbibliothek ist ohne Weiteres gestattet. Die Bücher sind nach Gebrauch wieder an ihren Platz zu stellen.
4. Die Ausgabe von Büchern des Magazins für das Arbeitszimmer erfolgt:
   a) wie die Ausgabe von Büchern, die nach Haus entliehen werden (vergl. Anschlag am schwarzen Brett);

---

1) Es ist die Einrichtung getroffen, daß das Arbeitszimmer unter Abschluß der übrigen Räume der Bibliothek betreten werden kann.

b) nach Bestellung mittels eines ordnungsmäßig ausgefüllten Bestellscheines, der in den auf Platz XII befindlichen Korb zu legen ist. Bei Anwesenheit des Bibliothekars werden Bestellungen dieser Art sobald als möglich erledigt.

Bei Bestellungen für das Arbeitszimmer ist auf dem Bestellschein das Wort „Lesesaal" und die Nummer des Platzes, den der Benutzer gewählt hat, zu vermerken.

5. Bei Ausgabe der Bücher werden die Bestellscheine vom Bibliothekar als Quittungen zurückbehalten.
6. Aus dem Magazin entliehene Bücher, die der Besteller weiter benutzen will, sind von diesem auf seinem Platze zu belassen. Erledigte Bücher sind an den Bibliothekar gegen Aushändigung der Quittung zurückzugeben oder an einen hierfür bestimmten Platz zu legen, unter Beifügung eines Zettels, der die Signaturen, die Zahl der Bände, den Namen des Benutzers und die Bemerkung „Erledigt" mit Datum enthält. In letzterem Falle wird der Bibliothekar je nach Wunsch die entwerteten Quittungen auf den Platz des Benutzers legen oder vernichten.
7. Bücher der Handbibliothek in die Schubfächer einzuschließen, ist verboten. Zuwiderhandelnde haben eine Buße von 3 Mark zu bezahlen.
8. Lautes Sprechen oder Verursachung anderer Störungen im Arbeitszimmer ist verboten.
9. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat die Flurtür nach ihrem Zuschlagen sorgfältig abzuschließen. Innerhalb der Bibliothek wolle man den Schlüssel zur Flurtür nicht aus der Hand legen, um nicht bei zeitweiligem Verlassen des Arbeitszimmers durch das selbsttätige Zuschlagen der Flurtür ausgeschlossen zu werden.
10. Wenn elektrisches Licht gebrannt wird, haben die Benutzer bei Verlassen ihres Platzes ihre Lampe auszudrehen. Wer als Letzter das Arbeitszimmer verläßt, hat auch die etwa brennende für die allgemeine Beleuchtung dienende Lampe auszudrehen.
11. Im übrigen gelten für die Benutzer des Arbeitszimmer die Bestimmungen der Bibliotheksordnung.

§ 60. In die Handbibliothek sind wesentlich solche Werke einzustellen, deren Bereithaltung für den Gebrauch durch mehrere

erwünscht ist. Dahin gehören namentlich wichtigere Handbücher, Wörterbücher, Grammatiken, bibliographische Hilfsmittel, Handschriften-Kataloge, die neueren Bände der wichtigsten allgemeinen Zeitschriften u. dergl.

Solche für die häufigere Benutzung durch mehrere bereit zu haltende Bücher der Handbibliothek sollen am Ort nicht ausgeliehen werden. Ausnahmen können nur in besonderen Fällen, und zwar nur sofern dadurch die Interessen der Benutzer des Arbeitszimmers nicht verletzt werden, durch den Bibliothekar gestattet werden. Nach auswärts können Bücher der Handbibliothek an sich verliehen werden, sofern sie nicht unter die Bestimmung von § 39 fallen. Wenn aber ein Buch der Handbibliothek von einem Benutzer des Lesesaals zu einem bestimmten Zwecke gebraucht wird, gilt es als von ihm für den Lesesaal entliehen, wobei als Entleihungstermin der Zeitpunkt gilt, an dem er die Benutzung des Werkes begann. Es treten dann die allgemeinen Ausleihebestimmungen in Kraft.

§ 61. Ausgeschlossen von jeder Verleihung sind solche Werke, die ausdrücklich zum Zwecke einer Präsenz-Bibliothek in die Bibliothek gestiftet sind.

Der Bibliothekar darf ferner Dubletten, die sich hierfür eignen, der festen Präsenz-Bibliothek einverleiben.

Solche nicht ausleihbaren Bücher sind besonders zu kennzeichnen.

§ 62. Über die Bücher der Handbibliothek ist ein Katalog im Arbeitszimmer auszulegen. Ein kurz gefaßtes, aber zur Kontrolle ausreichendes zweites Exemplar ist im Geschäftszimmer zu führen.

§ 63. Dozenten der Universität Halle dürfen mit Zustimmung des geschäftsführenden Vorstandes in dem Arbeitszimmer solche orientalistische Vorlesungen abhalten, zu denen eine größere Anzahl von Büchern der Bibliothek oder schwer zu transportierende oder nicht ausleihbare Bücher oder Gegenstände (Inschriften, Münzen usw.) nötig sind.

§ 64. Die Benutzung des Magazins ist nur in dem Umfange wie bei der Universitäts-Bibliothek Halle gestattet. Das Magazin betreffende Anordnungen, die der Bibliothekar im Interesse der Ordnung für nötig hält, sind streng zu befolgen.

In Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars ist das Magazin aber überhaupt nicht zugänglich. Es soll der Ge-

sichtspunkt maßgebend sein, daß das Magazin nicht benutzt wird, ohne daß unmittelbar nach jeder Benutzung eine Kontrolle des Magazins durch den Bibliothekar oder seinen Beauftragten stattfinden kann.

Keinesfalls dürfen in Abwesenheit oder ohne Vermittelung des Bibliothekars oder seines Beauftragten die elektrischen Lampen des Magazins benutzt werden.

Auch ist kein Besucher befugt, die Heizung im Magazin selbst einzustellen.

§ 65. In den Räumen der Bibliothek darf nicht geraucht werden.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

BINDING SECT. JAN 29 1968

PJ
5
D4
Bd.59

Deutsche Morgenländische
Gesellschaft
Zeitschrift

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY